

حاشية

العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلى
على جمع الجوامع للامام ابن السبكي
تغمدهم الله برحمته

(وبهامشه تقرير للعلامة المحقق والفهامة المدقق)
الاستاذ الشيخ عبد الرحمن الشرييني على جمع الجوامع للامام ابن السبكي

وبأسفل الصلب والهامش تقاريرات قيمة للاستاذ العلامة

(الشيخ محمد علي بن حسين المالكي)

المدرس بالحرم المكي

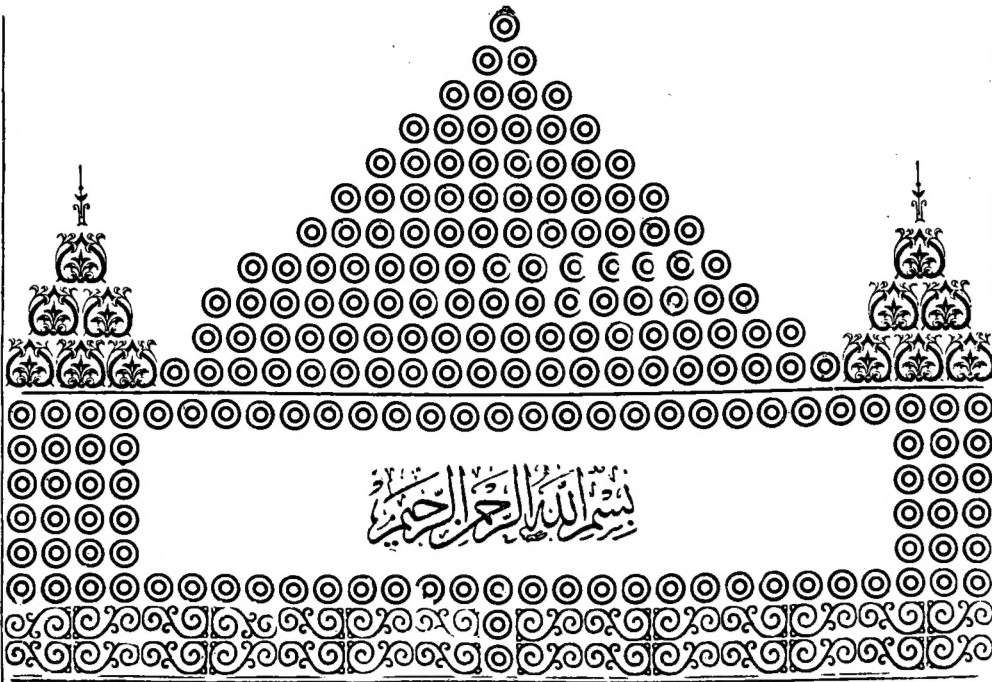
(تنبيه وضعنا الشرح المذكور بأعلى الصحيفة، فصولاً بينه وبين الحاشية بجدول)

الجزء الأول

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

(بسم الله الرحمن الرحيم)
الحمد لله وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه
(قوله حال الخ) فيه ان
الحال لا يكون انشاء مع
ان هذا بيان لمعنى الباء
والا لكنت الباء للتعدي
المجردة والغرض انها
للاستعانة ليس ثابتا في نفسه
لانه معنى عارض للتكلم
فكيف ثبت لغیره على
وجه القيد والصواب
عندى أن يقال أن المقصود
من قوله بسم الله الخ انشاء
الاستعانة ومتى قصد ذلك
كانت الجملة بتمامها انشائية
لانك أنشأت التبرك أو
الاستعانة على التأليف
بذكر الاسم فكان المعنى
استعين مثلا بسم الله في
التأليف على ان ذلك
انشاء وأنت اذا قلت
ذلك انشاء انشأت
الاستعانة في التأليف ولم
تخبر عنه وذلك كما أن كم
ورب لا انشاء الاستكثار
والتقيل فلما دخلا على
ماله نسبة غير نسبة
التكثير والتقليل صيراه
انشائيا في الرضى انما
وجب تصدير متضمن
معنى الانشاء لانه مؤثر في
الكلام مخرج له عن
الخبرة فلولا تصديره
لامكن أن يحمل السامع
الجملة على معناها قبل
التغيير فاذا جاء المغير في



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء
للبلاسة كما هو مختار الزمخشري والتفتازاني والاستعانة كما اختاره القاضي البيضاوي أو هي صلة للفعل
المقدر وعليه رد ما وردوه من التعارض بين الحديثين وما أجابوا به أن الزمان الذي اعتبروه في
مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعم مما لا يفضل عما وقع فيه وما يفضل عنه فيجوز أن
يكون التلبس في زمان بهذا المعنى وأمكن وقوع الابتداء في حال التلبس من غير لزوم تدافع
الابتداءين وأنه يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو
يكونا معا بالجنان لجواز إخطار الشئيين معا بالبال قال الليث في حاشية المطول وفي كليهما نظر أما في الأول
فلأن معنى العموم الذي اعتبره النحاة في مقارنة الحال للعامل انه يجوز أن يكون أزمان فاصلة عن أزمان
عامله حتى تكون مقارنتها له ببعضها لا بتمامها كما في جاء زيد راكبا فانه يجوز أن يكون الركوب
قبل المجيء تمتدا اليه وباقيا بعده وأما جواز أن لا يكون شيء من الركوب مقارنا للمجيء فلم يقل
به أحد وفي التسمية والتحميد أيهما آخر لا يكون شيء منه مقارنا للابتداء الذي ليس لزمانه انقسام
ومعلوم ان التلبس بأمر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الأمر فلو قارن بالتسمية والتلبس بالتحميد ذلك
الابتداء لزم وقوع ابتداءين متدافعين وأما في الثاني فلأن التسمية والتحميد المعتبرين المرجو منهما
حصول البين والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى
شئيين معا مثل التسمية والتحميد إلا نادرا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية اهـ ثم أن
البدء بالبسملة والحمدلة انما هو في صدر الفعل والمطلوب تعميم البركة فمن ثم رجح تقدير المتعلق خاصا
لتعم البركة سائر أجزاء الفعل فتقدير أولف مقتض بلفظه صحة التأليف لما تبرك به لكن قد ذكر الشيخ ابن
عروة في تفسيره ان التقدير بابتداء يساوي أولف مثلا بسبب أن الله جعل هذا اللفظ الذي هو البسملة
أو الحمدلة لما بدى به مصحوب البركة على جميع الفعل لأن مقتضى الحديث ذلك اذ فيه الخوض على
الابتداء وما ذاك إلا لان وضعه في البدا يحصل هذا المعنى المقصود اهـ وقد أورد سم هنا اشكالا

عن شيخه السيد عيسى الصفوى حاصله أن جملة البسمة إما أن تكون خبرية أو انشائية ويرد على الاول ان من شأن الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون التلفظ به ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلام من مصاحبة الاسم أو الاستعانة به من تمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا التلفظ وعلى الثاني ان شأن الانشاء ان يتحقق مدلوله بالتلفظ به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مالم يسبق قول لا يتوقف حصوله على التلبس بالبسمة فكيف يقدر مثلا بسم الله اذبح أو اسافر يقصد الانشاء فان جمعت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم ان تكون الجملة لانشاء متعلقة والاصل غير مقصود بوجه من الوجوه وذلك في غاية الندور ولوقيل ان المعنى أبدأ أو افتتح بسم الله أى اجعله بداية الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شيء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجرى حقيقة الا في نحو التأليف مما يمكن ان يكون له بداية حقيقة وان امكن اجراؤا في سائر المواضع باسماحة في جملة بداية اه واحسن ما يجاب به عنه ان يقال ان القائل إذا شرع في ذبح أو أكل أو سفر مثلا فان قلنا ان تقدير أتبرك أو أستعين في هذا الفعل بسم الله ونحو ذلك كانت الجملة لانشاء التبرك أو الاستعانة ولا يرد عليه شيء مما ذكره السيد اصلا وإن قلنا ان تقديره اذبح أو اسافر بسم الله مثلا كما هو المشهور يرد ما ذكره السيد ظاهر او شيء آخر وهو أن المصود بالاجبار بهذه الجملة الخبرية من هو فان المباشرة لهذا الفعل تغني عن الاخبار لو كان ثم احدى يحتاج إلى الاخبار ولعلك لا تجد أصلا فانك ان قصدت الله بالاجبار فهو غنى عنه وان قصدت نفسك فكذلك ولا ثم ثالث يقصد بالاجبار ولو كان لا غنته المباشرة للفعل عن الاخبار فالأوجه ان يقال ان تعلق الجار بهذا الفعل على تضمين معنى التبرك أو الاستعانة أو نحوهما فعنى اذبح أتبرك أو أستعين في الذبح بالتضمنين المذكور فتكون مقولة لانشاء التبرك أو الاستعانة في الذبح مثلا ولا يكون الاخبار به مقصودا وإنما ذكرنا تعيين محل التبرك أو الاستعانة فاندفع قوله والاصل غير مقصود بوجه من الوجوه لانه مقصود لتعيين محل التبرك أو الاستعانة وإن كان الاخبار به غير مقصودا وإنما المقصود الانشاء بمتعلقه لانه نفسه وما ادعاه من الندور نلتزمه وتقول ان النادر يرد به الاستعمال أحيانا ولا يقدح فيه أو يقال ان المقدّر اذبح أو اسافر مثلا من غير ميل إلى التضمين فجعله اذبح مثلا خبرا أما باسم الله فهو انشاء وهذا معنى قولهم انها خبرية الصدر انشائية العجز ولا يقال عليه ان الخبر والانشاء متقابلان فلا يجتمعان في كلام واحد باعتبار واحد كما هو شأن المتقابلين والحال هنا ليس كذلك لان معنى ما ذكرنا اننا إذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا لما تم به الاسناد من ركني الجملة كانت خبرية وإذا نظرنا إلى القيد كانت انشائية فالخبرية والانشائية باعتبارين متغايرين ولا بدع في ذلك لان السيد الجرجاني في حاشية المطول في مبحث الانشاء عند قول التفاتنا في رب لانشاء التقليل وكم الخبرية لانشاء التكثير قال ولا ينافي ذلك كون بادخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير فاذا قلت كم رجل عندي فهو باعتبار نسبة الظرف الى الرجل كلام خبري يحتمل الصدق والكذب وأما باعتبار استكثارك ايها فملايحتملها لانك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم اه والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انها على الاول انشائية محضة وعلى الثاني صالحة للخبرية والانشائية باعتبارين المذكورين فتأمل (١) وقول السيد الصفوى ولوقيل ان المعنى الخ يشير الى الجواب عن الاشكال وفيه ان جعل الباء للتعدية

(١) قوله فتأمل وجه التأمل ما أشار اليه الشربني من أن مراده من قال انها انشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن الميثاق فاقبله خبرا وإذا نظر اليه فهو انشاء كما ذكر المحشى يقتضى أن معنى المتعلق الانشائي إذا رجع إلى ما قبله ولم يقطع النظر عنه أثر فيه وأخرجه عن الخبرية وبه صرح الرضى فظهر أن القول بانها انشائية تبعا لانشاء المتعلق هو السيد وبه يندفع إشكال السيد الصفوى برمته اه محرره عنى عنه

آخرها تشوش خاطره لانه يجوز رجوع معناه إلى ما قبله من الجملة مؤثرا فيها ويجوز بقاءه على حاله فيترقب جملة أخرى يؤثر ذلك المؤثر فيها اه فانت تراه حكما بان المعنى الانشائي إذا رجع إلى ما قبله أثر فيه وأخرجه عن الخبرية فكذا ما هنا ومراده من قال انها انشاء وخبر باعتبارين انه إذا قطع النظر عن المتعلق فما قبله خبر وإذا نظر اليه فهو انشاء وأما أن الاول خبر والثاني انشاء فلا يمكن مع تعدية معنى العامل الخبري اليه فظهر ان القول بانها انشائية تبعا لانشاء المتعلق هو السيد واندفع الاشكال برمته

(قول الشارح التحرير الحمد لله) اعلم ان الكلام ان كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة في الذهن خارج عن مدلوله أى حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم منه محتمل لان تطابقه النسبة أو لا تطابقه فخير وان لم يكن كذلك بان لا يكون له خارج أصلا كاقسام الطلب فانها دالة على صفات نفسية قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس لها متعلق خارجي أو يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فان لها نسبا خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها النسب المدولة أو لا تطابقها لانها لحصولها بها مطابقة قطعاً (٤) فانشاء وهذا أقرب الحدود وأخصرها فقد حدا بحدود كثيرة ذكرت في مختصر ابن

الحمد لله

مستبعد هنا جذا فان بقاء التعدية هي المعاقبة للهمزة في تصيير الفاعل مفعولا كما في ذهبت يزيدون كون الجملة لانشاء الجعل غير مستقيم لان الجملة الانشائية إنما يقصد بها استحداث مدلولها والجعل المذكور ليس مدلولها بل هو معنى خارجي عنها وقوله ولا يجري حقيقة الخ يعني ان التأليف ونحوه مما يكون من مقولة اللفظ يصح ان يفتح بالبسملة على سبيل الجزئية بان تجعل جزأ منه لان الشيء إنما يفتح بجزئه فجعل البسملة جزءا من التأليف واضح واما نحو الاكل والذبح مما ليس من مقولة اللفظ فجعل البسملة بداة له يستدعي جزئيتها منه وليس كذلك إلا أن يدعى انها كالجزء في كونها تذكر قبل الشروع فيه وحال ملازمة اوله فقد ظهر لك وجه ما ادعاه من المسامحة ومخالفة المشهور ولبعض اشياخنا هنا تفصيل طويل مبنى على أمور لا تتم منها انه قال فان قلت الجار والمجرور ليس بكلام الى آخر السؤال والجواب ولا يخفى على من تأمل كلامنا في تقرير معنى كون الجملة خبرية الصدر انشائية العجز انه لا ورود لهذا السؤال أصلا واما الجواب ففيه ان دعوى كون الجار والمجرور في معنى الكلام لانه في معنى استعين بسم الله مم كيف وانه يلزم عليه خروجه عن القيدية وعدم ارتباطه بما قبله وقد اضطر في هذه الدعوى الى تقدير المتعلق حتى تتم له ما ادعاه وهو رجوع منه لاصل التركيب فالكلام في الحقيقة المتعلق الذي قدره ولم يخرج المجرور عن حكم أصله فلا فرق بين استعين بالله وأفتح بسم الله وقد وقع منه نحو هذا في حاشية المولى على السلم فقال ان المجرور مخبر عنه في المعنى وهذا إنما يتم في المجرور بحرف الجر الزائد واما المجرور بحرف الجر الاصل فانه مفعول به غير صريح كما صرح بذلك النحاة فلو جعلناه مخبرا عنه في المعنى انعكس الحكم وتغير مدلول التركيب إذ فرق بين اخبارك بوقوع ضرب زيد على عمر والمؤدى بقولك ضرب زيد عمرا واخبارك بثبوت الضرب لعمر وفي قولك عمر ومضرب زيد فان لكل من التركيبين غرضا يتعلق به ومنها انه لو قدر المتعلق فضلة نحو مبتدئا ومستعينا ومتبركا وكانت الباء للتعدية فالجملة خبرية الصدر انشائية العجز وفيه ان جعل الباء للتعدية مم لما سمعت وأما هذه المصوبات فهي أحوال تستدعي عاملا والعامل محذوف تقديره أبتدى مثلا وإذا قدر الفعل كان أحق بالعمل لاصالته كما قال في مثله الزمخشري إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ولما فيه من كثرة المقدرات بلاداع اليه وأيضا قد صرحوا بان تقدير مستعينا ونحوه من الاحوال ليس لتعلق المجرور به بل هو بيان لمعنى الباء ومنها انه فسر في بعض الاحتمالات المصاحبة والاستعانة بالملاحظة والاستحضار وهو ليس معنى حقيقيا لها إذ بقاء المصاحبة هي الدالة على ملازمة الفعل ومصاحبة فهي بمعنى مع كما في قوله تعالى تنبت بالدهن وباء الاستعانة هي الداخلة على الآلة ككتبت بالقلم ولذلك استشكل جعل الباء للاستعانة بجعل اسم الله آلة للفعل وهو ترك للدبوع على تقدير كون هذا المعنى مجازيا يلزم على ارادته ذهاب المعنى المراد من التركيب فان المقصود من جعل الباء للملازمة افادة ملازمة

الحاجب وشرحه العضدي وغيرهما فالكلام الانشائي حينئذ يجب أن يكون محضرا لتلك الصورة القائمة بالنفس ليرتب عليها مقتضاها من وجود أو عدم ثم صيغ الانشاء اما باصل الوضع كضرب أو بالنقل كبعت ونعم وبس إذا قصد بها حدوث الحكم على ما قال الزمخشري انها نقلت لمعان انشائية ويدل عليه الاستعمال إذ لا معنى للانشاء إلا الكلام الذي لا خارج له أوله خارج لا يحتمل المطابقة وعدمها وهذه كذلك اتفاقا وإلا لا احتملت الصدق والكذب قال العضد شرحا لما قاله ابن الحاجب الصحيح انها أي نحو بعت واشتريت وطلقت انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به وأيضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار

وهو احتمال الصدق والكذب إذ لا حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وأيضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم التبرك منتف أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولا لانه لو كان مستقبلا لم يقع كالمصرح به وأما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف أمر على أمر وإنما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وأيضا فاننا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقك سئل فان أراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان أراد الانشاء وقع ومثله السعدى في التنقيح رد على صاحب التوضيح في قوله ليس المراد بوضع الشرع صيغ العقود والحلول للانشاء ان الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالسكية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع

في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع هذه الصيغ للانشاء ثم قال العضد واعلم ان الذي قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب اه قال السعد مراده دفع الوجوه المذكورة (١) عن المخالف اما الاولان فلاننا لنسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون ذلك لو لم يكن اخبارا عما في الذهن غاية وانه يكون خبر يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث (٢) فلانه ماض بمعنى انه ثبت في ذهني تعاقب الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به واما الرابع (٣) فلان القطع بالفرق المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج واما الفرق بين الاخبار والانشاء عما في الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فالنسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها من حيث هي ثابتة في النفس اه ولكن هذا لا يتجه إلا إذا اخذت النسبة التي اعتبر لها خارج اولاً من حيث انها مدلول اللفظ فقط من حيث انها مفادة منه حاصلة في الذهن كما لو صدرنا (٥) به او لا وقد ذكره هكذا عبد الحكيم

في حاشية المطول وهو الحق المطابق لوضع الكلام للصور الذهنية والقول بان دلالة على النسبة القائمة بالنفس ينافيه كلام الشاك والمجنون ومن يتقن خلاف ما اخبر به وهم لان دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لا يقتضى قيامها في الواقع كما انه لا يقتضى حصول مضمونة في الخارج ان جعل مدلوله النسبة الخارجية هذا وقد صرح العضد بان محل الخلاف صيغ العقود ونحوها إذا

التبرك لجميع اجزاء الفعل ومن جعلها للاستعانة بالاشارة الى ان هذا الفعل لا يتم بدون ذكره تعالى وما يتبرك من جعل اسم الله آله مندفع بعدم ملاحظة هذه الجهة بل الملاحظ ما ذكرناه على انه لو تم هذا المعنى الذى اراده لفسر القوم بآه الاستعانة به ولم يرد الاشكال المشهور ثم انه لا فرق بين الملاحظة والاستحضار في المعنى وهل ينفك أحدهما عن الآخر فان أراد أن مجموع المعنيين يفسر بهما كل من الملابس والاستعانة لزم انه لا فرق حينئذ بين آه الاستعانة والملبسة لانها بمعنى واحد وان اراد ان الكلام على طريق التوزيع يقال له بعد تسليم تغاير المعنيين لم خص احدهما بهذا المعنى دون الثانية (قوله الحمد لله) تجري احتمالات الاستعراق والجنس والعهد الخارجى في ال دون العهد الذهنى لندرة استعماله ولكون مدخوله في حكم النكرة فيصدق بأى فرد كان من أفراد الحمد والمقام يأباه لانه يقتضى الحصر وهو مستفاد من جعلها استغراقية او جنسية او ظهور الفرد بحيث يكون خارجا عن الذهن مطلقا بجعلها للعهد الخارجى بناء على ان الحمد واجب عقلا وشرعا والواجب ينبغي ان يكون علانية ليقترن به فيه غيره على ما بين في الفروع من استحباب اعطاء الصدقة الواجبة جهارا واثرا للتعبير بالجملة الاسمية تاسيا بالكتاب العزيز لانه مفتتح بها وهو الذى جرى عليه كثير من المؤلفين وتوجيه الجملة الفعلية بما ساقى لمراعاة جانب المصنف على ان ذلك التوجيه مناقش فيه بما تستسمعه وللتفنن ايضا فيكون الكلام محتويا على كل من الجمليتين واما ان الفعلية تبلغ او الاسمية فالتحقيق فيه ما قال الفنارى في حاشية المطول ان القاعدة في اختيار طريقة الحمد وترجيحها جانب البلاغة فالمحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب الاسمية كما في سورة

قصد بها حدوث الحكم كما مرو الظاهر ان المراد به ان لا يقصد بها الاخبار لانها صرائح لا يعتبر فيها قصد الايقاع فتم سلم انها ثقلت شرعا للانشاء افادت معناها بلا قصد ايقاع او يراد به قصد اللفظ لمعناه ومن ذلك صيغ الحدان سلم النقل فيها وقد رايت عن بعضهم فيها حكاية قول ابن لزوم القصد اى قصد الانشاء وعدمه ولعل الاول مبنى على عدم تسليم النقل فيها بناء على ما قاله بعض ان القول بانه مشترك بين الاخبار والانشاء كصيغ العقود دما لا يلتفت اليه لان صيغ العقود نقلها الشرع إلى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل لما نحن فيه بلا ضرورة داعية لمشكل جدا فالحق انها اخبار استعملت في الانشاء مجازا لان قصد الاخبار بها بعيد ثم ان كم ورب للانشاء من جهة التقليل والاستكثار والخبر انما هو ما بعدهما كما نص عليه الرضى والشريف في حواشيه وهو المطابق للاستعمال في التثنية والتثنية اذ هو دليل الوضع وقد نص عليه الفتازنى ايضا ولا يضر ان في ذلك ليس مدلول الجملة وبعد ما تقدم فالحق لا يخفى على ذى بصيرة ه ومن العجائب ما قيل ان الخبر لا يلزم ان يحصل مدلوله بحدوثه وان يكون حكاية عن غيره فبعت ونحوه خبر رب الشارح مقتضاه وترتب عليه امر اخر كالاستكثار اذ كيف يحتمل

(١) أى في قول ابن الحاجب انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية وانها لا يوجد فيها خاصية الاخبار اه كاتبه

(٢) أى في قول ابن الحاجب وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا الخ اه كاتبه

(٣) قوله وأما الرابع اى في قول ابن الحاجب وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء الخ اه كاتبه

حينئذ الصدق والكذب وأظن ذلك القائل رأى بعض ما تقدم عن التوضيح فخلط عليه الأمر ثم أن قولك الحمد لله معناه الحكم على الحمد بأنه ثابت لله ولا شك أنه يلزمه الله ثابت له الحمد فإن استعملت في اللازم كانت انشائية بتمامها وإلا فلازمها وهو يحمل القولين المختلفين ومعنى انشاء مضمون الجملة انشاء الشاء على الله بالمضمون ويحتمل أن تكون خبرية ويحصل الحمد بها إذا لجل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحسر والتعزى فيكون الغرض من هذه الجملة الشاء والتحميد فيكون قائلها حامدا ولا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب بالنظر لمفهومها وسأقي تحقيقه وهى حينئذ حكاية عن حمد وقع أو يقع والقول بانها حكاية عن نفسها ويكتفى بالتغاير الاعتبارى خطأ وإن اشتهر إذا الحكاية كما قال السيد (٦) الهروى مفهوم القضية والمحكى عنه مصداقها الذى هو كون الموضوع فى نفسه بحيث يصح

على افضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد

الفاحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات وإلا فالفعلية ثم إن جعل الجملة انشائية أقوى لأمرين الأول توافقها مع جملة الصلاة إذ هى انشائية ايضا عند الأكثر ودعوى بعض تجويز خبريتها تكلف لان الخبر بالشاء مثن بخلاف الخبر بالصلاة فليس بمصل فلو جعلت جملة الحمدلة خبرية لزم تخالف الجملتين خبرا وانشاءا وفى العطف خلاف الثانى ما قاله الفارنى ان القول المذكر وأمثاله أخبار واقعة موقع الانشاء أى مستعمل فى معناه مجاز إذا الظاهر ان المتكلم به ليس بصدد الاخبار والاعلام لان مخاطب به هو الله تعالى وفيه وضع الظاهر موضع المضمرة ومعنى الحمد لله الحمد لك يارب فقصر والتلفظ به انشاء أعظمه تعالى لتعريفه للحمد وإيجاده بهذا اللفظ والقول بأنه مشترك بين الاخبار والانشاء كصبيغ العقود دلالة على انه لا يصح المذكرة اخبار فى اللغة نقلها الشارع الى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل فى امثال ما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا هو ايضا رجح الشارح قول المصنف نحمدك اللهم انها انشائية كما سياتى (قوله على افضاله) خبر بعد خبر فيه تنبيه على تحقق الاستحقاقين الذاتى والوصفى فان لفظ الله اعلم للذات علق عليه الحمد ولا تنبيهها على الاول ثم علق على الافضل تنبيه على الثانى قال العلامة السيالكوتى فى حاشية المطول والاستحقاق الذاتى ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحث مستحالة فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل سعى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو دلالة اسم الذات عليه اه فان قلت لا اشعار فى الكلام بالاستحقاق الذاتى اذ لم يحدد من قواعدهم أن تعليق أمر باسم غير صفة يدل على منسئية مدلوله فالجواب ان هذا يفهم بالذوق حيث لم يقل الحمد للفضل مثلا من أن تعليق أمر باسم يدل على منسئية مدلوله على ان لك ان تقول لفظه الله تعالى لما دلت على ذات متعصية بجميع صفات الكمال واشتهر اتصاف تلك الذات بهذه الاوصاف فى ضمن هذا الاسم لم يعد أن يجعل للتعليق به فى حكم التعليق بالمشق الدال على منسئية جميع الصفات والافضل مصدر افعال ولم يسمع بل المسموع فضل عبر به دون نعم كما فى المصنف الاشارة الى ان انعامه تعالى بمحض الفضل لا بطريق الاستحباب أو الوجوب مع الرمز الى ان فى الشرح زيادة فوائد على المصنف لان الفضل الزيادة وقول الحواشى فى اوجه الترجيح أن الافضل صريح فى إيقاع الحمد فى مقابلة الفعل الصادر من المحمود بخلاف قول المصنف على نعم فانه يحتمل ان تكون النعم جمع نعمة بمعنى الانعام وبمعنى المنعم به بل الثانى هو المتبادر والحمد على الفعل امكن من الحمد على الاثر لان الحمد على الفعل بلا واسطة بخلاف الحمد على الاثر فانه بواسطة أنه اثر الفعل معارض بان الحمد على الاثر يلاحظ فيه ايضا الفعل وملاحظة شئ من ملاحظة شئ واحد مع ما فيه من اظهار

الحكم بأنه المحمول وذلك المصداق لزم ان يتقدم عليها فلا يتصور ان يكون نفسها كيف والنسبة لتمامها فى الحكاية دون المحكى عنه مع أنه انشاء فالتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار وكذا ما قيل ان المحكى عنه التلفظ والحكاية اللفظ بل هو بما يقضى منه العجب هذا ما عدى فى هذا المقام والله الهادى الى الصراط المستقيم (قول الشارح على افضاله) خبر بعد خبر للتنبيه على الاستحقاق الذاتى والوصفى معا والاستحقاق الذاتى ما لا يلاحظ فيه خصوص صفة حتى الجميع بل يكون فى مقابلة الاتصاف بالجميل مطلقا لا ما يكون الذات البحث والاستحقاق مستحالة فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل سعى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة وإنما يفهم هذا حيث لم يقل الحمد للفضل مثلا

فطريقه الذوق (قوله لما اورد على التعبير) اى على توجيهه الآتى (قوله فانه يحتمل الخ) لا ضير فيه فان الحمد عليه من حيث متعلقه اعنى الانعام غايته انه ملاحظ فيه شيان وهو أقوى من ملاحظة شئ واحد فالقول بان الحمد على الفعل امكن ممنوع (قوله خبر بعد خبر) فكأنه قيل الحمد لاجل الافضل اى احده لاجل الافضل فالعلة هنا باعثة لا موجبة للحكم حتى يقال انه إذا جعل آل استغراقية اقتضى انحصار علة ثبوت الحمد لله فى الافضل وليس كذلك وما اجيب به من اننا نجعل آل للجنس فلا يراد ثبوت جنس الحمد لاجل الافضل لا ينافى ثبوته لغيره ففيه أنه لا فرق بين الاستغراق والجنس فان انحصار الماهية فى شئ يقتضى أنه لا فرد لها سواء وكيف والاستغراق فرع الجنس كما حقق فى موضعه ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تعليلا للحكم بمعنى الثبوت وكذا بمعنى الايقاع وما قيل أنه لا دلالة للخبر عليه بدليل خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى ففيه أن دلالة الخبر عليه لا يقتضى وقوعه كإمام

النعمة

(قوله أحوال) فيه إيهام أن ثبوت الحمد لله مختص به بناء على أن الانتقال في الحال هو الغالب وإن جعلت لازمة ولا يصح أن يكون بياناً للباحث كما لا يخفى فتأمل (قوله وفيه أن تعلقه الخ) فيه وما بعده نظر ظاهر فإن المراد ذكره من حيث أنه محمود عليه تأمل (قوله اللهم الخ) إشارة إلى ضعفه إذ حينئذ لا قرينة خفية حتى تكون تورية وقيل إن المراد أنها خفية بالنسبة لبعض الناس فالمراد الخفاء في الجملة (قوله لأنها المقصودة بالذات) أي لأنها العلم وفيه أن الكلام في أسماء السكتب ولا (V) شك أن غرض المصنفين يتعلق باللفظ

والمعنى جميعاً إلا أن يقال تعلقه باللفظ من حيث تادية المعنى هذا ويمكن أن تكون الإشارة للنقوش ويكون من باب ذكر الدال وإرادة المدلول (قوله) ثم إن بنيينا على أن الخ ظاهره أنه هنا تسمية للكتاب وليس كذلك إذ ما هنا محل شرح على مدلول اسم الإشارة فلعل المراد أن ما هنا مبني على ما قيل في أسماء السكتب (قوله وعلى أن الذهن لا يقوم به إلا المجل) أن كان المراد قيام المجل أو المفصل مطلقاً بقطع النظر عن زمن القيام فلا معنى للخلاف فيه إذ يقوم به الأمران معاً بدليل تقسيمهم العلم إلى تفصيلي وإجمالي وأن كان المراد قيام ذلك واستحضاره زمن الإشارة للإشارة إليه من حيث التفصيل إذا الإشارة حينئذ للرتب الحاضرة في الذهن وهذا هو المراد فلا معنى للخلاف فيه أيضاً إذ العلم بالسكتب في آن واحد إنما يمكن فيما له حقيقة متأصلة

وآله هذا ما اشتدت

النعمة المطلوب في مقام الحمد حتى قال بعض العارفين إن الحمد هو إظهار صفة السكالم ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تمليلاً للحكم بمعنى الثبوت لا الحكم بمعنى الإيقاع فانه وصف قائم بالحكم أذهو عبارة عن أذهان النسبة ولا دلالة للفظ الجملة الخبرية عليه بدليل (١) خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى وجوز الحواشي في تعليق الظرف وجوها منها أنه ظرف لغو متعلق بالحمد وأوردوا عليه لزوم الأخبار عن المصدر قبل استيفاء معمولاته إلا أن يغتفر ذلك في الظروف لكثرة توسعهم فيها وأنه لا فائدة في الأخبار حينئذ إذ المعنى عليه الحمد على أفضال الله ثابت لله وثبوت الحمد على أفضال الله تعالى لا يخفى على أحد إلا أن يلاحظ المضاف دون المضاف إليه ويرد عليه أيضاً أن عمل المصدر المعرف بال قليل حتى قال الجامي ولم يأت في القرآن شيء من المصادر المعرفة باللام عاملاً في فاعل أو مفعول صريح بل قد جاء عاملاً بحرف الجر كقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول وعلة ذلك أن المصدر إنما يعمل لانه في تقدير انحلاله إلى أن والفعل فكما لا تدخل لام التعريف على أن مع الفعل ينبغي أن لا تدخل على المصدر المقدر به وبهذه العلة يظهر لك وجه قولهم إن فيه أخباراً عن المصدر قبل استيفاء معمولاته لما فيه من الأخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو بمعنى قولهم أيضاً في علة الامتناع أن فيه الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي لأن الظرف معمول للمصدر فهو من بقية الصلة والخبر أجنبي منها وظهر لك من هذا أيضاً ضعف تجويزهم أن يكون الظرف خبر محذوف تقديره حمدي لأن فيه عمل المصدر محذوفاً وعلة ما ذكرنا في رجوع الحذف الموصول وصلته مع بقاء متعلق الصلة تأمل وأما قولهم أنه لا فائدة في الأخبار الخ فتدفع بجعل الجملة انشائية كما بينا على تقدير خبريتها يقال إن هذه الجملة لم يقصد بها أخبار أحد بل قصد بها تحصيل الحمد كبقية صيغ الأذكار والتزيينات وكيف لا ومن الذي قصد أخباره حتى تكون الفائدة له ولو فرض مخاطب قصد أخباره لكان الأخبار به كالأخبار بقولنا السماء فوقنا ونقل يس في حواشي الصغرى عن العلامة علاء الدين البخاري أن الجمل الخبرية لا يلزمها الأخبار بل قد تكون للتحرر والتحرر فيجوز أن يكون الغرض من هذه القضية الثناء على الله والتحميد فيكون قائلها حامداً كما كانت امرأة فرعون متحسرة ولا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب لأنها إذا نظر لمجرد مفهومها تحتلها وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء وقولهم في الجواب أننا نلاحظ المضاف دون المضاف إليه ياباه مقام الحمد لأن المقصود من الإضافة كما قال السيد في حاشية المطول الإشارة إلى حضور المضاف في ذهن السامع كما أن اللام إشارة إلى حضور ما عرف بها فيه أه فكانه يقول الأفضال الكامل الظهور البالغ إلى حد حضوره في ذهن كل أحد ما يستحق المتصف به أن محموداً على التقدير المذكور يبقى المضاف في حكم النكرة فيدل على فضل ما ولا يناسب المقام كما سيتضح لك ذلك عن قريب وقولهم أنه يرد على تقدير جعل الظرف خبراً عن المبتدأ وهو ما رجحناه سابقاً إنما إذا جعلت أ ل للاستغراق اقتضى ذلك انحصار علة ثبوت الحمد لله في الأفضال

(١) قوله ولا دلالة الخ نظر فيه الشريبي بأن دلالة الخبر عليه لا يقتضي وقوعه كما مر اه فتأمل

والألفاظ ومعانيها ليست كذلك ولا داخل تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس وفصل واحد المعاني عبارة عن المسائل والمسئلة قد تكون ملتزمة من مقولات شتى (قوله حذف مضافين) أما مفصل فلتطابق المبتدأ والخبر لما مر من أن التفاوت الذهني إلى أمور متعددة مع ملاحظة تعددها وترتيبها في آن واحد غير ممكن وأما نوع فبناء على أن الإشارة إليه من حيث تعيينه بالمحل كما هو الظاهر أما لو أشير إليه لامن حيث تعيين المحل فيكون واحداً بالنوع وحينئذ لا حاجة إليه (قوله كما هو الحق) بناء على وجود التعدد المستلزم للكلية فعدم اختياره مكابرة (قوله فلان الشارح قد فصل فيه ما في الذهن) منع بعضهم اشتراط المطابقة في الأجمال والتفصيل نعم يشترط في التذكير والتانيث والأفراد أو الثنية أو الجمع (قوله فلان الخبر عنه) كذا بخطه وصوابه الخبر به

(قوله حقيقة الشرح الكلية) أي مفهوم كل يتناول أفرادها على سبيل البدل لأنه منكرة (قوله بألفظة هذا الخ) فيه أنه حكاية الكلام الشارح فلا يضر فالمعول عليه ما بعده (قوله على الفاظ المؤلف) فيه مخالفة لما قدمه من أن المشار إليه هو المعاني (قوله من قبيل علم الشخص) أي فيسكن ما هنا مبني على ما بني ذلك عليه (قوله متحد ذاتا) أي حقيقة الموضوع لها الاسم واحدة إلا أن الكلية وهي الصدق على كثيرين لما كانت من العوارض إذا ما أخذ لا بشرط شيء لا يكون كليا إلا مع اعتبار كونه مبروضا للكلية فلا تلاحظ عند الوضع وكذا التعدد بتعدد المحل لم يعتبر ذلك علماء العربية وهذا لا ينافي أنه (٨) يتعدد حقيقة بتعدد المحل إذ العرض يتشخص بمحله فاذا قلت التحقيق أن الماهية لا توجد

إليه حاجة المفهمين لجمع الجوامع من شرح يحل (١) ألفاظه ويبين مراده

وليس كذلك إذ غير الأفعال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا أما أن جعلت للجنس فلا يراد إذ ثبتت جنس الحمد لأجل الأفضال لا ينافي ثبوته لغيره أيضا ففيه أنه لا فرق بين الجنس والاستغراق في ثبوت الانحصار فإن انحصار الماهية في شيء يقتضي أنه لا فرد لما سواه نظير ما قاله المناطقة في الكل المنحصر في فرد ثم إن المراد بالعلة هنا العلة الباعثة وهي منحصرة في صفة الفعل لا العلة الموجبة للحكم كما بنى عليه كلامهم ولذلك استشكلوا وقوع الحد بالصفات الذاتية وتكلفوا في جوابه (قوله وآله) واقتصر على الال لأنه أتى بالصحب بعده اختل السجع وإن قدمه يلزم خلاف المعارف على أن الصلاة على الال هي الواردة في الكيفيات المروية فهي ثابتة بالنص وأما الصلاة على الصحب فبطريق القياس هذا أن فسر الال بأقاربه صلى الله عليه وسلم فإن فسر بالاتباع دخلت الصحابة وكان فيه تورية وهذا أرلى لاقتضاء الإمام إياه ولوجود المحسن البديعي (هذا مما اشتدت) أورد المسند إليه اسم إشارة للإشارة إلى كمال استحضاره وتمييزه أكمل تمييز بواسطة الإشارة الحسية فإن أصل أسماء الإشارة أن يشار بها إلى محسوس مشاهد كقول ابن الرومي

هذا أبو الصقر فردا في محاسنه من نسل شيبان بين الضال والسلم

وتقرير الاستعارة هنا غير خفي (٢) وما يحتمل أن تكون موصولة أو منكرة موصوفة والحمل على الثاني أولى لأنه يلزم عليه تعدد صلوات الموصول فإنه جائز كما صرح به أبو حيان في النهر حيث قال عند قول الله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الآية وكان هذا الموصول وصلاته شرح للتعين وترتيب هذه الصلاة من باب ترتيب

(١) يفك بضم الحاء لقول بعض الأفاضل

مضارع حل كسر وضم إذا أتى * بمعنى النزول أفهم وكن متأملا

وإن جا بمعنى الفك فاضمم ولا تزد * كذا العكس في ضد الحرام تحصلا

أه كاتبه قوله بل لأن الأصل وضع الموصول الخ أقول لا ينافي هذا ما سينقله المحشي عن عبد الحكيم على البيضاوي عند الكلام على قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم الآية من أن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالعرف باللام في استعماله الأربعة وأنه إذا استعمل في بعض مما تصف بالصلة كان كالمعرف بلام العهد الذي التعريف فيه للجنس ولو كان بالنظر إلى قرينة البعضية المهمة في حكم النكرة أه ضرورة أن شرط معلومية الصلة للمخاطب لزوال إبهامه مطلقا أي ذهنا أو خارجا لا لخصوص تعينه خارجا فافهم أه كاتبه عني عنه

(٢) قوله وتقرير الاستعارة هنا غير خفي اختار معرب الرسالة الفارسية أنها تبعية بأن تعتبر تشبيه المعقول مطلقا بالمحسوس مطلقا في قبول التمييز والتعيين ثم تعتبر تشبيهه سريان التشبيه من الكل إلى الجزئي فتشيعر لفظ هذا الموضوع للشبه به وهو المحسوس الجزئي الذي سرى إليه التشبيه من كلية المشبه وهو المعقول الجزئي الذي قصد المبالغة في بيان تعينه فتكون الاستعارة تبعية كاستعارة الحرف بلا فرق انظر رسالة الصبان البيانية

خارجا ولا في ضمن الفرد فكيف والقرآن مثلا موجود في الخارج قلت ذلك في الماهية من حيث هي أو بشرط لا بخلافها بلا شرط فانها تجمع الشرط وهذا هو المطلق كإسيأتى نقله عن السعد فتدبر فقد تحير فيه الناظرون (قوله على ما فيه) من النظر من أن التعدد حقيق لا يمكن عدم اعتباره وقد علمت اندفاعه (١) (قوله وبنينا على أن المفصل لا يقوم الخ) يقتضي أنه علم شخصي مع عدم قيامه بالذهن ووجه بأنه يكفي في وضع العلم استحضاره ولو بوجه كلي وفيه أن الموضوع له حيث هو ذلك الوجه من حيث اتحاده بالمسمى بناء على أن الوجه بالعلم غير العلم بذى الوجه إلا أن يقال هذا لا يعتبره علماء العربية أيضا وبما حررنا لك اندفعت الشكوك التي أوردتها بعض الناظرين

الاه

في هذا المقام فتدبر (قوله أي المحصلين للفهم شيئا فشيئا)

لأنه لا يتعلق لهذا بخصوص شرحه فالأولى أن صيغة التفعّل معناها التكلف ويلزمه الأحكام والاتقان والمراد ذلك اللازم (قوله من باب إطلاق المألوم على اللازم) أي بعد استعمال الحل في مطلق التفكيك العام للحل وغيره مجازا بطريق التشبيه

(١) قوله وقد علمت اندفاعه أي من قوله وكذلك التعدد بتعدد المحل لم يعتبره علماء العربية وهذا لا ينافي الخ فافهم أه كاتبه

الاهم فالاهم اه بل لأن أصل وضع الموصول أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له فلذا شرط في صلته أن تكون معلومة للمخاطب لزوال ابهامه بتلك الصلة وكانت الموصولات معارف ومعلوم أن الشرح لا وجود له خارجا قبل الإشارة فضلا عن أن يعلم المخاطب اتصافه بمضمون الصلة وما واقعة على شرح كما بينها بقوله من شرح الخ وإنما بهم المحكوم به أولا ثم فسر لتشوق النفس لتفسيره فيتمكن الحكم في ذهن السامع اشد تمكن وقدم بعض الصفات لزيادة ذلك التشوق والمشار إليه بهذا اما العبارات الذهنية التي اراد الشارح كتابتها كما قال نظيره العلامة القوشجي في قول العضد في مفتاح الرسالة الوضعية هذه فائدة او المعاني فظهر ان المسند اسم نكرة يتناول سائر افراده على سبيل البدل كما هو الشائع فهو مفهوم كلي صادق على اى شرح ولذلك احتاج لتخصيصه بالصفات المذكورة فتقول بعض الحواشي ثم ان بنيينا على ان اسماء الكتب من قبيل علم الجنس الخ كلام في غير محله إذ محله فيما إذا وقعت التسمية للشرح كما يقع لكثير من المؤلفين انهم بعد ذكرهم نحو هذه العبارة يقولون وسميته كذا واما ما هنا فالحل ليس من قبيل حمل الاسم على المسمى كما توهموه على ان ما ذكروه وان اشتهر وطفحت به عباراتهم فلا يخلو عن المناقشة فان ذكرهم الخلاف في الذهن هل يقوم به المفصل كما يقوم به الجمل او لا ليس على ما ينبغي إذ يقوم به الامر ان معا بدليل تقسيمهم العلم إلى الاجمالي والتفصيلي على ما بين في محله على ان في ذكر انبياء اشعار بالقول بالوجود الذهني وقد نفاه جمهور المتكلمين واثبته الحكماء والقول بعملية الجنس ضعيف فان علميته تقديرية اضطرارية لضرورة الاحكام كما صرح به السيد في حاشية المطول حتى قال عبد الحكيم انه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى اه ومعلوم ان الداعي لجعلهم اسماء الكتب من قبيل علم الجنس وترجيحه على اسم الجنس تصحيح المعنى وحيث اتحدا معنى فاما المراجع مع ان القول بالعلمية الجنسية ينافيه دخول ال في نحو المفتاح والكافية ونحو ذلك وبنائهم جعلها من قبيل علم الشخص على ان الذهن يقوم به المفصل غير محتاج اليه بل يكفي في وضع العلم الشخصي استحضاره ولو بوجه كلي كما بينه العصام في شرح الرسالة الوضعية وقر لهم هل الشيء يتعدد بتعدد محله الخ مما لا معنى له فان الالفاظ اعراض والعرض يتشخص بتشخص محله فيتعدد قطبا وكذلك المعاني تتعدد بتعدد العلاقات فالاولى هل يعتبر ذلك التعددا ولا بناء على ان اللغة تنبني على الظاهر تأمل (قوله اشدت) أي قويت وقولهم عبر هنا باشدت وفي شرحه لمنهاج الفقه بدعت لان شروح المنهاج السابقة على شرحه اكثر واجل وافيد من شروح هذا الكتاب فحاجته إلى شرحه دون حاجة جمع الجرامع إلى شرحه من النكات الضعيفة المبنية على تعليقات اضعف منها فانه لو قال هنادعت وهناك اشدت لارتكبوا له علة ايضا ومثل هذا مما لا ينبغي ان يسطر في حواشي امثال هذا الكتاب (قوله المتفهمين) من التفهم وصيغة التفعّل كما تأتي للصيرورة كتحجر الطين تأتي للتكليف والمراد هنا لازمه وهو احكام الشيء واتقانه لان تكلف الفعل يقضى باتقانه واحكامه فيه إشارة إلى ان شروح من قبله يكفي لاصل الفهم لكن لا يكفي للتفهم لانه التكلف في الفهم والمبالغة فيه فشرحه هذا إنما هو لفهم الكتاب على وجه السكال وفيه مدح شرحه وبيان ان ما سبق من الشروح لا يغني عنه (قوله يحل الفاظه) فيه استعارة تصريحية تبعية في يحل والالفاظ

(١) هل يعتبر ذلك التعدد او لا الخ رجح لا في حاشيته على بيانية الصبان الاول حيث قال لا مانع من ان يكون تعدد الالفاظ معتبرا في مقام الوضع لها وان كان غير معتبر في مقام اخر كقوام هل القران واحد ان متعدد فاما مقام يناسبه اعتبار التعدد وای تدقيق فيه والبداهة قاطعة بذلك وهل يظن بالعربي اذا حكم بان قول شخص زيد وقول اخر زيد لفظ واحد انه يريد ظاهر كلامه بل لا يفهم منه الا انهاما الفظان متماثلان كأنهما لفظ واحد فتدبر

أو المجاز المرسل فقوله إذ
الحل أي بالمعنى المجازي
(قوله من عطف الخاص)
الاولى من عطف اللازم
كما يفيد ما بعده ثم للزوم
العرفي كاف كما هو رأي
البيانين وحل الالفاظ
لا يخلو غالباً عن بيان المراد
فكونه في بعض الصور
لا يتبين المراد مع الحل
لا يصرح ولا وجه لجعله
من عطف المغاير

(قوله بذكر الشيء على الوجه الحق) الأولى ببيان حقيقة الشيء على الوجه الحق فإن المصنف قد ذكر المسئلة والشارح بينها وقول الشارح مراده قال السعد والسيد في مبحث المجاز العقلي ان المجاز العقلي لا يختص بالنسبة الاسنادية بل يكون في غيرها كالنسبة الاضافية في مكر الليل قال بعضهم أي إذا جعلت الاضافة على معنى اللام بخلاف ما إذا جعلت على معنى في فانها حينئذ حقيقة وقال السعد في شرح المفتاح في تحقيق قوله تعالى يا أرض ابلعي ماءك إضافة الماء إلى الأرض على سبيل المجاز تشبيها لاتصال الماء بالأرض باتصال الملك بالملك بناء على ان مدلول الاضافة في مثله الاختصاص الملوك فتكون استعارة تصريحية اصلية جارية في التركيب الاضافي الموضوع للاختصاص الملكي في مثل هذا وإن اعتبر التجوز في اللام وبني الاتصال والاختصاص عليها لا على التركيب فلا استعارة تبعية اه أي فهي على الأول تمثيلية كما يشعر به كلامه فيجري التشبيه بين هيئة اتصال الماء بالأرض وهيئة اتصال الملك بالملك ويستعار المركب الاضافي من الثاني للاول وقال في الاضافة لأدنى ملاسة انها مجاز عقلي قال السيد الهيئة التركيبية في الاضافة اللامية موضوعة للاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف بانه للمضاف اليه فاذا استعملت في أدنى ملاسة كانت مجاز لغويا لا عقليا كما تروهم لان المجاز في الحكم إنما يكون بصرف النسبة عن محلها الاصل إلى محل آخر لاجل ملاسة بين الحليين وظاهر انه لا يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء إلى محل حقيقي إلى الخرقاء بواسطة ملاسة بينهما يعني في قول الشاعر إذا كركب الخرقاء لاح الخ باضافة الكوكب إلى المرأة المسماة بالخرقاء لظهور جدها واجتهادها في زمن طلوعه أي ظهوره على دائرة الافق اه وناقشه العصام بما لا يظهر قال بعضهم والظاهر ان الاضافة لأدنى ملاسة ليست على معنى حرف فمكر الليل ليس (١٠) منها لانه على معنى حرف الصحة كونه على معنى في على سبيل الحقيقة بخلاف الاضافة في كوكب الخرقاء فانه لا

ويحقق مسائله ويحرر دلائله

قريئة او مكينة في الالفاظ ويحل تخيل وما قيل انه ترشيح للمكينة فسو او فيه مجاز عقلي حيث اسند الحل إلى ضمير الشرح وحقه ان يسند للفاعل لان الشرح آلة في الحل (قوله وبين مراده) أي المراد منه أوفيه فهو من قبيل الحذف والايصال او مراد مؤلفه فهو مجاز حذفي ويحتمل الاستعارة المكينة في الضمير وإثبات المراد بالتخييل وعطفه على ما قبله من قبيل عطف اللازم لان حل الالفاظ يلزمه بيان المراد في الجملة وهو المراد باللزوم في امثاله باللزوم العقلي وهو عدم الانفكاك فانه مصطلح الميزان المقام هنا خطابي ينزل على اصطلاح البيانين فلا يرد ما قبل انه من عطف الامر من الذين بينهم عموم وخصوص من جهة على الآخر لان حل الالفاظ قد لا يتبين بجرده المراد وتبين المراد قد يكون بدون حل الالفاظ كأن يقتصر على نحو والمراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أي يذكرها على وجه مطابق لواقع وهذا صادق بان يصحها دليل اولو المسئلة كما تطلق على القضية الملفوظة كذلك تطلق على النسبة التامة فان اريد المعنى الاول قدر مضاف أي احكام مسائله (قوله ويحرر دلائله) أي يخلصها عما يخل بوجه الدلالة او يدفع ما يرد عليها من المنوع شبه ذلك التخليص بتخليص الرقبة من الرق بجامع زوال النقص في كل وإثبات صفة السكال استعارة تصريحية تبعية والدلائل جمع دلالة بمعنى الدليل فهو جمع قياسي كما قال في الخلاصة

يصح ان يكون على معنى حرف أصلا على سبيل الحقيقة فلا تنافي بين تصريح السيد بان التي لأدنى ملاسة مجاز لغوي وتصريحه بان الاضافة في مكر الليل مجاز عقلي ويظهر بناء على أنها مجاز لغوي أنها تمثيلية إذ لا حرف حتى تكون تبعية على ما قال ذلك البعض وفيه ان المجاز في ذلك منبئ

على جعل أدنى ملاسة بمنزلة ملاسة تامة سواء كان مجاز لغويا او عقليا ومتى جعل ذلك فلا بد من ملاحظة الحرف إذ هو وبفعائل موجود في تركيب الملاسة التامة المقول منها فالظاهر ان تجري الاستعارة التبعية ايضا بواسطة تشبيه أدنى ملاسة بالملاسة التامة التي هي الاختصاص وكون المعنى الحقيقي ليس على معنى في حرف لا يقتضي ذلك والحاصل ان كل اضافة ليست على معنى اللام وجعلت على معناها مجازا بان كانت على معنى في حقيقة كمكر الليل او من كيا أرض ابلعي ماءك فهي مجاز عقلي في الاسناد الاضافي باتفاق السعد والسيد وجوز السعد كونها تمثيلية في التركيب الاضافي او تبعية في اللام ولم يخالفه السيد فان لم توجد الملاسة فاختلفا فيها فقال السعد مجاز عقلي وقال السيد لغوي ويظهر ان السعد لا يمنع المجاز اللغوي ايضا إذا عرفت هذا فيظهر ان قوله مراده اصلها مراده منه فيجري فيه ما مر فيها هو على معنى حرف (قوله بوجه الدلالة) قال العضد وجه الدلالة في المتقدمين هو ما لاجله لزمها النتيجة وهو ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندرج الخصوص في العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف فلذلك نقول العالم مؤلف حكم خاص بالعلم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم ولغيره فياتقى العالم والحادث اه وقال في موضع آخر لا بد في الدليل من مستلزم للطلوب ولا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوت للحكموم عليه ليكون الحاصل خبريا ولذلك وجب فيه المقدمتان لتبيين احدهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت اللزوم اه فليتامل (قوله ثم يشتق من تخليص الخ) لاحاجة اليه كما هو ظاهر

(قوله الشارح على وجه سهل) وسهولة البيان لا تنافي صعوبة المقام في ذاته فلا يشكل صعوبة كثير من مسائله (قوله اما نظر البصير) لا مدخل له في السهولة إلا ان يراد لازمه الغالي وهو التأمل فيتحد مع ما بعده (قول الشارح ابلغ) من البلوغ مصدر بلغ من حدنصر ويحتمل انه من البلاغة من بلغ من حد كرم لا من المبالغة للزوم بناء الفعل من المزيد تدبر (قوله وهي قوله (١١) اى الخ) مراده بيان الثلاثة اولا

إجمالا ولو قال وهو أى المسمى لكان أولى وقوله فالأولى الأولى الأولى الخ ومعنى ذكره الثلاثة فى معناه أنه ضمنه إياها (قوله كون كل الخ) لوجود الوصف بكل واحدة فى ضمن الوصف بالكل وكان القياس الخ فيه انه إشارة إلى ان الاضافة من باب إضافة الصفة للموصوف (قول الشارح لا الاخبار) أى وان حصل به الحمد لأن المقام يقتضى الحل على الاكمل (قوله استحال الاخبار عنه) ولا يمكن ان يكون خبرا عن نفسه لأن التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصد بها المحاكاة عما فى الواقع ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة مالم يقصد بها المحاكاة عن امر واقع لا تجرى فيها التخطئة والتغليط كذا قيل وقد مر ما فيه غناء (قوله وهو العظمة) هو المدلول الحقيقي للنون * فان قيل اللازم لا يدل على المزوم لجواز كونه اعم * قلنا للزوم والمراد للبيانين هو العرفى او الغالب والذى لقرينة

على وجه سهل للبديئين حسن الناظرين نفع الله به آمين قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) (نحمدك اللهم) أى نصفك بجميع صفاتك يا الله إذا الحمد كما قال الزمخشري فى الفائق الوصف بالجمل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها ابلغ فى التعظيم المراد بما ذكر اذا المراد به إجماد الحمد لا الاخبار سيوجد وكذا قوله نصلى ونضرع المراد به إجماد الصلاة والضراعة لا الاخبار بانهما سيوجدان وأتى بنون العظمة

وهو بفعل اجمع فعاله هو وقيل جمع دليل على غير قياس قال المحلى يحتمل انه اراد بتحرير دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهى قائمة كما اشار اليه المصنف فى آخر الكتاب بقوله فما ذكرنا الادلة فى بعض الاحايين ويحتمل انه اراد بذلك ذكر ادلة مسائله محررة واعم من تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكره ادلة بقية مسائله محررة اه فالمعنى على الاول تحرير الدلائل المذكورة فى وعلى الثانى تحرير دلائل ما ذكر فيه من المسائل وعلى الثالث تحرير دلائل تتعلق به اما بانها فيه او انها دلائل ما فيه من المسائل ومنشا هذه الاحتمالات اضافة دلائل الى الكتاب وعطف هذه الصفات بعضها على بعض للإشارة إلى ان كل صفة تامة مستقلة بنفسها وان الموصوف عريق فى كل واحد منها كما قال الشاعر إلى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتبية فى المزدهم

(قوله على وجه) تنازعه كل من محل وما عطف عليه (قوله سهل للبديئين) لا يشكل ذلك بصعوبة كثير من مسائله على كثير من فحول العلماء لأن المراد سهولته بالنسبة الى غيره من الشروح لزيادة تحريره وقد يقال ان سهوم البيان لا تنافى غموض المطالب فى ذاتها والاشكال إنما جاء من الجهة الثانية (قوله حسن للناظرين) أى المتأملين فيه وقيد بالناظرين لأن الشئ قد يحسن فى نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم ما يمنع ادراك الحسن وان كان ذلك غير قادح فى حسن الشئ فى الواقع كما قال الشارح وإذا خفيت عن الغبي فعاذر * ان لا ترائى مقلة عمياء

ففيه إشارة إلى انه بلغ مبلغا من الحسن إلى حد لا يمكن انكاره واحتمال ان حسنه للناظرين لا يقتضى ان يكون حسنا فى نفسه بعيد عن المقام (قوله بجميع صفاتك) أى على طريق الاجمال لعجز القوى البشرية عن الاحاطة بكلامه تعالى تفصيلا وهذا التفسير ليس مدلول للصيغة وحدها إذ المدلول ثنى عليك فهو ما خرد بمجموعة المقام ولذا عطف بقوله إذا الحمد الخ فقل المعنى اللغوى عن الفائق ثم ذكر المقدمة القائلة وكل من صفاته جميل لا فائدة ان المراد المذكور يحتاج لمعونة فهذا الإنشاء للشأن على الله تعالى بجميع صفاته وهو الأوفق بحال المصنف (قوله بما ذكر) أى قوله نحمدك وقوله اذا المراد به أى بما ذكر وهو استدلال على كون التعظيم مراد بان الجملة قصد بها إجماد الحمد وانشاؤه لا الاخبار بانه سيوجد وفى تصدير المضارع بسين الاستقبال تنبيه على ان نحمدك ونحوه انما يكون اخبارا بالنظر للزمن المستقبل لا الحال فهو اخبار بانه سيقع منه حمد او امانه بجميع الصفات او ببعضها فلا دلالة للكلام عليه فهذا وجه مرجح لاختيار جعل الجملة انشائية وانما تعين الاستقبال هنا فى الجملة المضارعية مع كون المضارع يدل على الحال ايضا لان الحمد فعل لسانى فلا يمكن الاخبار عنه حال المباشرة به فوجب أنه اذا كان اخبارا لا يكون اخبارا عن الحال فهو اما انشاء او خبر عن الاستقبال لكنه على تقدير كونه خبرا عن الاستقبال تفوت النكتة المذكورة ولا يتم هذا فى نصلى ونضرع اذا المقصود بهما الانشاء فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن حمد

او بطريق الادعاء فيدعى هناء مساواة المزوم ويحتمل ان تكون مستعملة فى التعظيم الذى هو المزوم بناء على ان الكناية لفظ استعمل فى غير ما وضع له مع جواز إرادته معه فان قيل الكناية والمجاز من عوارض الكلمة لا الحرف . قلنا المراد بالكلمة عند البيانين ما هو اعم على ان الرضى لا يقول باخراج ذلك عن تعريف الكلمة (قوله لا يقال إظهار العظمة الخ) الاولى التعظيم وبعد ذلك لا حاجة الى جوابه مع

قول الشارح امتثال الخ ويمكن أن يكون هذا اعتراضا على قوله لصحة إرادة المعنى الحقيقي بأنه وجد هنا قرينة مانعة وهو لزوم التزكية تدبر وقوله إظهار العظمة الاولى التعظيم (قوله لا يستعمل بمن) وذلك لأن وضعه الأعم تفضيل الشيء على غيره ومع من والاضافة ذكر المفضل عليه ظاهر ومع اللام هو في حكم المذكر وظاهرا لانه يشار باللام إلى معنى مذكور قبل لفظا او حكما فهي اللام العهدية فتكون إشارة إلى أفعول المذكر معه المفضل عليه كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمرو الافضل أى ذلك الافضل أى الشخص الذى قلنا انه افضل وإذا حصلت الفائدة باحد (١٢) تلك الامور الثلاثة كان ذكر احدا لاخرين لغوا كذا فى الرضى وبه يعلم بطلان ما قيل

لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له يتأهب له للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ما تقدم دون نحمد الله الاخير منه

حاصل كما إذا قيل أنكم مخبر عن التكلم الحاصل بذلك القول لانا تمنعه بناء على ما حققه بعض حواشى شرح الدوائى على التهذيب من ان التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصدها المحاكاة عنها فى الواقع فلا تكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولا جل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما لم يقصدها المحاكاة عن امر واقع لا تجرى فيها التخطنة والتغليط وقال ميرزا هدى فى حواشى ذلك الشرح المحسكى عنه هو مصداق القضية ومصادقها يلزم أن يتقدم عليها فلا يتصور ان يكون نفسها وما ذكره الشارح إلى قوله وأتى بنون العظمة توجيهه لا اختبار كون الجملة إنشائية لما ذكر ولما فيه من تناسق الجمل فى العطف فالجمل الثلاثة من قبل عطف الانشاء على الانشاء تأمل (قوله لاظهار ملزومها) أى العظمة وذلك الملزوم تعظيم الله له كما قال الذى هو نعمة الخ وعلة الاظهار امتثال قوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وخلاصته أنه إنما عدل عن المضارع المبدوء بالهمزة الدالة على المتكلم وحده إلى النون التى للجماعة او المتكلم المعظم نفسه لهذه النكتة وإنما لم يجعل النون مستعملة فى الجماعة لانه جرى على ان الجملة إنشائية والشخص إنما ينشئ فعل نفسه ولا يحتاج فى ذلك لمشاركة نعم على تقدير الخبرة هى صالحة لذلك وتكون إخبارا عنه وعن لسان غيره وقد تصحح الانشائية أيضا بتخييل أنه ينشئ الحمد بلسانه وبجميع جوارحه فتنزل منزلة حامدين لكنه وجه مبنى على التخييل فلذا لم يرجع عليه الشارح وجعل النون هنا للعظم نفسه استعمال كثنائى فان النون مستعملة فى العظمة لينتقل الذهن منها إلى ملزومها الذى هو التعظيم كذا فى شيخ الاسلام والمشهور انها استعمال اللفظ فى لازم معناه لافى ملزومه فان اللازم لا يدل على ملزومه بجواز كونه اعم وإنما الملزوم يدل على لازمه دلالة الالتزام وقد يجاب بأن الملزوم هنا لازم أيضا إذ مراد البيانين اللزوم ولو باعتبار العرف او الغلبة او القرينة او الادعاء فيدعى هنا مساواة اللزوم والاعتراض مبنى على اصطلاح المناطقة وإنما كان هذا معنى كناية لانه يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي بان يراد العظمة والتعظيم معا ولا يقال أن فى إظهار ذلك تزكية للنفس وهو منهى عنه بقوله تعالى فلا تزكوا أنفسكم لانا نقول التزكية المنهى عنها ما كانت على وجه الرياء والسمعة والفخر لا ما كانت بنحو تعريف مقامه فى العلم ليقصود بفتح به الناس وما نحن فيه من هذا القبيل وما قاله الكمال ان خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع والانكسار وليس مقام تعرض لعظمة العبد فندفع بأنه لا مانع من ملاحظة الامرين معا فتجعل هذه النعمة نصب عينيه مع اعترافه لربه بالخضوع فالمراد بالتحديث بالنعمة هنا الاعتراف بين يدي الحق بها فتكون من باب الشكر أيضا وبه يندفع ما يقال أيضا أن العبد مأمور بالتحدث بالنعمة مع غير الله لا مع الله تعالى والخطاب هنا معه سبحانه (قوله الاخير منه) افعول

أن آل جنسية لا معرفة لانه لا وجه لدخولها فيه (قوله بأن آل زائدة) كما فى قوله ورثت مهلا والخير منه زهير العم دخر الذاخرية (قوله كما قيل مثل ذلك) وقيل فى البيت انها من التبعيضية أى لست من بينهم (قوله وفى التأويل الاول نظر) قد عرفت ان فى الثانى ايضا نظرا (قوله فيؤدى ذلك الخ) قيل يدفع بأنه نكرة معنى فلا ينافى إجراؤه مجرى المعرفة نظرا إلى اللفظ ولا يخفى ان المقصود من الوصف لا يحصل حينئذ نعم جواز بعضهم الوصف بالنكرة ويحصل المقصود بجموع الامرين لكن هذا شيء آخر (قوله حالا) فيه أنه لم يوجد شرط مجبى الحال من المضاف اليه وقيل هو بدل وفيه ان بدلية المشتق قليلة وبالجملة فالاولى من هذا كله ان افعول هنا ليس للتفضيل بل هو بمعنى متجاوز فمن ليست تفضيلية بل هى كالتى فى

قولك بنت من زيدوا انفصلت منه تلمت بأفعول المستعمل بمعنى متجاوز بلا تفضيل وجاز ذلك لان من التفضيلية تتعلق بأفعول التفضيل بقريب من هذا المعنى ألا ترى أنك إذا قلت زيد أفضل من عمرو فمعناه زيد متجاوز فى الفضل عن مرتبة عمرو فمن فيما نحن فيه كالتفضيلية لافى معنى التفضيل ومنه قول امير المؤمنين على رضى الله عنه ولهى بما تعدك من نزول البلاء بجسمك والنقص فى قوتك اصدق واوفى من أن تكذبك أو تفرك أى هى متجاوزة من فرط صدقها عن الكذب كذا فى الرضى ويؤيده أن أصل الاختصار كاف فى أن يسأل عن علة العدول عنه ولا يتوقف نكبة العدول على وجود الاختصار فى المعدول عنه كما يفيد صيغة التفضيل فتدبر

(قوله قلت ولعل السراخ) هذا توجيه آخر لا وجه لجعله سر التوجيه الشارح (قول الشارح إذ القصد بها) أي الغرض منها التناء وإن كانت خبرية (قوله مع لام الله) التي هي للملك لا دلالة لها على الجميع أو البعض إذ مدلولها اختصاص شيء ما أو ملكه بالمجرور فالأولى حينئذ أن يقول قوله مالك لجميع الخ (قوله من الخلق) قيد بذلك مراعاة لأصل تلك الجملة فإن أصلها كما قال (١٣) الخ مخشى وغيره نحمد الله حمدًا قال الخ مخشى

ولذلك قيل إياك أعبد الخ فانه بيان لحمد فاقم المصدر مقام الفعل مضافًا إلى المفعول وعدل به إلى الرفع للدلالة على الثبات والدوام والدليل على ذلك الأصل هو أن الأصل في نسبة المصدر إلى الفاعل هو الجملة الفعلية ووجه ذلك أنه لا يصح مع القول بتناول الحمد لتقديم أن يكون إياك أعبد بيانًا له ولأن أصل المفعول سده مسد الفعل فلي تأمل (قول الشارح لا الإعلام بذلك) أي الذي هو فائدة الخبر يعني أنه ليس المراد الإعلام بمضمون الخبر بناءً على أنه معلوم ثابت إذ لا منهم سواء إلا أنه بوسط أو من غير وسط فيكون الأخبار حينئذ كقولك السماء فوقنا لو فرض أن هناك مخبر قصد إخباره بل الغرض من هذه الجملة التناء على الله فانه كثيرًا ما تورد الجملة الخبرية لأغراض سوى إفادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب أني وضعته أنثى أظهر التحسر فالجملة مستعملة في معناها الخبري لكن لا للإعلام بل للتحسر (١) فإن أظهر خلاف ما يرجه يلزمه التحسر فهي

للتلذذ بخطاب الله وندائه وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد إذ القصد بها التناء على الله تعالى بأنه مالك لجميع الحمد من الخلق

التفضيل المعروف بأل كالمضاف لا يستعمل بمن فيؤول ذلك بأن أل زائدة أو جنسية وقد تقرر أن مدخولها في حكم النكرة أو بان من متعلقة باخصر مقدر مدلول عليه بالمذكور كما قيل في قوله ولست بالأكثر منهم حصا وإنما العزة للكاثر

كذا في شيخ الإسلام ونظر في التأويل الأول بصيرورة مدخول أل نكرة فيلزم نعت نحمد الله وهو معرفة لأن المراد لفظه بالنكرة وذلك ممنوع (ويمكن أن يجاب) بجعله بدلًا أو منصوبًا على الحالية قيل وهل يرد مثل ذلك على أنها جنسية لأن مدخولها في حكم النكرة الذي يظهر أنه لا يرد وأن المراد من قولهم مدخول أل الجنسية في حكم النكرة أنه يصح أجرؤه مجراها نظرًا إلى المعنى فلا ينافي صحة أجرائه مجرى المعرفة نظرًا إلى اللفظ أقول ولا يخفى ما في ذلك كله من التكلف فالأحسن القول أنها متعلقة بمحذوف فإن جعلها جنسية معارض بقول الجامي في شرح الكافية أن اللام في أفعل التفضيل لا تكون إلا للعهد وعلل ذلك بأنه يشار باللام إلى معين بتعيين المفضل مذكور قبله لفظًا وحكمًا كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمرًا والأفضل أي الشخص الذي قلنا أنه أفضل من زيد (قوله للتلذذ) بخطاب الله وندائه الخطاب بالكاف والنداء بالميم لأن أصله بالله حذفت يا وعوض عنها الميم ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وشدت لتكون على حرفين كالمعوض عنه وقد يقال فيه لاهم بحذف ال هـ مذهب سيويه والبصريين وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا الله أنا بخير أي أقصدنا ثم حذف للاختصار وكثرة الاستعمال وهناك مذهب ثالث وهو أن الميم زائدة للتخيم والتعظيم لدلالة على معنى الجمع كما زيدت في زرقم لشدة الزرقه وإينم في ابن قال ابن السيد وهو غير خارج عن مذهب سيويه لأنه لا يمنع أن تكون للتعظيم وإن كانت دعوى ضاع حرف النداء فإن التناء في قولنا تالله بدل من الباء وفيها معنى التعجب قال الكمال ويصح توجيه الخطاب أيضًا بما في الخطاب والنداء من الأشعار بأن حمده واقع على وجه الاحسان المفسر بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام أن تعبد الله كأنك تراه لأن كلام الخطاب والنداء دال على الحضور (قوله إذ القصد) أي بالصيغة الشائعة وهذا تعليل لما تضمنه قوله الصيغة الشائعة للحمد من أن صيغة الحمد لله لا نشاء الحداد لأنشاء التناء على الله بأنه مالك لجميع الحداد وقوله لأنه تعالى الخ تعليل للعدول عن تلك الصيغة إلى ما قاله (قوله مالك لجميع الحمد الخ) يفيد أن لام الله للملك ومثله ما إذا جعلت للاختصاص وأن أل استغراقية أو جنسية وإنما قال من الخلق لاخراج الحمد القديم لأنه صفة من صفاته تعالى إذ مر جمعه لصفة الكلام النفسي باعتبار تعلقه بالتناء وصفاته تعالى لا تنصف بالملكوكة للإيهام اللفظي وإن كانت اللام التي للملك معناها الارتباط على ما نقله أبو الفتح في حواشي الحنفية وهذا معنى صحيح إذ الصفة مرتبطة بموصوفها ولو جعلت لام الله للاختصاص لدخل الحمد القديم أيضًا ويستغنى عن قوله من الخلق وقال بعض من كتب ويمكن أن يقال إنما اقتصر على ما ذكره إذ ليس غرضه إلا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية فلا يضر خروج ثنائته تعالى على نفسه وأقول هذا انما يتم أن لو كان الغرض انشاء مضمونها وهو لا يصح كما بينوه وإنما المقصود انشاء التناء بمضمونها وهو حاصل على تقدير شمول الحمد القديم أيضًا فتدبر وتقيدهم إفادة أل الجنسية للاختصاص بجعل لام الله للملك غير مسلم بل

باعتبار مفهومها محتملة للصدق والكذب وإن لم تحتمل باعتبار الغرض منها فهي خبرية لا انشائية إذ مدار الخبر والانشاء على مفهوم (١) قوله بل للتحسر أي بل لغرض التحسر ونحوه من المعاني الانشائية بدون استعمال فيه بل يراد بطريق الكناية فيما فيه علاقة بالكناية التي هي الزوم الخاص أو بطريق التعريض في غيره كافي الانبائي على بيانية الصبان

لا الاعلام بذلك الذي هو من جملة الاصل في القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه إلى ما قاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلية كما تقدم

هي وحدها مفيدة له فنقول كلما كان لام الملك كافي في الدلالة على الاختصاص فالبناء على دلالة بجموع اللامين غير صحيح لكن المقدم حتى فكذلك التالي ولعله مبني على ان لام الملك يدل على معناه بمجرد انضمامه إلى مجروره فمعناه اختصاص شيء بمجروره لا اختصاص حمد معين بكون كل حمد أو جنس الحمد أو الحمد المعبود بمجروره فان تلك الدلالة انما هي بمجموع اللامين ولا يخفى أنه على هذا الاحتمال لا خصوصية لتقييد افادة لام الملك الاختصاص بانضمام آل الجنسية بل يجري هذا في الاستغراق والعهد أيضا لان الافادة المذكورة متوقفة على ضمنية اللام على سائر احتمالاتها فالقصر قصور لا يقال اختصاص شيء ما بمجروره معنى كلي وقد صرحوا بأن معنى الحرف جزئي لا نافعول مرادهم ما هو أعم من الجزئي الحقيقي والاضافي كما صرح بذلك بعض المحققين قال وإلا فالابتداء المستفاد من قولنا سرت من البصرة إلى الكوفة ليس جزئيا حقيقة أيضا إذ ذلك الابتداء يحتمل وجوها لا تخصي مثل الابتداء راجلا أو راكبا أو منفردا أو مع جماعة إلى غير ذلك من الاحتمالات فلهذا كلما أفرد ينطبق عليها ذلك الابتداء المستفاد من الحروف ولا شك أن اختصاص شيء ما بالله تعالى جزئي اضافي بالنسبة إلى اختصاص شيء ما بشيء ولو سلم أن الحروف موضوعة لمعان جزئية حقيقة فالدلالة على المعنى أعم من الفهم الاجمالي والتفصيلي على ما صرح به أبو الفتح في حواشيه على شرح التهذيب للجلال الدواني ولا شك أن لام الملك بمجرد انضمامه إلى المجرور يفهم منه معناه ولو اجمالا فيكون دالا عليه (قوله لا الاعلام بذلك) عطف على قوله الثناء والمشار إليه قوله انه مالك الخ وفيه إيما إلى أن جملة الحمد لله اذا كانت خبرية لا تقيده الحمد وهو خلاف المختار لان الخبر بأن الله تعالى مالك أو مختص بالحمد حامد قال بعض وما أشار إليه الشارح من أن الخبر بالحمد ليس بحامد هو الذي أقول به اه والذي أقول به أنا انه لا عبرة بقوله المخالف لما كاد يصير اجماعا بين العلماء ان جملة الحمد لسواء كانت اسمية أو فعلية خبرية أو انشائية مفيدة للحمد ضمتا وقال بعض آخر لا نسلم أن في هذا النبي إشارة إلى ما ذكر لان مقصود الشارح ليس إلا بيان ما يقصد بالجملة الاسمية في مقام الحمد من انشاء الثناء بها وإن حصل بها الثناء على تقدير كونها خبرية أيضا فجعل الشارح تلك الجملة انشائية ليوافق الواقع من الجامد لا لتوقف حصول الحمد على كونها انشائية فتأمل اه وكل هذا بعيد عن مذاق عبارة الشارح بل مقصود ما قاله علماء المعاني من أن قصد الخبر بخبره اما اعلام المخاطب بمضمون الخبر وهو الاصل أو اعلامه بأن الخبر عالم بذلك المضمون كقولك لمن يحفظ القرآن انت تحفظ القرآن والاول مسمى فائدة الخبر والثاني مسمى لازما إذ اعلام المخاطب بان الخبر عالم بمضمون الخبر لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وهو انما الذي ينفك قصده وقد قال في المطول عند قول التلخيص لا شك أن قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم أو كونه عالما به أي من يكون بصدد الاخبار والاعلام لا من يتلفظ بالجملة الخبرية فان كثيرا ما تورد الجملة الخبرية لا غرض آخر سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها أنثى اظهارا للتحسر وقوله تعالى حكاية عن زكريا رب اني وهن العظم مني اظهارا للضعف والتخضع الخ قال العلامة السبكي كوتى وقوله كثيرا ما تورد الجملة الخبرية أي مرادها معناه هو ليس انشاء حتى لا يصلح شاهدا اه وقد سبق لك ايضا نحوه وحيث قد فراد الشارح ان هذه الجملة على تقدير كونها خبرية تكون خارجة عن الاصل في الاخبار من الاعلام فالمتكلم بها لا يقال له معلم بالخبر وانما يقال له مخبر تأمل (قوله الى ما قاله) متعلق بقوله عدل وقوله لانه أي ما قاله المصنف وهو نحمدك ثناء بجميع الصفات حيث قال الشارح في تفسيره أي نصفك بجميع صفاتك وقوله بطريق الابلية كما أشار لذلك بقوله له ورعاية جميعها أبلغ فأبلغ في كلامه

الجملة قراد الشارح أن هذه الجملة على تقدير كونها خبرية خارجة عن الاصل في الخبر من الاعلام بمضمونه فالتكلم بها يقال له مخبر لا معلم (قوله قلت وما أشار له الخ) لا وجه له لمخالفته ما كاد أن يكون اجماعا مع ثبوت استعمال الخبر لغرض آخر كما تقدم ويسمى لازم الفائدة اذ اعلام المخاطب بأن الخبر عالم لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذي ينفك قصده (قوله احتمل) ارادة الكل فرض الكلام عدم مراعاة الابلية فكيف يراد الكل فالأولى أن يقال ابقاء رعاية الابلية صادق بارادة الثناء ببعض الصفات وانشاء على وجه الاطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات و ببعضها وبعد ذلك فالاعتراض مبني على جعل بأن تفسير عدم المراعاة وهو غير متعين فيجوز أن يكون تقييدا قيد به لانه محل التوهم ويمكن تاويل عبارة المحشى فترجع لما قلنا لكن مع تسكف زائد تأمل

(قول الشارح فذلك البعض أعم) لان المراد به لا بعينه وترك البعض المعين مع صدق عدم مراعاة الجميع به لعدم داعي في المقام للتعين وعدم اشعار الصيغة به (قول الشارح لصدقه هما) أي وحدها وبغيرها الكثير أي وحده إذ لو أريد الصدق بمجموعهما لم يحتج للوصف بالكثرة إذ هي مع الغير أولى منها فقط كثر الغير أو قل وترك الصدق بالغير القليل لصرف المقام عنه (قول الشارح في الجملة) وهو ما إذا صدق بها وحدها لا بغيرها القليل ولذا قيد بالكثير فلا يقال إن تلك الواحدة عظيمة أو الشاء بالعظيم قطعاً بل بلغ من الشاء بما يحتمله والقيل (قول الشارح من الشاء به) أي بذلك البعض وإن أريد به المعين لالف النفس للمعين فهو أمكن من غير المعين الذي هو مثله فلا ينافي أن الشاء بالجمع أمكن لانه لا حاجة فيه إلى التعين فتأمل (قوله وقديقال الخ) سياقه على وجه الاعتراض لا يناسب إذ الشارح معترض بذلك وإنما مراد بيان وجه تميزه بتلك مع أنه لا يرجحها (قوله وفيه نفاًر) قيل وجهه أن الفعلية (١٥) لا تقيد التجدد على وجه الاستمرار إلا عند احتفاف القرائن بها وهذا

وهذا بواحدة منها وإن لم تراعى الابلغية هناك بأن يراد الشاء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير فالثناء به بلغ من الشاء بها في الجملة أيضاً نعم الشاء بها من حيث تفصيلها أوقع في النفس من الشاء به (على نعم) جمع نعمة

من المبالغة أي أزيد في المعنى كما يدل عليه كلامه وأما كونها أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات كما بيناه سابقاً (قوله وهذا) أي الحمد لله بواحدة منها أي ثناء بصفة واحدة من الصفات وتلك الواحدة هي مالكية جميع الحمد واعتراضه السكال بما ملخصه أن معنى الجملة الاسمية كل حمد مستحق له تعالى أو يختص به وهذا وإن كان ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الشاء عليه بجميع صفاته أجمالاً لأن كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فرعاية الابلغية التي أشار إليها الشارح حاصلة في الجملة الاسمية على وجه اظهر ولا يدعى أن الافتتاح بما سوى ما افتتح به كتاب الله أبلغ من الافتتاح به إلا من ذهل عن منافاة ذلك للادب مع الكتاب العزيز وأطال المحشى في رده تركناه لما في أكثره من التكلف والتحامل (قوله وإن لم تراعى الخ) عطف على محذوف تقديره هذا روعيت الابلغية ولفظ هناك إشارة لقوله نحمدك اللهم (قوله بأن يراد الشاء ببعض الصفات) اعترض بأن انتفاء رعاية الابلغية صادق بإرادة الشاء ببعض الصفات والثناء على وجه الاطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات وببعضها فلو حذف الشارح قيد البعض لكان أخصر والبق بمقام ترجيح الفعلية واجاب المحشى بما حاصله أن الاعتراض مبنى على أن قوله بأن تفسير لقوله وإن لم تراعى الابلغية وهو غير متعين بل يجوز أن يكون تقييداً له والمعنى وإن انتفت مراعاة الابلغية بسبب أن يراد الشاء ببعضها وبالسكال بخلاف إرادة البعض فإنه محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك وبأنه يجوز أن يكون لفظه بأن للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخى الشافعية الرافعى والنووى في كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما فتابعهما الشارح في ذلك (قوله فذلك البعض) أي من حيث إبهامه أعم مطلقاً من هذه الواحدة لصدقه بها وحدها أو مع غيرها وبغيرها مطلقاً قليلاً أو كثيراً وإنما اقتصر الشارح على الكثير لانه أدخل في الابلغية وقوله فالثناء به أي بذلك البعض أبلغ من الشاء بها أي من تلك الواحدة وقوله في الجملة أي في بعض التقادير لا كلها إذ على تقدير إرادة تلك الواحدة فهو موجود المساواة لا الابلغية وقوله أيضاً أي كما أن الشاء بجميع الصفات أبلغ وقوله نعم استدراك على قوله أبلغ دفع به توهم أرجحية الشاء به على الشاء بها من كل وجه وقوله من حيث تفصيلها أي تعيينها بالعبارة والحقيقة لتعليل الاوقعية وقوله أوقع في النفس أي أمكن فيها

احتفاف القرائن بها وهذا أيضاً إذا كانت خبرية لا انشائية وإلا فلا تقيد إلا التجدد بمعنى الوجود بعد عدم وفيه أن افادة الاسمية الدوام كذلك إذ وضعها لافادة الثبوت فقط وإذا كانت انشائية أفادت الوجود بعد عدم أيضاً فان كان المراد تخييل ذلك فهو حاصل في الفعلية دون الاسمية فتدبر هذا وقد اعترض السكال الشارح بأن الاسمية وإن كان الحمد فيها بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الشاء عليه بجميع صفاته لأن كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فوجه أبلغية الفعلية حاصل فيها ولا يدعى أبلغية غير ما افتتح الله به كتابه عليه إلا من ذهل عن منافاة ذلك للادب اه وفيه أنه مازال الخمد في

الاسمية بصفة واحدة هي اختصاصه بكل حمد إذ الكلام في مفهوم الجملة ولا شك أنها لا تقيد أكثر من ذلك وابلغية غير ما في القرآن على ما في القرآن عند الاتيان به في مقام ذلك الغير لا ينافي اابلغية ما في القرآن في مقامه هو وقد أطال المحشى الكلام فيه فراجعه تستفد (قوله الذي هو من أفعاله تعالى) لأن الحمد إنما يكون على الفعل الاختياري كما صرح به السعدى حاشية الكشف وإن كان قول الزمخشري في الكشف الحد والمحد اخوان يفيد خلافه بناء على ظاهره وكذلك كلام الفائق فالحمد على ذات الله وصفاته باعتبار أن لها دخلاً في الأفعال الاختيارية قيل أو إن المراد بالفعل الاختياري المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أو لا وفيه أنه حينئذ يدخل الممدح (إلا باعتبار الخ) فهو حينئذ بمنزلة الفعل للملاحظة فيه (له حاجب عظيم) يجوز عكس ما قال في المحلين لانه لا يحتاج فيما يشين إلا إلى حاجب حقير بخلاف ما يزين فلا يمنعه عنه إلا حاجب

عظيم للتكثير المراد به بالنسبة للنال للبالغ في الكثرة لاستفادتها من جمع الكثرة تدبر (قوله صير المراد منها الكثرة) أى وتوينا للبالغ في الكثرة كتوين نعم فقول الشارح التكثير أى المبالغة فيه لحصول أصله من الصيغة (قول الشارح صلة نحمد) أى متعلقة باعتبار الإثبات فإن القيد المذكور بعد الجمل قد يكون قيداً للسند كما في ضربت زيدا بالسوط وقد يكون قيداً لثبوته كما في ضربت زيدا قائماً وقد يكون قيداً لإثباته كما فيما نحن فيه فكانه قيل أثبت هذا الحمد أعنى نحمدك الخ على مقابلة الانعامات أى في مقابلتها كما صرح به الشارح فقول له أى في مقابلتها (١٦) بيان لمعنى كونه صلة للمقابلة ظرف اعتبارى فلا يرد فيه انها علة باعثة على الحمد

لا علة لثبوته وسوء الأدب إنما هو في الثانية دون الأولى وكونها صلة على كلام المعترض هو بمعنى ما قدمناه فهو موافق للشارح إلا أن تعليقه بسوء الأدب ممنوع فالأولى أن يعمل بما مر والمحشى فهم من كلام المعترض خلاف مراده وهو أن إطلاق التعليل سواء للإثبات أو الثبوت سوء أدب فدفعه يمنع أن العمل يفيد الحصر ولا يتوهم أحد الحصر حتى يورد ويدفع (قوله إشارة الخ) حيث لم يقل الحمد للنعيم مع أن ظاهر العبارة الحمد على الانعام فلا بد للعدول من نكتة فاندفع ما قيل أنه لا مشتق هنا حتى يفيد التعليق به العلية (قوله بما فيه تعسف) حاصله أن قول الشارح لا مطلقاً معناه أنه لم يجعل كل حده مطلقاً بل جعل بعضه على النعم لا تعسف فيه (قول الشارح أى في مقابلتها) أشار به إلى بيان معنى الصلة وأنه متعلق بالإثبات كما مر فهذا

بمعنى إنعام والتكثير والتعظيم أى انعامات كثيرة عظيمة منها الإلهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه وعلى صلة نحمد وإنما حمد

لألفها الشيء المعين وقوله من الثناء به أى بذلك البعض لعدم تعيينه بالعبارة وإن قصد به معين وقد يقال الثناء بها وإن كان أو وقع من حيث التعيين فالثناء به أبلغ لشموله لها ولغيرها الكثير ومن باب أولى الثناء به مع مراعاة جميع الصفات قال البعض وقد يدرجه أيضاً اختيار المصنف الثناء بالجمله الفعلية بقصد الموافقة بين الحمد والمحمود عليه أى كأن نعمه تعالى لا تزال تتجدد وتزاد وتبعد وقت محمده بمحامد لا تزال تتجدد (قوله بمعنى إنعام) وجه الحمل على ذلك وإن كان المتبادر من الجمع حمل النعم على المنعم به الذى هو أثر المعنى المصدرى لأن المصدر لا يجمع إلا إذا أريد به الأنواع لأن الحمد وإن وقع في مقابلة الأثر فليس المراد به إلا الأصل إذ المحمود عليه لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً كما صرح به غيره وأحد من المحققين فالحمد على ذات الله تعالى وصفاته كلها باعتبار أن لها دخلاً في تحقق أفعال اختيارية ولو بوجه ما على ما هو الشائع وأن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب للفعل المختار سواء كان مختاراً فيه أولاً أو أن الحمد عليها مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى أن يعثبك ربك مقاماً محموداً ثم المراد بالفعل الاختيارى المعنى العرفى فيشمل الأخلاق النفسانية كالعلم والحلم ونحو ذلك (فإن قلت) قول التفتازانى في المطول أن الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلاً (فالجواب) أن الأثر الناشئ عن الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمل عليه لكن لا بد أنه بل من حيث حصوله وصدوره عنه وحينئذ فالمحمود عليه الفعل أو ما هو بمنزلة الفعل مما لو حظ فيه الفعل فلا منافاة ويؤيد هذا الحمل تصريحه في حاشية الكشف بأن المحمود عليه لا بد وأن يكون فعلاً اختيارياً (قوله للتكثير والتعظيم) أى للامر من معاً فإن التووين قد يكون لكل واحد منهما على حدته وقد يكون لهما معاً كما هنا وكما في قوله تعالى وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك أى ذو عدد كثير وآيات عظام (قوله أى انعامات كثيرة عظيمة) هـ أو رده عليه أن النعم جمع كثره والانعامات جمع قلته لأن جموع السلامة للذكور وألانات القلة فكيف فسرناها هـ وأجيب بأن الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرفه إلى الكثرة (قوله منها الإلهام الخ) خص هاتين النعمتين بالذكر لما سبهما للقيام (قوله وعلى صلة نحمد) أى متعلقة به ولا ينافيه جعل بعضهم لها تعليلية وذكره مع كمال وضوحه توطئة لما بعده وقال ابن قاسم أنه يحتمل تعلل على الحمد في قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهم إذ احتز عنه اهـ ويرد عليه أن جعل يؤذن بالحمد الخ صفة للنعم فلو جعل الجار متعلقاً بالحمد يلزم أن يكون الموصوف جزءاً من صفته وامتناعه بنهى اللهم إلا أن يقال هذا مبنى على أن لا تكون الجملة صفة للنعم ولا يخفى أنه حينئذ لا تنظم الجملة لأن اعنى جملة حمدك اللهم وجملة يؤذن الحمد

وجه زيادته ومقاله المحشى لا يفيد بيان وجهها وإن كان توجيهه شيخه لا ينفع (قوله لو قوعه) واجبالان المخاطب به واحد لا زدياها لا بعينه فهو من حيث تعيينه غير واجب فإن وقع تبين أنه الواجب وسياق في الشارح عند قوله شكر المنعم واجب ما يؤخذ منه ذلك (قوله وليس المعنى الخ) والا لاستغرق جميع أوقاته في أداء ذلك الواجب ولم تف طاقته به إذ نعمه تعالى متوالية سيما على القول بتجدد الاعراض فإنه أنعم بالوجود المتجدد وفيه أن هذا إنما يرد لو كان الواجب الحمد باللسان لكن الواجب الشكر ولا مانع من أن يعتقد أنه سبحانه مول للنعم

وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كذا قيل وفيه ان الكلام على تقدير وجوب الحمد المنطوق كما أشار له شيخ الاسلام (قول الشارح بما هو شأنها) فشانها في نفسها ان الحمد عليها يؤذن بزيادتها فحمد المصنف كذلك ثم ان الاصل في القيد ان لا يذكر لبيان الواقع فاللائق ان يكون ذكره لفائدة بينهما الشارح وحاصلها ان حمدي من جملة الحمد المستلزم للزيادة وقد اتيت به اداما ماهر واجب فجاء واجب آخر فان اتيت به جاء آخر وهكذا فلا أقدر على الوفاء هذا هو اللائق بقوله بما هو من شأنها فقول الشارح (١٧) فيقتضيان الحمد اى وجوده بناء على

ان الايتان بالاول لمجرد استعمال الطلب والخروج من الواجب فكأنه قال احمد على النعم لان الحمد عليها واجب ومتى كان هذا هو الغرض فلا أقدر على اداء الواجب اذ كل حمد يستلزم نعمة فاحمد عليها للخروج من الواجب فاندفع ما قيل يمكن ان يوجد النعمة ولا يوجد الحمد فتدبر حق التدبر لتدفع شكوك الناظرين فظاهر ان قوله وهو ما من جملة النعم غير كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد الخ اذ معناه يستلزم ذلك لاني غاية فكاكته قال نعمه على نعم لا تقدر ان نني بما يتعلق بالحمد عليها (قوله لا مطلق الحمد) فيه نظراذ مطلق الحمد يؤذن بالزيادة بالطريق الذي في الشارح واما قيدها لكون كلام المصنف فيها الا ان يقال الزيادة لا الى غاية كما بينا (قوله ليقيد به تقدم النعم الخ) لا وجه له اذ يمكن ان الحمد على نعم مستحصل فانه لا دليل على ان النعم لا بد ان تكون حاصلة وبه

على النعم اى في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب ووصف النعم بما هو شأنها بقوله بازديادها وقول النجاري ان على ليست تعليلية لما فيه من سو الادب مردود بان هذه علة باعثة على الحمد كما أسلفناه والبعض قال في جوابه انه لا يلزم من تعليل حصول الشيء بعلة قصر حصوله على تلك العلة لجواز ان يكون للشيء اسباب كثيرة وهو كلام لا معنى له (قوله على النعم) لم يقل على الانعامات مع انها المرادة كما أسلفه مجازاة لكلام المصنف (قوله اى في مقابلتها) أشار به الى ان المحمود عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله لا مطلقا) استشكل بان المصنف على الحمد اولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا في مقابلة نعمة وحيث يكون قد حمد حمدا مطلقا ايضا ففيه تنبيه على الاستحقاق الذاتي اشار لمثل ذلك التفاضل في شرح قول التلخيص الحمد لله على ما انعم قال سم ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا اى مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لان معناه حيث نذانه لما كان الاول اى الحمد على النعم واجبا وكان الواجب اهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غير ما يضاف تمام اه قال شيخنا وما اشار اليه التفاضل وتبعه المستشكل نظريه غير واحد من المحققين كالعصام في اطوله ما وجه منها ان افادة تعليق الحكم بشيء يفيد عليه ذلك الشيء انما هو فيما اذا كان ذلك الشيء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على عليه الذات ولئن سلمت فانما هي اذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما في حمد المصنف وهو تنظير في محله وان تسكت بعضهم الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت ان التحقيق انه ليس في كلام المصنف الحمد المطلق اصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتي وحيث يسقط الاشكال المتقدم اه واقول قد سلف منا ما يؤيد كلام التفاضل ولذا ذكر هنا ايضا ما يندفع به ما وردوه عليه قال العلامة السمرقندي في حاشية المطول وجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي انه لدلالته على جميع الصفات جعل تعليق الحمد به كتعليقه بالمشقة الدال على مشقة جميع الصفات ويكون ذكر الانعام كانه تخصيص بعد التعميم او انه لما كانت ذات الله مستلزما للصفات ومستتعبة لها بنفسها من غير استعانة بالغير يجوز ان يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات ووجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي بهذا المعنى انه لما قصد تعليق الحمد بالانعام فالعبارة الظاهرة الحمد للمنع أو لمن أنعم فاذا عدل إلى تعليقه باسم الذات ثم ذكر الانعام فلا بد له من نكتة اه (قوله لان الاول) اى الحمد في مقابلة النعمة لفظا أو نية وقوله واجب بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه ان يحمد الله عليها وإلا لا تستغرق جميع اوقانه في اداء ذلك الواجب ولم تف طاقتة اذ نعمه تعالى متواليه على العبد لا تنقطع سيما على القول بتجدد الاعراض فانه انعام باستمرار الوجود وقد يجاب بان الشكر لا ينحصر في اللسان بل يعم الجنان والاركان فيمكن استغراق عمره في الشكر بان يعتقد انه سبحانه وتعالى مولى جميع النعم مدعنا بذلك وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كما ان الغفلة في الايمان لا تزيله (قوله والثاني) اى المطلق (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى لا اللفظ

(٣ - عطار - أول)

تعلم ما في كلام المحشى بعد نعم بالنظر لكلام المصنف المحمود عليه النعم الموجودة كما بينا فتدبر (قوله اذما من حمدا الخ) يشمل الحمد الاول في مقابلة الذات وظاهر قوله يجب بانه لا يلزم كون الحامد ملاحظا ذلك انه يصح ملاحظته والحمد عليه وهذا ظاهر في الالهام واما الاقدار فلا يصح الا ان قلنا القدرة سلامة الآلات اما ان قلنا هي العرض المقارن فلا يصح اذ لا يرجد الالتمام الحمد كما هو بين وعلى الاول لا يستلزم الحمد الزيادة

(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أى يعلم بزيادتها لأنه متوقف على الإلهام له والافدار عليه وهما من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضا

وهو المناسب لقوله بما هو من شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء في بقوله رأما ما جوزه الكمال من ابداله بقوله من بما هو شأنها فتمتبه نظر لأنه ان جعل الموصوف النعم التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقتضى أنها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك إلا أن يحجب بحذف المضاف أى بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعل لعظم النعم المذكور اقتضى أن القول المذكور شأن لفظ النعم وفي صحة ذلك نظر اه سم وقد يمنع التكلف بأن حذف المضاف كثير شائع في كلامهم وقوله وفي صحة ذلك نظر أى لان القول المذكور وصف للنعم باعتبار معناها ولم يحكم ببطلانه لجواز أن يكون القول المذكور شأن لفظ النعم باعتبار معناها (قوله يؤذن الحمد عليها) لا يخفى أن الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذى ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام في الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التي بعدها اه سم وكتب الغنيمي أقول لم يظهر لنا وجهه اه قال أبو الحسن السندی ولعل وجهه أن قوله يؤذن الحمد بازديادها كالصرح في أن الحمد عليها اه (قوله أى يعلم) تفسير ليؤذن باعتبار معناه الاصلى لكنه هنا بمعنى يدل دلالة التزمية كما يفيد قوله لانه متوقف الخ إذ المتوقف على شيء مستلزم له فهو دال على ذلك الشيء التزاما فالتجوز في المسند الذى هو يؤذن لا في استاده إلى مرفوعه وقال الكمال يؤذن أى يعلم الحمد عليها الذى هو شكر اما بازديادها لان صدق الوعد في قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم يقتضى كون الشكر ملزوما للازدياد فوجوده يؤذن بوجوده لان اللازم لا يتخلف وما ذكره الشارح توجيه حسن قريب أيضا (قوله بزيادتها) لم يعبر به المصنف مع انه أخصر لمزاوجة قوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب وأصل ازدياد ازتياد أبدلت التاء دالا (قوله وهما من جملة النعم) مجرد هذا كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا حاجة فيه إلى ما بعده إلا أن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على كل الإلهام واقدار حيثئذ قاله سم (قوله فيقتضيان الحمد) أى يستلزمانه واعترضه سم بأنه ان أراد يقتضيان وجود الحمد فممنوع إذ يمكن أن يوجد أولا يوجد الحمد عليهما بأن يحمد الانسان مرة واحدة على النعم فقد وجدا في هذه المرة ولم يوجد حمد عليهما إذ الغرض انه لم يحمد بعد تلك المرة وإن أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلبه من غير وجوده لا يؤذن بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده إذ امثال الطلب غير لازم اللهم إلا أن يحجب بأنه مراعى في الاقتضاء ما هو اللائق بالعبد من امثال الطلب والعمل بمقتضاه اه ولا يخفى صلاحية الجواب على اختيار كل من الشقين ويمكن أن يقال انه يحمد على جميع النعم المقارنة للحمد بحيث يشمل الإلهام والاقدار أيضا فلا يحتاج الحمد آخر ويمكن أن الحمد على جميع النعم الحالية والاستقبالية إذ لا دليل على أن الحمد لا يكون على

بالطريق الذى ذكره الشارح لتحقيق السلامة قبل فان اعتبر السلامة المقارنة فهي لا توجد الا بالتام فتدبر (قول الشارح فيقتضيان الحمد الخ) قيل يمكن أن يحمد على جميع النعم الواصلة والتي ستصل والمقارنة إذ لا دليل على أن الحمد لا يكون على نعمة غير موجودة حيثئذ لا يلزم أن يكون لا غاية يوقف عليها وفيه انه ان أريد ذلك بقطع النظر عن كلام المصنف فلا يضر وإن كان بالنظر له الذى بضده الشارح فممنوع لقوله يؤذن بازديادها إذ الواقع حيثئذ ليس ازديادا بل دخول مالم يوجد في الوجود وذلك أيضا من المحمود عليه فالمراد كما عرفت أن حمدى الذى هو من جملة الحمد المستلزم لا يفي بشكرها الذى هو واجب فان قيل كان يكفي المصنف أن يحمد على ما حصل وما يحصل ومنه الاقدار والالهام ه قلت الواجب ما كان في مقابلة نعمة موجودة كما يدل عليه كلامهم في مسألة شكر المنعم واجب ومراده الاتيان به وبهذا علم وجه قول الشارح عليها بعد قوله يؤذن الحمد إذ الحمد مطلقا وإن استلزم الزيادة إلا أن المراد انى لا أقدر على الوفاء بما هو واجب

وذلك إنما هو الحمد عليها لا على الذات وما قيل إنه أتى به ليصح الاخبار فيه أنه يكفي الربط (١٩) بالضمير بعد قوله (قوله) وبمعنى

الخبر) لا حاجة اليه مع صحة كونه بمعنى الطلب والمعنى استمر ايها المخاطب على ذلك استمرارا او حال كونك مستمرا بخلاف المشبهة فان الحاجة داعية وهو افادة ان الخبر عنه حاصل ولا بد كما هو شأن المأمور الممثلة (قوله) ويمكن ان يكون الخ) بقيت كراهة الافراد خطأ نعم يمكن ان يجرى على طريق المتقدمين وقد جرى عليها ابن الجزري ردا على النووي (قول الشارح من الصلاة عليه) الاخذ انما هو من المصدر فقط الا أنه لما تضمن الفعل النسبة الى المفعول كالنسبة الى الفاعل وكان ذلك بالتبع للبصدر وهو لانسبة في مفهومه انما أتى بالتحديد قال من الصلاة عليه اي من المصدر المقيد مدلوله بحرف الجر لا المقيد بالاضافة كصلاة العصر مثلا فخرجت الصلاة بذلك المعنى تدبر (قوله) اذ لا يدل الحديث بل مرجعه اللغة (قول الشارح رواه الشيخان) اي روي غالبا بدليل ما بعده (قول الشارح والنبي الخ) لم يقل وهو لان ما تقدم فردو المقصود تعريف مطلق النبي كما يؤخذ من كلامه بعدلان التعريف لا يكون الا للماهية الكلية اذ

وله جرافة غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وازدادوا زاد اللام مطاوعا زاد المتعدى تقول زاد الله النعم على فازدادت وزادت (ونصلي على نبيك محمد) من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة اي الرحمة عليه اخذ من حديث امرنا الله نصلي عليك فكيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد الخ رواه الشيخان الا صدره فسلم والنبي

النعمة الغير الموجبة حال الحمد تأمل (قوله) حتى يوقف بالحمد عليها) أي تلك الغاية وهو تفريع على قوله وله جرافة حتى تفريع على المنعني (قوله) وازدادوا زاد) اللازم تخصيص زاد بتقييده باللازم يشير الى ان ارداد مطاوع في حالتي التعدى والزموم (قوله) ونصلي لم يسلم ايضا لاحتمال انه لا يوافق على القول بكراهية افراد الصلاة عن السلام والقائل بالكراهة الامام النووي في شرح مسلم وغيره قال ابو الحسن السندی وقد رد عليه من الشافعية ابن الجزري وغيره (قوله) محمد عطف بيان على نبي لصفة لتصريحهم بان العلم ينعت ولا ينعت به وما ذكره صاحب الكشف في سورة الملائكة في قوله تعالى ذلكم الله ربكم من انه يجوز في حكم الاعراب ايقاع اسم الله صفة لاسم الاشارة أو عطف بيان وربكم خبر انما يصح بناء على تأويله بالمعروف باللام كالمستحق للعبادة والافتحوز نعت اسم الاشارة بما ليس معر فباللام وما ليس بموصول بما اجمع النحاة على بطلانه وقد صرح هو ايضا بامتناع كل من الامرين في مفصله وايضا صرح في اوائل الكشف بان هذا الاسم لا يوصف به واستدل بذلك على علميته ثم البدلية وان جوزه في قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده زكريا لکن الاظهر ان المقصود الاصل هي ايضا الصفة السابقة وتقرير النسبة تبسيع والبدلية تستدعي العكس (قوله من الصلاة) اي ماخوذة منها وقوله عليه قيدا اول مخرج للصلاة الشرعية ذات الاقوال والافعال وقوله المأمور بها قيد ثان مخرج للصلاة عليه الغير المأمور بها اعني صلاة الله عليه (قوله) وهي الدعاء باصلاة فتكون الجملة لانشاء الدعاء كما تقدم في كلام الشارح وقال الكوراني الصلاة نفس الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمتها فاطلق المزموم واربدا لللازم فيكون مجازا مرسل اي وتعظم نبيك بان تقول يا الهنا صل عليه اي عظمه وبجمله اه قال سم وهو توجيه غير ملتفت اليه فان فيه صرف الكلام عن حقيقة من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفة كلام الأئمة وظاهر الايات والاخبار فكانه توهم أن معنى الصلاة الذي هو الرحمة غير متصور في حقه عليه افضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا نطلب له الرحمة وهذا خطأ لان انواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصله عليه افضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصله اه قال الشيخ ابو الحسن السندی هذا عجيب ففي النهاية قيل ان اصلها في اللغة التعظيم وقال معنى قولنا اللهم صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وإظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته ومضاعفة اجره ومثرت به وقد قال الخطابي الصلاة التي بمعنى التعظيم والتكريم لا تقال لغيره والتي بمعنى الدعاء تقال لغيره ومثل هذا مذکور في الشفاء لعياض نقلا عن القشيري وغيره نعم زاد الكوراني حيث جعل الاصل هو الدعاء واعتبر ان الاستعمال في التعظيم من باب الاستعمال في لازم معناه لكنه لازم مشهور في هذا المقام عندهم حتى قالوا انه الحقيقة اه (قوله اخذا) مفعول لاجله او مفعول مطلق اي لاجل كون صلاتنا عليه مأمورا بها او كونها بمعنى دعائنا بالصلاة عليه من هذا الحديث او اخذنا ذلك منه اخذا فهو دليل على هاتين الدعوتين فقط واما الدعوى التي تضمنها قوله اي الرحمة من ان صلاة الله بمعنى رحمته فلا يدل لها الحديث بل هو معنى لغوي طريق اثباته النقل عنها (قوله) امرنا الله) امر يتعدى بنفسه كما يتعدى بالباء يقال امرتك الخير وأمرتك به فلا حاجة الى تقدير الباء وإن كان جذا فمع ان وأن مطردا (قوله) رواه الشيخان) اي روي غالبا بدليل قوله الا صدره فسلم وذلك الصدر هو قوله امرنا الله ان نصلي عليك (قوله) والنبي الخ) لم يقل وهو انسان لان ما تقدم فردو المقصود تعريف مطلق النبي لان التعريف

الواحد بالشخص لا يحد نعم هو كما قال عبد الحكيم في حواشي عقائد العضد تعريف لفظي ولذا جاز أخذ النوع فيه

إنسان أوحى إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فإن أمر بذلك فرسول أيضاً أو أمر بتبليغه

لا يكون إلا المباهية الكلية إذ الواحد بالشخص لا يعرف كما هو مشهور (قوله إنسان) عبر به موافقة للشهور في تعبيراتهم فهو أولى ولا يشمل من اختلف في نبوته من الأناث فإنه وقع الاختلاف في نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وقد حكي وقوع هذا الخلاف العزبن جماعة في شرح قصيدة يقول العبد في بدء الامالى * وقد ذهب الاشعري الى عدم اشتراط الذكورة في النبوة فاندفع قول الكوراني والنبي ذكر الخ قال وقولنا ذكر اولى من قولهم إنسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بنى آدم على أن الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال في الذكركر إنسان وفي الانثى إنسانة اهملخصا من سم وليتأمل هذا الفرق فإن إنسانة مولد وقول الشاعري إنسانة فتاة * بدر الدجاء منها خجل من كلام المولدين فلا يحتاج به في اللغة وقال نحشى شرح العقائد العنصرية اخذ الانسان جنسا للثلا يدخل الملك والجن إذ النبي لا يكون إلا إنسانا بخلاف الرسول حيث جوزوا كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدي حيث جوز في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا أولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع كون الملك المبلغ رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى وذهب التفاتزاني الى ان للرسول معنيين أحدهما مساو للنبي والآخر أخص مطلقا وجهور المعترلة على أنهما متساويان اهتم إن أريد أمة الاجابة فالمراد بالهداية الايصال بالفعل وإن اريد أمة الدعوة فالمراد الدلالة (قوله أوحى إليه) قال نحشى العقائد العنصرية الوحي عند اهل الشرع ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ما حصل بلسان الملك فوقع في سمعه بعد عمله بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح بإشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراده بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوه قسما رابعا وسموه وحيا خفيا والاقسام الثلاثة الاول وحيا ظاهرا فالوحي في التعريف محمول على المعنى الشرعى الشامل لهذه الاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى الخلق شامل لجميعها لانه مخصوص بمما ثبت بكلام الملك او بإشارته ثم لا بد من التعميم في الوحي بجعله شاملا لما أوحى للنبي ابتداء وبعدا يحاط به الى غير هدايل انه تعالى نص على أنه أوحى الى اسمعيل بقوله تعالى واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط الآية ونص على انه كان رسولا نبيا بقوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادقا للوعد وكان رسولا نبيا مع ان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعة ابراهيم كما في انوار التنزيل فاسمعيل عليه السلام مبعوث لتبليغ ما أوحى اليه من شريعة ابيه صلوات الله عليهم ما وسلامه وكذا انبياء بنى اسرائيل المبعوثون لتبليغ التوراة بعد موسى عليه الصلاة والسلام موحى اليهم بذلك في الدرالمشور للجلال السيوطي في قوله تعالى الم تر الى الملام بنى اسرائيل الاية انه يوشع وفي رواية انه شموئيل وانه قال دعيت الليلة واوحى اليه وفي رواية انه شمعون وأنه ظهر له جبريل وقال له اذهب الى قومك لتبلغهم رسالتك فان الله قد بعثك فيهم نبيا وعن وهب إنما كانت الانبياء من بنى اسرائيل بعد موسى المبعوثون اليهم لتجديد ما نسوا من التوراة فانبياء بنى اسرائيل المبعوثون بالتوراة بعد موسى عليهم السلام داخلون في التعريف كاسمعيل عليه السلام فلا يرد على التعريف عدم شموله لمن يدعو الى تقرير شرع من قبله كانبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وكذلك لا يشكل كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم وظهر لك منه صحة قول الشارح فان كان له ذلك فرسول أيضاً إذ معناه صادق بأن ينزل عليه ابتداء أو يكون نزل على من قبله ودعا هو اليه أيضاً (قوله أو أمر بتبليغه) أى إنسان أوحى اليه بشرع

(قول الشارح أوحى اليه) أى ابتداء أو بعد احواله لمن قبله بدليل أنه تعالى نص على أن اسمعيل أوحى اليه يقول وأوحينا الى ابراهيم واسماعيل وأنه رسول بقوله واذكر في الكتاب اسماعيل الخ مع أن اولاد ابراهيم كانوا على شريعة أبيهم وكذا يقال فيمن بعد موسى من أنبياء بنى اسرائيل فانهم بعثوا لتجديد ما نسوه من التوراة وبهذا اندفع إشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم (قوله الشارح فان أمر الخ) ولو مات قبل التبليغ كبعض أنبياء بنى اسرائيل (قول الشارح أو وأمر) أى إنسان أوحى اليه بشىء وأمر بتبليغه فأو عطف على التفسير الاول والواو عطف على أوحى المحذوفة مع معطوف أو لدلالة ما سبق هذا هو اللائق خلافا للنحوى فان ما صنعه يقتضى دخول حرف على مثله

(قول الشارح وان لم يكن له كتاب أو نسخ) أي كتاب يخصه بدليل تمثيله بيو شع فانه كان على ما قيل من انبياء بني اسرائيل فعلى هذا جميع من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ليسوا رسلا (قول الشارح فان كان له ذلك فرسول) يشكل عليه اسماعيل حينئذ للنص على رسالته مع عدم الكتاب والنسخ ولعل هذا وجه تمرينه والقول بان اسماعيل وامثاله كان رسولا بمعنى يبلغ القصص والمرا عظدون الاحكام الشرعية كما اشار اليه بعض محشي عقائد العضد لا يلتفت اليه (قوله فليس بنبي ولا رسول) إلا ان يتكلف ويقال بالتغاير الاعتباري فانه من حيث تلقى الوحي مبعوث ومن حيث علمه بما اوحى اليه مبعوث اليه فيصدق انه مبعوث إلى الخلق (قول الشارح وفي ثالث الخ) ينافيه ظاهر قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وما روى عن أبي ذر أنه قال سألت رسول الله عن عدد الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت كم أرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر إلى اخره ولعل هذا وجه ضعفه (قول الشارح بالهمز) أي الكائن بالهمز او كائنا وال في الاول للتعريف لا موصولة لانه للثبوت كالؤمن والكافر (قول الشارح من النبي) أي الخبر أي (٢١) اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبي بمعنى الخبر واليه ذهب

وإن لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالنبي اعم من الرسول عليهما وفي ثالثهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نيك دون رسولك لان النبي اكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبي أي الخبر لان النبي مخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل انه مخفف المهموز بقلب همزة ياء وقيل انه الاصل من النبوة بفتح النون وسكون الباء أي الرفعة وامر بتبليغه فاو عطف على التعريف الاول والواو عطف على اوحى المحذوف مع معطوف او لدلالة ما سبق (قوله فالنبي اعم من الرسول) أي عمر ما مطلقا وهو بالمعنى الثاني مساو للرسول بالمعنى الاول وعلى القول الثاني والقول الثالث من اوحى اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه فليس بنبي ولا رسول بل ولى فقط كذا قيل قال الدواني في شرح العقائد العضدية تعريف النبي بانسان بعثه الله للخلق لتبليغ ما اوحى اليه لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه له كماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا إلى غيره كما قيل في زيد ابن عمر بن نفيل إلا ان يتكلف اه وتقل عنه وجه التكلف ان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه الله تعالى بتبليغ ما اوحاه إلى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به اه وحينئذ سقطت هذه الواسطة وبعد تسمية مثله وليا فان هذه التسمية لعلها في هذه الامة فقط تأمل (قوله ولفظه) أي النبي لا يقيد كونه مهموزا او غير مهموز (قوله بالهمز) متعلق بمحذوف معرفة أي الكائن نعت للفظ او نكرة حال منه على رأى من جوز مجيء الحال من المبتدأ ولا يخفى انه يلزم على تقدير لفظ الكائن حذف الموصول مع صلته وبقاء المعمول قال الدماميني وقد اعتمد على هذه الطريقة كثير من الاعاجم المتأخرين وبحث فيه بعضهم بان الكائن المقدر في مثله للثبوت كالؤمن والكافر فاللام فيه حرف تعريف لا اسم موصول (قوله لأن النبي مخبر) بفتح الباء او كسر هاء على ان فعلا بمعنى فاعل او مفعول (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفة ليفيد انه اصل للمهموز ولو نكره لزم ان كلا منهما اصل وزيفه سم بانه إذا كان اصلا لمهموز كان بمعنى المهموز السابق او كان المهموز بمعناه الاتي ليتحد معناه وكيف مع الاختلاف يكون احدهما اصلا للآخر فالتسكير انسب (قوله أي الرفعة) قال ابن سم هو من جملة مقول قيل فلا يتوجه على الشارح ما اورد

بمعنى الخبر واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نبا وانباء وقراءة نافع في جميع القرآن بالهمز إلا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه إلا اهل مكة جمع على انبياء نحو سخي واسخياء وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى الخبر اولا ثم اطلق على المعنى المذكور اطلاقا للعام على الخاص كما توهم فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعول إلا عند البعض حيث قال "شاعر امن ريحانة الداعي السميع نعم لو ثبت نبا بمعنى الاخبار فيكون فعلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس والبيهقي ينكره كذا في عبد الحكيم على عقائد العضد فقول الشارح لان النبي مخبر الخ بيان للناسبة

فقط فما قيل على قوله لان النبي مخبر بالفتح أو الكسر على ان فعلا بمعنى مفعول أو فاعل ليس بشيء تدبر (قوله وهو أنسب) لعدم التكلف بخلافه بالكسر فانه مناسب على انه يكفي في مناط التسمية امكان الاخبار عن الله بما اوحى اليه في حق نفسه واما باقي الاقوال فالثانية فيما موجود على كلا الوجهين تدبر (قول الشارح وقيل انه الاصل) أي للمهموز ابدلت الواو همزة كما في اجوه جمع وجه لكن يلزم ان لا يكون المهموز من النبي بمعنى الخبر بل من النبوة كاصله وصاحب هذا القول يلزمه فيكون خلافة فيها معاوية يتدفع ما قيل ان عدم تعريف الاصل اولى فتدبر (قول الشارح من النبوة) لعله إنما اخره لقرئ سيبويه ليس احدا من العرب إلا وهو يقول تنبا مسيلة الكذاب مهموزا غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوها في الذريعة والحايبة إلا اهل مكة فانهم يخالفون سائر العرب (قوله قيل عليه) قيل يقدر مضاف أي ذى الرفعة والنبوة بالواو أو الهمز كما في القاموس وقيل بالواو لا غير وبه يظهر ان قول الشارح من النبوة متعلق بهما معا فالقول بانه مخفف بناء على ان النبوة بالهمز اصل كالنبوة والقول بانه الاصل بناء على ان النبوة بالواو لا غير كما يدل عليه كلام

الجوهري حيث قال في باب الواو والباء النبوة والنبوة بالواو والباء ما ارتفع من الارض فاذا جعلت النبي ماخوذاً من ذلك فاصله غير الحمزة
 اه فقول الشارح وقيل انه الاصل إشارة لقول الجوهري وما قبله إشارة لقول غيره وهما معاً بناء على انه ماخوذ من النبوة أي من تلك المادة
 بقطع النظر عن كونه موزاً أو لا فتدبر به ويندفع ما أطال به المحشى وغيره والتعريف في الأصل إشارة لأصل المأخوذ من النبوة لا الأصل
 الذي أخذ من النبوة بمعنى الخبر كما وهم فيه بعض من رأى كلام شيخ الاسلام فاعترض عليه وتابعه المحشى على أن ما ذكره زيادة على كونه قولاً
 بلا سند يفضي إلى أن قوله وبلاهزم (٢٢) لا يعرف له وجه فتدبر (قول الشارح لكثرة خصاله الخ) هذا من جملة مدخول التفاؤل

أو أن خصاله الحميدة
 الكثيرة ظهرت قبل
 التسمية (قول الشارح في
 السما والارض) هذا ما أخذ
 الكثيرة ومحل الاستدلال
 قوله رجوت الخ (قول
 المصنف هادي الامة) بدل
 لانت لأنه لا يتعرف
 بالاضافة لكن يلزم البدل
 من البدل وقد جوزوه
 بعضهم والكلام على
 الهداية يطلب من حاشية
 الزاهد لدوائى التهذيب
 (قول الشارح وهو ضد
 الغنى) لأنه الاهتداء إلى
 المطلوب والغنى الضلال
 عنه فهما وجوديان فكانا
 ضدّين (قول الشارح وهذا)
 أي الوصف المذكور أي
 الهداية إلى الرشاد بمعنى
 دين الاسلام مأخوذ أي
 مستفاد من قوله تعالى
 وانك لتهدى إلى صراط
 مستقيم أي دين الاسلام إذ
 لا شك في أن الآية بينت
 الوصف الذي ذكره
 المصنف على تفسير الرشاد
 فيه بما فسره به الشارح
 ولا يعكر عليه أن التعبير

لأن النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضاعف سمي به نبينا بالهام
 من الله تعالى تفاؤلاً بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الحميلة كما روي في السير انه قيل لجده عبدالمطلب
 وقد سماه في سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم يسميت ابنك محمداً وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال
 رجوت أن يحمد في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق في علوه تعالى (هادي الامة) أي دأها
 بلطف (لرشادها) يعني لدين الاسلام الذي هو التمسك في الوصول به إلى الرشاد وهو ضد الغنى كأنه
 نفسه وهذا ماخوذ من قوله تعالى وانك لتهدى إلى صراط مستقيم أي دين الاسلام

على من فسره بالرفعة بأن الذي صرح به القاموس وغيره أن النبوة المكان المرتفع اه وأقول لا ورود
 لهذا السؤال أصلاً فإن التفسير المذكور وقع في كلام غير واحد من المحققين وقد قال التفناني أن استعمال
 الثقات الالفاظ في المعاني يجعل بمنزلة نقلهم وروايتهم (قوله من الخلق) أي من غير الانبياء مطلقاً وأما
 بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضاً كنبينا محمد ﷺ وقد يكون مرفوع الرتبة
 على غيره منهم في الجملة كافي غيره (قوله هادي الامة الخ) بدل من محمد لصفة له لأنه لا يتعرف بالاضافة
 قال التفناني في حاشية الكشاف الهداية تتعدى بنفسها وبالي وباللام ومعناها على الاول الايصال
 وعلى الثاني إرادة الطريق قال أبو الفتح في حاشية الشرح الجلالى على التهذيب ومحصله أن الهدى بمعنى
 الهداية تتعدى إلى المفعول الثاني لفظاً أو تقريراً بنفسه أو بحرف الجر إلى واللام ومعنى المتعدى بنفسه
 الدلالة الموصلة إلى المطلوب ولذا يسند إلى الله تعالى خاصة كقوله تعالى لهدينهم سبيلنا ومعنى المتعدى
 بحرف الجر الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب فيستند تارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وانك
 لتهدى إلى صراط مستقيم وتارة إلى القرآن كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم والتقدير في قوله
 تعالى وأما ثمود الآية أما ثموداً فهديناهم إلى الحق وألحق فنعناه الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب وفي قوله
 تعالى انك لتهدى من احببت انك لتهدى من احببت الحق فعنا الدلالة الموصلة إلى المطلوب فلا تنمض
 بهما (قوله بلطف) قيد في معنى الهداية فقد فسر ها راغب بالدلالة بلطف وأما قوله تعالى فاهدوهم إلى
 صراط الجحيم فهو التهمك اه ذكرى (قوله يعني لدين الاسلام) أي فقد أطلق الرشاد وأراد به دين الاسلام
 إطلاقاً للسبب على السبب لأن دين الاسلام طريق موصل للرشاد كما أشار لذلك بقوله الذي هو الخ وأشار
 بقوله لتمكنه وبقوله كأنه نفسه لبيان قوة السبب وشدة العلاقة هنا وإن كان يكفي في التجوز مطلق السببية
 ولا يتوقف على قوة السبب والرشاد الاهتداء إلى المطلوب والغنى الضلال عنه فهما وجوديان فلها قال
 وهو ضد الغنى (قوله وهذا) أي الوصف المذكور أي الهداية إلى الرشاد بمعنى دين الاسلام مأخوذ
 أي مستفاد من قوله تعالى وانك لتهدى إلى صراط مستقيم أي دين الاسلام إذ لا شك في أن الآية سبب
 الوصف الذي ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسره به الشارح ولا يعكر على هذا الأخذ أن

التعبير

في الآية عن دين الاسلام استعارة وفي كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز

بقاء الرشاد في كلامه على حقيقته دون بقاء الصراط في الآية لأن دعوى الشارح مبنى على تفسيره بدين الاسلام لا على بقاءه
 على حقيقته وهذا معنى ما قيل معنى كلام الشارح أن هذا أي كلام المصنف بالمعنى الذي ذكرناه مأخوذ من الآية والمقصود
 ترجيح ما ذكر في شرحه بأنه موافق لما في القرآن أو المراد أن الشارح الذي ذكرناه مأخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح
 عبارة المصنف وبه يندفع ما أطال به في الآيات وتبعه في بعضه المحشى فبنى عليه قوله فلعله أراد إلى آخر ما كتبه فتأمل تعرف

(قول المصنف وعلى آله) كمر الجار رعاية للأدب لان التكرار يستلزم (٢٣) تكرار المتعلق فيفيد ان الصلاة على

الآل نوع آخر ولا يخفى
أن افراده بصلاة أبلغ في
الأدب من التشريك كذا
قيل ومعناه ان العامل وان
كان واحدا إلا انه يلاحظ
فيه التعدد فهو اعتباري
فقط تدبر (قول الشارح
كما قال الخ) أي أقول فيهم
كما قال الخ أو في الواقع كما
يدل عليه قول الشافعي
وقد تفيد هذه الكاف
معنى متحقق كما في قوله
تعالى رب ارحمهما كما
ربياني صغيرا وقد قيل به
هنا وهو بعيد من المقام
تدبر (قوله من تحرم عليهم
الصدقة) أي صدقة الفرض
ولو نذرا بخلاف صدقة
النفل بدليل قوله إنما هي
أوساخ بناء على أن أصل
آل أهل فلا يحتمل أن يراد
بهم بعض مخصوص من
الآل لا يقال مفاد
الثالث أخص من مفاد
الثاني فهلا اكتفى به لانا
نقول موضوع النتيجة
المدعاة لفظ الآل ولم
يصرح به سوى الثاني مع
افادته علة حرمة الصدقة
عليهم وان عللت في الثالث
بأن لهم في خمس الخمس الخ
لصحة أن يكون للشيء
علتان إذ ليست العلة هنا
حقيقية بل غاية مرتبة كما
سيأتي قيل تمنع الصغرى

(وعلى آله) هم كما قال الشافعي رضي الله عنه أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف
لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى وهو خمس الخمس بينهم تاركاً منهم غيرهم من بنى عميهم
التعبير في الآية عن دين الاسلام استعارة وفي كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز بقاء الرشاد في كلامه
على حقيقته دون بقاء الصراط المستقيم في الآية لان دعوى الشارح الاخذ بمبنى على تفسيره بدين الاسلام
فان دفع ما يقال ان اراد ان مافى الآية يدل على ان المهدي اليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذي هو دين الاسلام
فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عز عن المهدي اليه في الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله إلا على دين
الاسلام الذي هو طريق موصل إلى الرشاد لا على نفس الرشاد إذ ليس طريقاً بل هو ثمرة للطريق بخلاف
ما هنا فانه عرفه بالرشاد الذي يتعين حمله على الطريق الذي هو دين الاسلام بل يصبح حمله على ظاهره كما
تقرر وإن اراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل مافى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى مافى التعبير بالاخذ من
الخفاء اه قال ابو الحسن السندی والاقراب يقال ان هذا أي كلام المصنف بالمعنى الذي ذكرنا ماخوذ
من الآية والمقصود ترجيح ما ذكر في شرحه بانه موافق لما في القرآن أو المراد أن الشرح الذي ذكرنا
ماخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح عبارة المصنف (قوله وعلى آله) كمر الجار رعاية للأدب لان
تكرير المتعلق يستلزم تكرير المتعلق فيدل على ان الصلاة على الآل نوع آخر ولا يخفى ان افراده صلى
الله عليه وسلم بصلاة تخصه ابلغ في الأدب من التشريك بينه وبين آله في صلاة واحدة كذا قيل ولا يتوهم
من ان العامل في المعطوف مغاير في المعطوف عليه بل المتعلق هنا لحر في الجر واحد إلا ان يلاحظ فيه
التعدد الاعتباري فتم ما قاله (قوله هم كما قال) الضمير مبتدأ خبره أقاربه وكما قال الخ جملة معترضة وفي
المؤمنون وبني هاشم تغليب للذكر على الاناث والمراد ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب قانن
من الآل وان كان أولادهن خارجين لعدم استحقاقهم في خمس الخمس ولجواز الصدقة عليهم (فان قلت)
ما موقع هذه الكاف (قلت) يحتمل انها التشبيهية القولين أي أقول كما قال الخ وليس بالجيد فالاحسن ان
يقال ان الكاف هي هنا لتحقيق معنى الوجود وهو معنى غريب ذكره صاحب اللباب وعلاء الدين البساطي
في قوله تعالى رب ارحمهما كما ربياني صغيرين إذا المعنى أو جدر حتمهما إيجاداً محققاً كما وجد التربية إيجاداً محققاً
(قوله لانه صلى الله عليه وسلم الخ) حاصل ما ذكره احاديث ثلاثة دل اولها على ان خمس الخمس لا قاربه
المؤمنين من بني هاشم والمطلب وثانها على ان الصدقات لا تحل إلا له وثالثها على ان مالا تحل له الصدقات
من قسم بينهم خمس الخمس فدل مجموعها على ان آله هم أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب
ووجه الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليه الصدقة الفرض
بالنص وكل من حرمت عليه الصدقة المذكورة هم أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب ينتج آله صلى
الله عليه وسلم بنو هاشم والمطلب وهو المدعى دليل الصغرى الحديث الثاني نصاً والثالث بناء على ان اصل
ال أهل ودليل الكبرى مجموع الاول والثالث لا الاول فقط لانه لم يعلم منه حرمة الصدقة ولا الثالث
فقط لانه لم يعلم منه من أهل بيته الموصوفون باستحقاق خمس الخمس (لا يقال) مفاد الثالث اخص من
مفاد الثاني فهلا اغنى عنه (لانا نقول) موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل ولم يصرح به سوى الثاني مع
افادته علة حرمة الصدقة عليهم وهي كونها أوساخ الناس ولا ينافي ذلك تعليلها في الحديث الثالث بأن لهم في
خمس الخمس ما يكفهم أو يغنيهم لصحة ان يكون للشيء علتان ه ثم انه يرد على الدليل النقض التفصيلي
بمنع الصغرى (١) بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الآل لحرمتها على مواليهم وبمنع الكبرى
بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الآل بالتفسير المذكور كما ذهب اليه الامام مالك مخصوصاً بالآل
بني هاشم على احد قوليه ه ويحجب عن النقض الاول بانه إنما يتم ان لو ثبت حرمة الصدقة على الموالي
بالنص وعلى تقدير تسليمه يقال ان لفظ الآل يتناولهم حكماً لخبر موالى القوم منهم وعن الثاني بان هذا

(١) قوله بمنع الصغرى أي كذبها من جهة إفادة الحصر وكذا يقال في قوله بمنع الكبرى فافهم اه كاتبه

بسند أن من تحرم عليه الصدقة أعم من الآل لحرمتها على الموالي ويرد

بأن الكلام فيمن تحرم عليه الصدقة أصالة لا تيماراً وإنما حرمت على المرأى لتناول الآل لهم حكماً على سبيل التبعية (قوله) ولك أن تقرر القياس (الخ) فيه أنه عكس المدعى (قول) فصحت الظرفية) قال سم لصحة ظرفية المفهوم العام لفرد في الجملة راعى المراد أنه محتو عليه كاحتواء الظرف (قوله) فإن من تأمل (الخ) حاصله جعل ما مصدرية أى لكم كفاية (قوله) لا يكاد يتم) لا وجه له بل هو تام غايةً إن هذه الظرفية قليلة في كلام الفصحاء (قوله) ولعل الشارح اطلع (الخ) (٣٤) يحتمل مع ذلك أنه لترديد إشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن أحد الأمرين إلا أن

الاضراب أظهر فلذا حمل الشارح عليه (قوله) حكم الضمير حكم مرجعه (وما فيه من الخفاء يزول بالقرينة المشروطة استعماله معاً على أن الخفاء إن سلم ففي ضمير الغائب أما المخاطب فقد يدعى أو ضحيتها عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذا قيل هو أعرف المعارف هذا بقى أن كون حكم الضمير حكم مرجعه ينافيه الضمير الراجع إلى النكرة فإنه معرفة على مافى الرضى إلا أن يقال حكمه حكمه في عدم استفادة المعنى والتعريف للإشارة للمعهود من الاسم الظاهر على سبيل الاجمال فلي تأمل (قول الشارح اسم جمع) في حواشي الجامى أن اسم الجمع لا واحد له وما يؤجد من ذلك فافتاق وليس واحده ويؤيده أن اسم الجمع مدلوله الافراد مع الهيئة الاجتماعية فلا يمكن أن يكون واحد إذ لم

نوفل وعبد شمس مع سؤا لهم رواه البخارى وقال إن هذه الصدقات إنما هى أوساخ الناس وانها لا حمل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا حمل لكم أهل البيت من الصدقات شيئاً ولا غسالة الايدي أن لكم في خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم أى بل يغنيكم رواه الطبرانى في معجمه الكبير

التقص لا يضر المعلن وأما قول النجاشى في تقرير القياس أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب تحرم عليهم الصدقة لاختصاصهم دون بنى عميهم بسهم ذوى القربى وكل من تحرم عليه الصدقة آله فأقاربه المذكرون آله اه فهو عكس للدعوى هـ ولك أن تقرر الاستدلال بوجه آخر لا يرد عليه شيء مما ذكر بان تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت (١) عليهم الصدقة لقرابته من حرمت عليهم الصدقة لقرابته فهم يستحقون خمس الخمس لقرابته والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء الذين هم أقاربه المؤمنون فآله هم هؤلاء (الخ) وهو المطلوب ودليل الاول الحديث الثانى ودليل الثانى الحديث الثالث ودليل الثالث الاول فصار كل حديث لمقدمة ولا بد من التقييد بقولنا لقرابته حتى لا ينتقض بالاعتبار بمن يستحق خمس الخمس لموجب آخر (قوله) نوفل وعبد شمس (هما) وهاشم والمطلب اولاد عبد مناف بن قصي اه (قوله) ولا غسالة الايدي) أى لا كثيراً ولا قليلاً ويحتمل جره عطفاً على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير اولى لأن الصدقات مطهرة فهي كالغسالة (قوله) لكم في خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء هـ قلت يمكن أن تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى لكل منكم في خمس الخمس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس أو أن يراد بخمس الخمس المفهوم العام للصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحيث تصدق الظرفية مع استحقاقهم تمام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرد في الجملة قاله سم ولا يخفى بعد التوجيه الثانى مان مثل هذه الظرفية في الاحاديث وكلام الفصحاء قليلة وإن كان كلام الفضلاء لا يخلو عنها والاولى منه أن تجعل لافى قوله ما يكفيكم مصدرية أى لكم فيه كفاية (قوله) أى بل يغنيكم) هو مبنى على أن او من لفظ النبوة لا للشك من الراوى قال سم ولا يتعين الاضراب بل يمكن حمل او على

(١) قوله بأن تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت الخ حاصله قياس اقتران مركب من قياسين من الشكل الاول نتيجة الاول منهما وهى آله صلى الله عليه وسلم المستحقون خمس الخمس لقرابته تجعل صغرى للثانى فيقال آله صلى الله عليه وسلم هم المستحقون الخ والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء أى بنو هاشم والمطلب الذين هم أقاربه المؤمنون ينتج فآله هم هؤلاء (الخ) اه كاتبه

الترديد

يوضع لماله آحاد لفوات الهيئة فى الواحد وهى جزء المدلول بخلاف الجمع ولم

يجعله جمعاً لأن فعلاً ليس من صيغه (قوله) تنازعه الفعل والوصف) فخرج من اجتماع بغيره ص أو اجتماع به وهو مؤمن بغيره فلا تثبت له الصحبة اصطلاحاً (قول الشارح من اجتماع) عدل عن قول ابن الحارث رأى ليشمل الاعمى ولم يقيده الاجتماعى بز من ليجرى على كل قول كما سياتى فى كتاب السنة إن شاء الله تعالى وقدم مؤنالتلى الحال صاحبها وترك ومات على ذلك لأن من زاده أراد تعريف الصحابى بعد انقراض الصحابة والمراد هنا التعريف مطلقاً (فان قلت) حيثئذ يدخل من مات مرتداً فيمن صلى عليه (قلت) هو خارج بعدم

تأهله للصلاة (قول الشارح لتشمل الصلاة بأقيهم) هذا بناء على تفسيره الآل أما الوفسر بالاتباع دخلت الصحابة دخولا أوليا ويكون العطف تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشأنهم وحينئذ يكون بينهما العموم والخصوص المطلق بخلافه على كلامه فإنه الوجهي (قول المصنف ما قامت الخ) ظرف لنصلي والمراد تخيل إنشاء الصلاة تلك المدة ويحتمل أنه ظرف لتعلق الدعاء أعني الرحمة (قول المصنف ما قامت الطروس) أي مدة وجودها لها وحفظها إياها (قول الشارح أي الصحف) في القاموس الصحيفة الكتاب والكتاب ما يكتب فيه وكذلك في الصحاح والمصباح وحينئذ فهي نحو الورق بقيد أنه يكتب فيه فالكتابة فيه (٢٥) والتفصيل بها داخلان في المفهوم

العنواني خارجا عن الحقيقة والالفاظ موضوعة للحقائق دون عناوها قال بهينار في التحصيل قد يكون شيء جزأ من مفهوم شيء دون حقيقته فالعمى صفة بسيطة قائمة بالاغنى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر فالبصر والتقييد به داخلان في هذا المفهوم العنواني وخارجان عن حقيقته البسيطة قال السيد الزاهد والالفاظ موضوعة للحقائق دون عناوها اه ثم ان المصنف رحمه الله حكم بان الطروس حافظة للمعاني ولا شك أن الورق الخاص المعبر عنه بورق مكتوب فيه مع خروج القيد والنسبة عنه لا حفظ له للمعنى نعم ينسب اليه الحفظ بواسطة حفظ السطر بواسطة حفظ اللفظ ولو كان كذلك إمكان بمنزلة أن تقول أسات زيدا بواسطة اساءة ابنه وأسات ابنه فكان قولك وأسات ابنه مستندرا لا دلالة له على أن يزيد ما دل

والصحيح جواز اضافته الى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابي وهو كما سيأتي من اجتمع مؤناب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة بأقيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أي الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور)

الترديد اشارة الى أن خمس الخمس لا يخرج عن الامرين وان في كل منهما كفاية (قوله) والصحيح جواز اضافته أي خلا فالمن منعه وكأنه اخذه من قولهم أنه لا يضاف إلا الى ذي شرف لما ان الضمير فيه نوع خفاء والمفصح عن الشرف الاسم الظاهر وهي شبهة ضعيفة إذ الضمير مكرجعه وما فيه من الخفاء يزول بالقرينة المصاحبة له المشروطة استعماله معها على أن الخفاء ان لم في ضمير الغائب اما الخطاب فقد تدعى أوضحيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذلك كان أعرف الممارف (قوله) هو اسم جمع لا يشكل بوجود الواحد من لفظه لان اسم الجمع قد يكون له ذلك كركب وراكب وان كان الغالب لا ولم يجعله جمعا لان فعلا ليس من صيغ الجوع وفي حاشية دده أفندى على شرح تصريف الغزى ان أسماء الجوع سماعية واعترض بذلك على السيد بانه لا وجه لقوله في شرح المفتاح ان الخواص اسم جمع لخاصة بانه لم يقل به أحد من أهل اللغة (قوله) لصاحبه) صرح بالاضافة في المفرد تتبع التصريح بها في اسم جمعه إذ المراد هنا صاحب مخصوص وهو الصحابي كما اشار الى ذلك بقوله بمعنى الصحابي (قوله) وهو كما سيأتي (أي في كتاب السنة) وهو الكتاب الثاني (قوله) بمحمد) تنازع كل من اجتمع ومؤناب خرج من اجتمع به كافر اثم آمن ومن اجتمع مؤناب غير نيين فلا يسمى واحدا منها صحابيا اصطلاحا ولم يزد في التعريف ومات على ذلك لان الموت على الايمان شرط لدوام الصحبة لا لتحققها والتعريف لمن تحققت الصحبة له مطلقا (قوله) الشامل لبعضهم) أي لبعض الصحب وقوله لتشمل الصلاة بأقيهم أي باقي الصحب وهم الصحابة الذين ليسوا بأل كابي بكر وعمر رضي الله عنهما فبين الصحب والآل عموم وخصوص وجهي وهذا مبنى على ما أسلفه في تفسير الآل والإفلو فسر بالاتباع دخلت الصحابة بالاولى ويكون ذكرهم تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشرهم وتكون النسبة للعموم والخصوص المطلق (قوله) ما قامت) أي وجدت (قوله) والسطور) من عطف الجزء على الكل صحيح إذ الطرس الصحيفة وهي الكتاب قاله الجوهرى وغيره فما قيل أنه غلط فاحش لان الطرس الورق والسطور حالة فيه والحال ليس جزءا المحل غلط فاحش نعم يحتمل أن يراد بالطروس الورق بلا سطور مجازا من باب اطلاق الكل على جزئه فلا يكون ذلك من عطف الجزء على الكل قاله شيخ الاسلام أقول اما ان السطور جزء من مفهوم الصحف فسلم ولكن ليست جزأ خارجيا كما هو مطمح نظر المعترض فلينظر وقال الكمال حمل الشارح الصحف على المعنى الحقيقي وان العطف عليها من قبيل عطف الجزء على الكل وتوجيهه ذلك تكلف قال وعيون الالفاظ خيارها وفي تركيب المتن استعارة

(٤ - عطار - أول) عليه مدة بقاء الطروس فاراد الشارح رحمه الله اصلاح ذلك بان جعل مدلول الطرس مجموع نحو الورق والسطر مجازا بقرينة نسبة الحفظ اليه وعطف السطر عليه لما مر أوحدة حقيقة عرفية ولا شك أن المجموع حافظ للمعنى باعتبار جزئه وهو لا يلزم أن يلاحظ فيه حفظ الورق بالواسطة حتى يلزم الاستدراك فاندفع ما قيل ان الطرس اسم للورق فقط فإنه غفله عن تحقيق الشارح رحمه الله وما قيل ان مراد المعترض ان السطور داخلية في المفهوم خارجة عن الحقيقة ففهم ان الداخل والخارج كما عرفت الكتابة فيه والتقييد لا المكتوب وبما ذكرنا ايضا ظهر فساد ما قيل الظاهر ان المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب اطلاق الكل على الجزء فإنه بدونها لا حفظ

فيه للمعاني فليتاامل فلعله
يندفع به ما أطال به
الناظرون بما تركناه خوف
الاطالة (قوله أي لان
الطرس الخ) هذا لا يفيد
شيئا وقد عرفت حقيقة
الحال وقوله فما قيل الخ
هذا القيل حق لكن ما بنى
عليه من جعل صنيع الشارح
غلطا فاسد لما عرفت اما
مجرد الحكم بانه غلط فهو
غلط (قوله استعارة
مصرحة) ويحتمل ان
تكون مكنية بنفسية
الالفاظ بدون عيون
باصرة بجامع ان كلامه
إلى المطلوب واطافة
العيون اليها تخيل
والبياض والسواد ترشيح
على كل والسطور والطروس
تجريد على كل لكن قول
الشارح كما يهتدى بالعيون
الباصرة يسير الى علاقة
التصريحية فالباصرة اسم
نسبا أي ذوات البصر
والالفاظ مبصرة وحينئذ
يحمل على خلاف ظاهره
فتدبر ولا يخفى حسن
اضافة العيون للالفاظ
على المكنية دون
التصريحية (قوله كقوله
الصلاة واجبة الخ) الاولى
كوجوب الصلاة وحرمة
شرب الخمر واولى منه
كثبوت الوجوب والحرمة
تدبر

من عطف الجزء على الكل صرح به دلالاته على اللفظ الدال على المعنى (لعيون الالفاظ) أي للمعاني التي
يدل عليها باللفظ ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهي العلم المبعوث به النبي الكريم (مقام بياضها)
بالكناية في الالفاظ بتشبيه انواعها بذوى العيون الباصرة من حيث كون كل ذا اجزاء بعضها اشرف
من بعض والعيون تخيل والسطور والطروس تجريد والسواد والبياض ترشيح والظاهر ان المصنف
أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب إطلاق اسم الكل على الجزء حمله على ذلك قصد تمكين تجنيس
القلب بين الطروس والسطور ورده سم بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز
وراجح عند ضعفها فاذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا عند انتفاء قرينة
المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وراجح عند ضعفها وقرينة هذا المجاز عطف السطور
على الطروس من حيث أنه لو لم يرد المعنى المجازي لما احتيج إلى عطفها لدخولها في المعطوف عليه لكن
لا يخفى ضعف هذه القرينة لجواز ان يكون العطف لا لعدم دخولها فيما قبلها بل لشرفها لدلالاتها على اللفظ
الدال على المعنى الذي هو المقصود واما ترتب تمكين جناس القلب على الحمل على المعنى المجازي فذلك
لا يحسن قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد اعادة المعنى المجازي لا من قرائنه ووفق بين فائدة الشيء
بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والالزام صحة الحمل على المعنى المجازي في كل موضع
بمجرد ترتب فائدة على إرادته لا ترتب على المعنى الحقيقي ولا يقول بذلك عاقل فظهر أن مقاله الشارح
هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وان الحمل عليه واجب اوراجح غير انه يحتاج إلى بيان نكتة لذلك
العطف للاستغناء عنه بما قبله فيبين الشارح ان تلك النكتة هي اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على
اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو الدال على المفصود وإن كان بواسطة هذا خلاصة
كلامه وأنا أقول ان قول السكالك حمله على ذلك قصد تمكين الخ ان العلة الباعثة على الحمل على المعنى
المجازي هي قصد تمكين تجنيس القلب أي فيتراجع الحمل على المجاز لهذه النكتة ولم يرد المعنى
الذي حمل عليه سم كلامه ويدل له زيادة لفظ تمكين والإلحاق لتحصيل فان الجناس حاصل لكن
تمكنه إنما يكون بحمل الصحف على المعنى المجازي ليقع التغاير بين المعطوفين فيحصل التمكن
المذكور فعنى كلام السكالك ان المصنف جمع بين الطروس والسطور مع كون السطور جزءا منها لتحقيق
جناس القلب ويزداد هذا تمكينا بالحمل على المعنى المجازي واما دعوى سم ان الحمل على الحقيقة هنا
راجح فغير مسلم له بل الحمل على المجاز ارجح لتحصيل هذه النكتة والسلامة من تكلف نكتة لعطف الجزء
على الكل (قوله لعيون الالفاظ) متعلق بمحذوف حال أو صفة للطروس والسطور أو متعلق بقامت
وفيه على التقديرين استعارة ما تصريحية بان استعير للمعاني الالفاظ لفظ العيون بجامع الاهتمام والقرينة
اضافة العيون للالفاظ واما مكنية بتشبيه الالفاظ بذوى عيون باصرة بجامع ان كلا بعض اجزائه اشرف
من بعض واطافة العيون اليها تخيل والبياض والسواد ترشيح على كل والسطور والطروس تجريد
على كل وإلى علاقة التصريحية أشار الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فالباصرة
اسم نسب أي ذوات البصر والإلحاق المبصرة (قوله التي يدل عليها باللفظ) ترجيحها لاضافته العيون إلى
الالفاظ والضمير ان في قوله ويهتدى بها وقوله هو العلم للمعاني والمراد بالعلم الاحكام الشرعية كوجوب
الصلاة وحرمة الخمر الخ لان ذلك هو المبعوث به النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك
(قوله مقام بياضها الخ) المقام مصدر ميمي كما يشير اليه الشارح أي مقاما مثل مقام حذف المصدر وقيمت
صفته مقامه ثم حذف وقيم المضاف اليه مقامه وإنما شبه قيام الطروس والسطور بمعاني الالفاظ بقيام
بياض الطروس والسطور لان بقاءهما وحفظهما عن العدم بهما لكونهما عرضين قائمين بهما

لازمين لهما و بالتقاءهما انتفاؤهما لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكذا بقاء المعانى وحفظها عن الضياع بالطروس والسطور فوجه التشبه بين القيامين كرون كل به بقاء ما هو قائم به وحفظه ولا يقدح فى التشبيه كرون القيام فى المشبه به بين عارض ومعرض وفى المشبه ليس كذلك إذ ليست معانى الالفاظ عرضا للطروس والسطور لان المشبه لا يعطى حكم المشبه به من كل وجه واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فكل منهما متوقف على الآخر إلا أن جهة التوقف مختلفا فاندفع ما يتوهم من الدور هنا (قوله أى الطروس وأى سطور الطروس) ليس تفسيرا لبياضها وسوادها وإلا لكان المعنى نصلى مدة قيام الطروس والسطور مقام الطروس والسطور ولا معنى له بل ذلك تفسير لضميرهما كما هو ظاهر كلامه ولا ينافيه عود الضميرين إلى الكتب فى قوله المعنى نصلى الخ لان الكتاب عبارة عن الطروس والسطور وإنما قال سطور الطروس دون الطروس مع انه اخصر لتحقيق ما سلفه من ان ذلك من عطف الجزء على الكل وفى الكمال ان فى ضميرى بياضها وسوادها استخداما برجوعهما للعيون بمعنى الباصرات ونظر فيه سم بأن مرجع الضمير العيون المقيدة باضافتها للالفاظ والات البصر التى يرجع اليها الضمير فى الاستخدام ليست من معانى عيون الالفاظ بل من معانى لفظ العيون المطابق فلا يصح هذا الاحتمال إلا على اعتبار المضاف دون المضاف اليه وهو تكلف اه اقول تقدم له نظير هذا التكلف فى قول الشارح الحمد لله على افضاله فما هو جوابكم فهو جوابنا واعلم ان حاصل ما ذكره الشارح ان المراد بالطروس الصحف وعطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل لاختصاص ذلك الجزء بكونه مناط الحكم مثل اعجبني زيد ووجهه فان السطور هى التى للمعنى لإصالة وكون الصحف لها إنما هو بتبعية السطور والمراد بالعيون المعانى وإطلاق العيون عليها لكونها آلة للاهتمام وإضافة العيون إلى الالفاظ لأدنى ملائمة فانها ليست عيون الالفاظ وإنما هى عيون لاهل العلم الذين يفهمونها فيبتدون بها وهى مدلولات للالفاظ حقيقة والمراد بالمقام القيام على انه مصدر ميمى لا المكان والزمان والمعنى ما بقيت ودامت الصحف سيما سطورها لاجل إفادة المعانى مثل بقاء البياض والسواد للصحف والسطور ولزومهما لهما فانه لا شك فى دوام هذين الوصفين اللذين هما البياض والسواد ولزومهما لهذين الأمرين اللذين هما الصحف والسطور فارادتوقيت بقاء الصلاة بقاء الصحف والسطور للمعنى مثل لزوم العرضين لهما وكان الشارح مال إلى هذا المعنى لما فيه من استعمال الالفاظ فى المعانى المحققة دون الخيلة فان استعمال الالفاظ فى المعانى المحققة وحملها عليها إذا ممكن اولى من استعمالها فى الخيلة التى ليس لها وجود إلا بمجرد التخيل ثم هو معنى له محصل فى العقل لا أنه أمر لا يفهم أصلاً ولا يعقل كما توهم نعم هو بعيد عن بلاغة الكلام بل عن دلالة عليه عند صاحب الذوق السليم وليس فيه كثير لطف يدعو إلى حمل اللفظ عليه بل فيه بعد فعند اجتماعه مع بعد الدلالة ينفر عنه الطابع فلذلك ردوا على الشارح هنا وذلك لأن إطلاق العيون على المعانى بعلاقة الآلية غير متعارف وليس كل آلة للاهتمام يحسن فيها إطلاق العين إذ لا يقال للجبال والمنارات وأمثالهما كالنيران انها عيون ثم ان إضافة العيون للالفاظ بهذا المعنى غير ظاهرة والمتبادر من قولنا قام مقام كذا انه إسم مكان فحمله على المصدر الميمى بعيد وأن مقتضى مقابلة الطروس والسطور بالبياض والسواد ان يعتبر التشبيه بينهما كما لا يخفى على صاحب الذوق السليم فتركه يخرج المعنى عن الحسن وإن عطف السطور ولا يخلو عن نزوع بعد وإن قام الطروس والسطور للمعنى بمعنى البقاء والاستمرار وقيام العرض بالحمل بمعنى اللزوم فاعتبار التشبيه لا يخلو عن البعد فترجيح ما ذكره الشارح على غيره من الاحتمالات ترك لسلك الجادة والا قرب ان يقال ان المصنف اراد بالطروس بياض الورق فلذلك عطف عليه

(قول الشارح قيام كتب العلم) أى بالنوع كما هو ظاهر واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فجهة التوقف منفكة فلا دور تدبر (قوله الشارح كما عهد) دفع به ان العلم قد يكون بالهام او تلق من المشايخ كما مر (قوله لان قوام الطروس بهما) أى مرتبط بوجودهما ولم يقل والسطور بناء على ماسي قول (قوله ويتوقف وجوده عليه) أى قيامه بالمعهود فلا يرد وجود المعانى بالهام او تلق من افواه المشايخ (قوله قياما مثل قام الخ) أى فى ان كلابه بقاء ماهوله وحفظه فلا يقدر ان البياض والسوداد قائم بماهوله قيام العرض بالحل بخلاف الطروس والسطور للمعانى إذ هما ليسا عرضين للمعانى كما ان المعانى ليست إعراضا قائمة ولا بالالفاظ انما عرضها الدلالة فتدبر (قوله تعبير المصنف) فوافقه حفظ النكتة المتقدمة ولذلك قال أى سطور الطروس ولم يقل السطور ولا ينافيه عود الضميرين (٢٨) إلى الكتب فى قوله المعنى نصلى الخ لان الكتب عبارة عن الطروس والسطور وهذا

حل لمجمل المعنى بدون ملاحظة النكات فى طريق الاداء بعد ان بين ذلك (قول الشارح إلى الساعة) أى قربها او المراد بها الريح اللينة الآتية قبلها فلا يبقى بعدها مؤمن ولا مؤمنة (قوله بمدة غايتهما قيام الساعة) هذا بحسب ما يؤخذ من اللفظ لكن ليس المقصود منه التحديد والانقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عن الطول والاستمرار ثم ان مدة القيام وان صدقت بالجميع الا أنه لما امكن التخصيص ببعض المدة نص على ما يدفعه بقوله قيام بياضها وسوادها فهو مصدر مبين للنوع (قوله دون الحمد) فان قيل إنما خص الصلاة لا مكان تأييدها بتأييد المطلوب منها وهو صلاة

مدة قيام كتب العلم المذكور قيام بياضها وسوادها اللازمين لها وقيامها بقيام اهل العلم لا خذم اياه منها كما عهد وقيامهم إلى الساعة لحديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق حتى يأتى امر الله أى الساعة كما صرح بها فى بعض الطرق قال البخارى وهم اهل العلم أى لا ابتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لان السطور التى هى سواده وقد شبه الالفاظ لدلائنها على المعانى بالهداة إلى السبيل ولما كانت الهداية مدارها على العين إذ لا بد ان يهتدى أو لا حتى يهتدى غيره والاعمى لا اهتداء له فكيف يهتدى غيره ولانه لا بد له ان يصير المنحرف عن الطريق حتى يهتدى اليه ثابت لها العيون على وجه التخيل ومثله قوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة أى آية مبصرة ولما كانت هداية الالفاظ لا تتم إلا ببقائها فى المصحف صار كأنها إذا كانت فيها فى ذوات عيون لها سوادها سطور وبياضها هى الطروس بمعنى بياض الاوراق وسوادها وهما لها قائمان مقام بياض العيون للهداة وسوادها لهم فالمعنى ما بقيت الالفاظ الهادية فى الصحف فصارت كالهداة ذوات العيون وصار بياض الاوراق لها كبياض عيون الهداة وسواد السطور كسواد العيون وهذا معنى لطيف حسن يوافقه اللفظ بلا تكلف ولا يخفى حسن ما فى الكلام من الممكنية والتخيل والترشيح فتبصر (قوله مدة قيام) قال شيخنا الشهاب الذى يصلح مظهر وفامؤ بدأ بهذه المدة فى الحقيقة إنما هو صلاة البارى سبحانه وتعالى وهو المطلوب من قوله نصلى لكن صرح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما فى أحمدك حمدا دائما وحاصله ان حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وتعالى وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسئول الذى هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم فالتأييد حقيقة انما هو له اه سم (قوله كما عهد) أى فلا يرد أن العلم قد يكون بالهام أو من أفواه المشايخ (قوله وقيامهم إلى الساعة للخ) المراد بالساعة هنا الريح اللينة لانها تأتى قبل قيام الساعة فلا يبقى على ظهر الارض مؤمن ولا مؤمنة والساعة لا تقوم إلا على الاشرار (قوله على الحق) خبر ثان أى ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبر أول أى غالبين غيرهم لتمسكهم من الحق (قوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين) والفقهاء فى الدين هم اهل العلم المبعوث به النبى الكريم صلى الله عليه وسلم لشمولهم لعلماء الحديث والتفسير والفقه وتخصيصهم بالاخير عرف طار (قوله وابد الصلاة الخ) توجيه لا اختيار هذا التأييد

الله سبحانه فانا يمكن تأييد الحمد أيضا من حيث التعظيم اللازم له أو الثواب الحاصل به وان لم يكن مدلول الحمد الخاص كدلالة صلاتنا على صلاة الله كذا قيل وفيه ان المقصود تأييد ما هو صلاة ولا شك ان المؤيد فى الثانى صلاة الله بخلاف الاول (قوله فلا فائدة) أى للمحمود فتضمن عدم تأييد الحمد الاشارة إلى وصفه تعالى بانه الغنى عن الخلق فاندفع ما قاله فان النكات لا تتزاحم تامل (قوله ممنوع) ان كان المراد لا فائدة أصلا أما إذا كان لا فائدة للمحمود فلا (قوله ولعل الوجه الخ) فيه ان ما مر ليس تأييدا إنما هو وصف النعم المحمود عليها باستلزام الحمد عليها زيادتها المقتضية له وليس فى عبارته الحمد على كل زيادة و اراد الحمد على ما فات وما هو حاصل وما يحصل مع ابطالها المراد من قوله يؤذن الخ تقدم ردها فتدبر حتى تعرف انه لا صحة لها فضلا عن الدقة (قول الشارح ظاهرين) من الظهور بمعنى الغلبة أى غالبين غيرهم على الحق أى ثابتين عليه متمكنين منه ويؤخذ من ذكره بعده ان سبب

الغلبة التمكن من الحق فهو خبر بهد خبر ويمكن تعلقه بظاهرين أى غالبين عليه تمكنهم من اتباعه والكلام فيه كافى على هدى (قول الشارح من كتب ما يفهم الخ) بان يتوصل بتلك القواعد إلى استنباط الاحكام والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تأييد كتب العلم ودوامها تأييد ما يفهم به فان قلت لم يلزم يحمل عيون الالفاظ على (٣٩) جميع المعاني سوى المقاصد والوسائل قلت

المستحق لأن يسمى بالعيون هو المقاصد (قول الشارح أى نخضع ونذل) تفسير للضراعة لغة ولم يفسرها بالسؤال وإن كان هو المراد لقوله في منع إذ هو يتعدى بنفسه فأتين المصنف بلفظ في دليل على ان نضرع باق على معناه اللغوى ولم يذكر الشارح بعد لفظ في طلب حتى يكون المعنى نخضع في طلب منع الموانع لأن هذه الجملة انشائية وان كانت خبرية لفظا ومعلوم ان الخضوع لا يتوقف وجوده على لفظه بخلاف السؤال ثم ان الخضوع لا يكتفى في منع الموانع بل السؤال فاشار الشارح رحمه الله بقوله من الخضوع والذلة إلى ان المصنف لم يترك السؤال بل أتى به الى انه جعله خضوعا لانه سؤال غاية السؤال ولا يلغها الا بالخضوع فكأنه عين الخضوع فلذا سماه خضوعا وبه يظهر فساد ما تحيلوه هنا فتأمل (قوله بيان لمعناه

كتابه هذا المبدوء بما هي منه من كتب ما يفهم به ذلك العلم (ونضرع) بسكون الضاد بضبط المصنف أى نخضع ونذل (إليك) يا الله (في منع الموانع) أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة ان تمنع الموانع أى الاشياء التى تمنع أى تعوق (عن الكمال)

الخاص وقوله بما أى بكلام وهو الخطبة هى أى الصلاة منه أى من ذلك الكلام وقوله من كتب خبران كتابه وما واقعة على فن أى ان كتابه بعض كتب فن يفهم به ذلك العلم المذكور سابقا بقوله وهى العلم المبعوث به النبى الكريم فان كتب الاصل من جملة الآلات التى يفهم بها ذلك العلم المبعوث به النبى الكريم ﷺ إذا الاصول لقب على القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تأييد كتب العلم ودوامها تأييد من جملة المتوقف عليه يستلزم تأييد الصلاة ثم لا يخفى ان المراد بدوام الكتب دوامها بالنوع ويفهم من كلام الشارح ان المصنف قد ابد الصلاة إلى قيام الساعة لكن ليس المقصود به التحديد والانتقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عند الطول والاستمرار فلا يقال فى هذا التأييد قصور وإنما ابد الصلاة دون الحمد لان الله غنى عن جميع خلقه فلا ينتفع بحمد حامد ولا بعبادة عابد وإنما يقع ذلك للعبد بخلاف الصلاة عليه ﷺ فانه ينتفع بها وإن كان اللائق أن ينوى المصلى عود نفعها له فتأيد الصلاة تكثير الفائدة للمصلى والمصلى عليه بخلاف الحمد فان تأييده إنما يكثر الفائدة للحامد (قوله ونضرع) ضمن معنى القصد او التوجه فعدى بالى (قوله بضبط المصنف) أسنده اليه تقوية للرد على من زعم انه بتشديد الضاد والراء وان اصله تنضرع قلبت التاء ضادا أو ادغمت فى الضاد (قوله نخضع ونذل) لان الضراعة لغة الخضوع والذلة (قوله أى نسالك غاية السؤال) مفعول مطلق مبين للنوع قال الكمال لا يخلو كلامه عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى نضرع لغة وقوله أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه عليه فى السنة اهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال واعتراضه سم بان جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من ان قوله أى نسالك تفسير باعتبار ما اشتهر لان قضية كونه تفسير باعتبار ما اشتهر ان المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة فالملامم أن تجعل من ابتدائية أو سببية اه وقد يجاب بانها لما كان السؤال بواسطة الخضوع بلغ الغاية اعتبر الخضوع كانه غاية السؤال او يقدر مضاف أى من ذى الخضوع والذلة او تجعل من معنى بقاء المصاحبة فيكون قوله من الخضوع والذلة تأكيداً لقوله غاية السؤال (قوله الاشياء التى تمنع) لعل العدول عن التعبير بالممانعة او الموانع أنها الانسب بتعبير المصنف إشارة إلى ان زمن اسم الفاعل اعنى الموانع اعم من الحال والاستقبال (قوله أى تعوق) فيه إشارة إلى تضمين الموانع معنى العوائق لانه الانسب بالتعديده اسم وانما قال انسب دون ان يقول المناسب لتعدي منع يعنى كتعديده بنفسه لكن لما لم يتعد عاق الا بعن كان التضمن انسب

لغة الخ) غير واف بمراد الشارح على ان البيان بقوله من الخضوع غير صحيح وقد مر تحقيق ذلك (قول الشارح أى تعوق) فسر به لتعيين تعديته بعن بخلاف تمنع فانه كما يتعدى بنفسه فيكون فى كلامه ما هو مستغنى عنه ولا فائدة الضراعة فى منع العائق الذى هو دون الممانع فتستفاد الضراعة فى منع الممانع بالاولى فليتأمل (قوله والتضمنين قياسى) اما البيان فبانفاق واما النحوى فعند الاكثرين على ما نقله أبو حيان فى الارتشاف

(قوله علم) أي علم شخص

أو جنس وسيصرح به في قوله وأشار بتسميته (قول الشارح جمع الجوامع) جمع جامع على القياس لأنه وصف غير العاقل وكذا أن كان جمع جامعة أي مقدمة أو رسالة لكن المتبادر الأول كما يشير إليه قول كل مصنف جامع (قول الشارح وعلى كل خير مانع) أي نوع من المانع باعتبار أنه مانع من ذلك الخير وأن تعددت أفراده فإشارته إلى أنه لولا هذا المعنى لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لأن الجنس في مقام النفي أولى من الجمع لصدق نفي الجمع مع قاء الواحد فاندفع ما في سم (قول الشارح وأشار بتسميته الخ) يعني أن دلالة على هذا الجمع إنما هي بطريق الإشارة ولمح المعنى الأصلي الإضافي إذ دلالة للوضع العلمي على أكثر من الذات من حيث هي ثم هذا الذي أشار إليه ادعائي كقوله بعد البالغ من الإحاطة فلا يرد منع جمعه ذلك في أصول الدين ويبرغه ذلك المباح فيه (قول الشارح بأفراد فن) ويوجه بأنه جعلهما شيئاً واحداً لا اشتراكهما في أصلتهما للاحكام الشرعية وتوجه التثنية في قوله بأصلين بدفع توهم عدم اشتباه على أصول الدين

هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحرير بقرينة السياق الذي اكمله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك إلى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلاً عن كل مختصر يعني مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الأقوال إلا يسيراً منهما فذكره لتبركت ذكرها في آخر الكتاب (الآتي من فن الأصول) بأفراد فن وفي نسخة بتثنيته وهي أوضح أي فن أصول الفقه أو فن أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا

لئلا يكون في كلام المصنف ما يصح الاستغناء عنه (قوله هذا الكتاب) أشار به إلى أن جمع الجوامع علم لا اسم جنس وسيصرح بذلك في قوله وأشار بتسميته الخ (قوله جمع الجوامع) أي للكتب الجوامع أو المصنفات الجوامع فهو جمع جامع على القياس لأن فاعلاً إذا كان وصفاً لغير عاقل كصاهل بنقاس جمعه على فواعل وإنما يكون على خلاف القياس إذا كان وصفاً لعاقل فن زعم أن الجمع هنا على خلاف القياس فقد سها عن شرط المسألة فإن جعل الجوامع وصفاً للمقدمات مثلاً أو رسائل أي المقدمات الجوامع أو الرسائل الجوامع كان مفردة جامعة ويكون الجمع قياسياً لكن المتبادر هو الأول كما يشير إلى ذلك قول الشارح كل مصنف جامع (قوله تحريراً) تمييز محمول عن المضاف إليه أي عن اكمال تحرير جمع الجوامع فيفيد أن الكتاب تحقق خارجاً وأن الخطبة الحاقية والشارح فهم هذا من الصفات الأربع التي وصف بها الكتاب بقوله الآتي من فن الأصول الخ ولذلك قال بقرينة السياق وقربة السياق هي ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه وأما قرينة السياق بالباء الموحدة فهي دلالة التركيب عن معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره وتسمى دلالة السياق كما أن قرينة السياق تسمى كذلك وقول الكمال أن الحل على اكمال التأليف ممكن بناء على تصوره في الذهن كاملاً متصفاً بما وصفه به في الخطبة قد استبعدوه وليس يبعد فانه كثيراً ما يقع من المؤلفين ذلك (قوله فيما أمله) حال من كثرة إفادته دفع ما يقال من أن كثرة الانتفاع مع عدم تحققها حال السؤال (قوله وعلى كل خير مانع) أي نوع من المانع باعتبار أنه مانع من ذلك الخير وأن تعددت أفراده فإشارته إلى أنه لولا هذا المعنى اللطيف لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لأن الجنس في مقام النفي أولى من الجمع لصدق نفي الجمع مع بقاء الواحد (قوله وأشار بتسميته الخ) يعني أن دلالة على هذا الجمع إنما هي بطريق الإشارة ولمح المعنى الأصلي الإضافي إذ دلالة للعلم من حيث الوضع العلمي على أكثر من الذات من حيث هي (قوله إلى جمعه كل مصنف) أشار بهذا إلى أن الـ في الجوامع استغراقية وأن أجزاء هذا الجمع أفراد لا مجموع وقوله فيما أي فن هو أي جمع الجوامع فيه أي في ذلك الفن وهذا كلام ادعائي كقوله فيما بعد البالغ من الإحاطة بالأصلين الخ (قوله فضلاً) مصدر ما منصوب بفعل محذوف صفة لمصنف أو حال وقد استعمله الشارح في الثابت مع أن ابن هشام قال لا يستعمل إلا في النفي كقولك فلان لا يملك درهما فضلاً عن دينار أي لا يملك درهما فلا يملك ديناراً بالاولى ويمكن أن يحجب بتأويل قوله إلى جمعه بالنفي بمعنى لم يترك على البعض نقل عن بعض الشيوخ صحة استعماله في الإثبات (قوله بأفراد فن) يحتل على هذه النسخة أن يراد بفن الأصول الجذر فيوافق التثنية وهو الموافق بقوله الآتي البالغ من الإحاطة بالأصلين (قوله وفي نسخة بتثنية) قال الكمال كلتا النسختين بخط المؤلف كما أفاده الشارح من لفظه اه (قوله وهي أوضح) لأن التثنية نص في المقصود بخلاف المفرد لأنه وإن كان اسم جنس دالاً على الماهية بلا قيد من وحدة أو غيرها فيصدق بالاثنتين لكنه ليس نصاً في ذلك فيحتاج لقرينة تدل على المقصود وقد يوجه الأفراد بأنه إشارة إلى أن المقصود الأصلي من الكتاب بالذات أصول الفقه والتثنية إلى اشتمال كتابه على الفنين لئلا يتوهم خلافه من الأفراد (قوله المختتم بما يناسبه الخ) جواب عما يقال المذكور في الكتاب فنون ثلاثة لختمه بعلم التصوف بأن علم التصوف من حيث علم باحث عن أحوال النفس

(قوله من اضافة الاعم الى الاخص) فيه انها قيحة لا فيما سمع كيوم الجمعة وشهر شعبان وعلم النجوى وشجر اراك فلا يحسن حيوان انسان وانسان رجل فان حمل كل ذلك على ما اختاره الشارح لم يحتاج الى تحسين القبيح وكثيرا ما يخرج مثله على البيانية الا ان قاعدتهم فيها ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه والمعنى هنا على البيان فلعل تلك القاعدة أغلبية وقد يكون بينهما عموم مطلق هذا وما حمل عليه الشارح هو لوجه فان البيانية مجازا ليست على معنى الحرف و اضافة الاعم الى الاخص قيحة ان لم يخرج على البيانية وما قيل ان المتعارف اطلاق اللفظ مراد به معناه لا نفسه هذا الحكم على المعنى دون اللفظ كقولك سمية بن زيد الاسم وان كان أصول الدين الا أنه قد يقتصر على جزئه فتدبر (قول الشارح قضية كلية) أى محكوم فيها على كل فرد ولا بد ان تكون حمالية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالى واقعا على (٣١) جميع الاوضاع والاحوال الممكنة الاجتماع

مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا

في مسائل العلوم اذ لا يبحث

فيه لعدم الحكم بالاثبات

وهذا على ما اختاره السيد

من ان الحكم بين المقدم

والتالى اعمالى ما اختاره

العدم ان الحكم في الجزاء

والشرط به نزلة الطرف

فيمكن أن تكون قضية

كلية والحلية السالبة

الطرفين أو السالبة المحمول

لا تستدعي وجود الموضوع

لكن قال عبد الحكيم

في حواشي شرح الشمسية

ان القضايا السالبة من

القواعد وعال ذلك بان

استنباط الفروع كما يكون

من الموجبات يكون من

السوالب قال سم ولا

يكفى في كلية موضوعها ولا

لدخل فيها الجزئية

والطبيعية لكلية الموضوع

فيها فلا بد في كون الأهر

للاجوب قاعدة من حمل

أل على الاستغراق وفيه ان

من اضافة المسمى الى الاسم كـ شهر رمضان ويوم الخميس ومن وما بعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع) قدم عليه رعاية للجمع والقاعدة قضية كلية

وأخلاقها الباطية كما أن الفن الثاني علم باحث عن العقائد الدينية الحقة وبها طهارة النفس أيضا لخلوصها من العقائد الفاسدة فاشتركا في ثمرة واحدة وهي أن كلا طهارة للنفس وتصفية لها فجعل كالأجزاء من الفن الثاني لشدة المناسبة وأشار لذلك الشارح بقوله المختتم اذ خاتمة الشيء جزء منه أو كالأجزاء وفي كون التصوف علما مستقلا كلام ذكرناه في حاشية شرح الهداية الاثرية للشيخ الحسين عاقت عن اتمامها عوائق نسأل الله رفعها (قول من اضافة المسمى الخ) أى فالمراد من المضاف المعنى ومن المضاف اليه اللفظ كما في سعيد كرز ودفع الشارح بذلك توهم اضافة الشيء الى نفسه قيل وما قاله غير متعين بل يصح كونه من اضافة العام الى الخاص وفيه أن اضافة العام الى الخاص قيحة لا فيما سمع كيوم الجمعة وشهر شعبان وعلم النجوى وشجر اراك فلا يحسن حيوان انسان رجل والشارح اشار الى انه يجوز حمل الوارد على انه من اضافة المسمى للاسم فلا يحتاج الى تحسين القبيح في الوارد وكثير يخرج مثله على انه اضافة بيانية الا أن قاعدتهم في البيانية ان يكون بين المتضايين عموم وخصوص من وجه ولا يخفى أن المعنى في مثله على البيان فالوجه ان يقال الشائع في البيانية ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وقد يكون بينهما عموم مطلق وأما ما ذكره الشارح فاوهى بما فر منه من اضافة العام للخاص ضرورة ان المتعارف في اللغة هو اطلاق اللفظ وإرادة معناه لا ارادة اللفظ نفسه فانه قليل لا يعدل اليه الا عند الحاجة على أن في صحة ذلك هنا ترقيما اذ لفظ الاصول ليس اسما للفن وانما اسم احدهما اصول الفقه واسم الثاني اصول الدين بل اشتهر بتسميته بعلم الكلام (قوله ومن وما بعدها بيان) فيه تساهل اذ البيان انما هو المجرور فقط والمبين القواعد قال سم وقد يقال ان أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة الشيء المبين فالتساهل واضح وان أريد ما يبين به حقيقة ذلك الشيء فلا يخفى أن من لها مدخل في ذلك لأن ما ادلة على أن ساءلها حقيقة ذلك الشيء (قوله بالقواعد القواطع) قيل فيه جناس مضارع ورد بانهم اشترطوا في الجناس المضارع الترتيب في الحروف ولا ترتيب ههنا (قول قضية كلية) أى محكوم فيها على كل فرد ولا بد ان تكون حمالية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالى واقعا على جميع الاوضاع والاحوال الممكنة الاجتماع مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا في مسائل العلوم اذ لا يبحث فيه

موضوع الطبيعية هو المطابق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير أن يؤخذ الاطلاق قيذا وإلا لا يكون المطلق مطلقا فموضوعها يجري فيه احكام العموم فقط كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها فلا يصح فيه الانسان كاتب ويصح الانسان نوع وقد قيدنا ما هنا بقولنا يتعرف منها أحوال جزئياتها وذلك انما يكون في المحصورة فان موضوعها اخذ من حيث انه يصلح للانطباق على الجزئيات لا على أن يكون هذا قيذا له بل على نحو يصلح للانطباق كما قرر كل ذلك السيد الزاهد والدواني على التهذيب فلا دخل للطبيعية ههنا ثم ان الحكم على ما هو التحقيق انما هو على الطبيعية من حيث الانطباق بالافراد كما يؤخذ مأمرا وقيل على الافراد من حيث تحقق الطبيعة فيها فتدبر (قول الشارح يتعرف) في صيغة التفعّل اشارة الى التكلف فخرج القضية التي فروعها بديهية غير محتاجة الى التخريج فيكون ذكرها في الفن على سبيل المبدئية لمسائل اخرى

(قوله) وتعرف جزئيات موضوعها) ويسمى ذلك التعرف وهو الابراز من القوة الى الفعل تخريجا (قوله) سهلة الحصول) لان مجموعها موضوع الكبرى (قوله) بل كلها قطعية) فيه ان منها ما يستند لادلة الظنية كالسمعيات ونذا وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا (قول الشارح والعلم ثابت لله) اي كل فرد منه بناء على انه اضافة بين العالم والمعلوم ولا حذور في تغييره بتغير المعلوم لانه كما في شرح المواقف تغيير في مفهوم (٣٢) اعتباري وعلى ان موضوع الكلام ذات الله وصفاته أو المعلوم من حيث يثبت له عقائد

يتعرف منها احكام جزئياتها نحو الامر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة

لعدم الحكم بالاثبات والحملية السالبة لا تستدعي وجود الموضوع ولكن الفاضل السالكوتي في حواشي الرازي على الشمسية صرح بان الفضايا السالبة من الفواعل على ذلك بان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السواب قال سم ولا يسكن في كلية القضية ها مجرد كلية موضوعها كما قد يتوهم والادخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فيها وحينئذ فلا بد من كون قولهم الامر للوجوب مثلاً قاعدة من حرم ال في الامر على الاستغراق وأقول هذا توهم بعيد جدا فانه متى قيل قضية كلية لا يفهم منه الا ما هو المتعارف عندهم من ان الحكم فيها على سائر الافراد لا ما موضوعها كلي (قوله) يتعرف في صيغة الفعل) اشارة الى ان تلك المعرفة بالكلفة والمشقة تخرج من التعريف القضية الكلية التي تكون فروعها بديهية غير محتاجة الى التخرج فيكون ذكر تلك القضية في الفن على سبيل المبدئية لمسائل أخرى وطريق التدرف ان يحمل موضوع القاعدة كالامر في مثالنا على جزئي من جزئياته كافيها والصلاة فيحصل قضية صفري وتجعل القاعدة كبرى فيقال أقيموا الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة يفتتح أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة فاقاعدة مشتملة على تلك الاحكام بالقوة القريبة من الفعل وتعرفها منها بابر ازها من القوة الى الفعل ويقال لذلك الابراز تفريع (قوله جزئياتها) اي جزئيات موضوعها فان موضوعها امر كلي كالامر فيما قيل فانه يندرج فيه جميع جزئياته من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (قوله والعلم ثابت لله) مثال من اصول الدين للامعة قال السكالي والتثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحدا لا تكثر له في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية وما قيل انه يؤل الى كل شيء معلوم بالاستلزام فبني على أن الموضوع هو الثاني الا أنه لا حاجة للتأويل لما علمت أن الموضوع المعلوم والعلم منه أثبت عقدة هي ثبوته لله فاندفع ما قيل فيه بحث لان موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم أو نوعه أو عرضه الذاتي أو نوعه كباين في حيث الموضوع وأماما

قيل انه يراد على هذا الجواب أن ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شيء ولذا احتاج المتكلمون بعد اثبات صفة العلم إلى الله الاستدلال على شمول علمه تعالى فقيهه انما جعل قاعدة هو الشامل المتعلق بالكل بعد الاستدلال عليه وما نقل عن بعض المحققين ان العقائد الاسلامية أكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى فذلك انما هو في مثل الله عالم الله واحدا لله موجود وتاويل ذلك بان يقال مبدأ العالم عالم او واحد أو موجود حتى يكون المبدأ الخاص فردا من ذلك السكالي ومتفرع عليه اثبات حكمه له تكلف إذ النص انما ورد في المعين دون السكالي ويدل على ما قلنا قول الشارح فيما سياتي مثلاً لمسا ليس بقاعدة كعقيدة إن الله موجود فليتأمل

(قوله بل اراد بذلك بيان الخ) لكن كان الظاهر حيثئذان يقول والقواعد مقطوع بها فاستاد التطلع اليها من اسنادها للفاعل الخ بخلاف ما عبر به فانه مازال موهما غير المراد فالاقرب ان قوله من اسناد الخ خبر مقدر اى فاسنادها من اسناد الخ (قول الشارح للملاسة الفعل) اعتبرها دون ملاسة المفعول للفاعل على ما نقل عن الزمخشري لأن هذه أظهر بل هي الواسطة في تلك فتأمل (قول الشارح كالعقل المثبت للعلم الخ) لم يجعل الدليل النص لتوقفه على العلم والقدرة فيلزم الدور بخلاف (٣٣) البعث والحساب فانه لا يتوقف

عليهما فلذا ذكره فيهما

(قوله أى كظن العقل الخ)

فيه أن النظر ليس دليلا

فالشك الباقي (قوله

أو يؤول العقل) فيه أن

الذى يؤول هو مصدر

عتل وهو اسم جنس

فالأولى أن يقدر كدليل

العقل أى الدليل الذى

يستخرجه العقل بواسطة

النظر في المقدمات (قوله

فيه جعل اثبات العلم الخ)

لعل معنى الاثبات الثبوت

اى فى القضية تأمل (قول

الشارح والنصوص) اى

قطعية الدلالة والقواعد

على كل مقطوع بها بمعنى

انه يجب العمل بها كما

سيأتى (قول الشارح

والنصوص والاجماع)

لم يأت بالكاف لانه

كسابقه متعلق باصول

الدين بخلاف لاحقه فانه

متعلق باصول الفقه (قول

الشارح المثبتة للبعث

والحساب) الظاهر ان هذا

مبنى على ان موضوع

الكلام المعلوم من حيث

يثبت له عقائد دينية وان

امكن تاويله بناء على ان

موضوعه ذات الله وصفاته

بمعنى المقطوع بها كمشية راضية من اسناد ما للفاعل إلى المفعول به للملاسة الفعل لهما والقطع بالقواعد القطعية ادلتها المبينة في محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والاجماع المثبتة

لله ونحوه يرجع لقولنا الله عالم ولا فرق بين القضيةين من حيث المعنى وأما قولنا كل شئ معلوم لله فالموضوع فيه المعلوم فالحق ما نقله السالكوتى في حواشى الخيالى على العقائد عن بعض الفضلاء أن العقائد الاسلامية اكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم الله واحد وموجود قديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبى صادق وغير ذلك وقال ايضا جزم المحقق الدوانى في تعليقاته على الحواشى الشريفة على شرح المختصر العسدى فى بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية وامام اقل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكن لا يتصور إلا بوجه كل فكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد لانه لا يتحقق حيثئذ عقائد جزئية تستفاد منها اه وقوله على تقدير تسليمه الخ اى يمنع ذلك فانه بهذا الاعتبار لا يخرج القضية عن الشخصية لان المحكوم عليه مشخص وتصوره بالوجه الكلى لا يخرج عنه ذلك (قوله بمعنى المقطوع بها) ان قلت ان فى عبارته تنافيا لان قوله بمعنى المقطوع بها يفيد انه لا يتجاوز فى الاسناد بل فى المسند وقوله من اسناد الخ يفيد ان التجوز فى الاسناد فى المسند قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها مستعملة بهذا المعنى وان اسم الفاعل مراد به اسم المفعول حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد فى الواقع من انها مقطوع بها الاقاطعة حتى يظهر التجوز فى الاسناد افاده سم وفيه ان الموافق للمعنى الذى ذكره ان يقال والقواعد مقطوع بها لا ما ذكره فالاقرب ان يقال بمعنى المقطوع بها نظر اللبث لا المفهوم اللفظ ليوافق ما بعده أو والمعنى فاسنادها من اسناد الخ فالجار والمجرور خبر مقدم (قوله للملاسة الفعل) اى اللغوى وهو الحدث (قوله كالعقل) فى التمثيل به للدلالة على التجوز اذ الدليل ليس هو نفس الفعل بل مقدمات يحكم بها العقل ويمكن جعله على حذف مضاف اى كظن العقل أو تاويله بالمفعول اى المفعول وهو المعنى الذى يحكم به العقل كذا قيل فيه ان نظر العقل ليس بدليل فزال الاشكال باقيا وان العقل ههنا بمعنى القوة العاقلة فهو اسم جنس فكيف يؤول بالمفعول فان الذى يؤول بالمفعول مصدر عقل وليس هذا منه فالأولى ان يقدر كدليل العقل اى الدليل العقلى الذى يستخرجه العقل بواسطة النظر فى المقدمات العقلية (قوله المثبت للعلم والقدرة) أى لقاعدتى العلم والقدرة أى القاعدتين المتعلقتين بهما وهما كل شئ معلوم لله وكل شئ مقدور لله مثلا لأن قوله كالعقل تمثيل لدلالة القواعد وكل من العلم والقدرة ليس بقاعدة افاده سم وهو مبنى على ما سلفه وفيه ما قد سمعت (قوله والنصوص والاجماع) لم يأت فيه بالكاف كلاحقه لانه من نوع سابقه لتعلق كل منهما باصول الدين ولا حقه متعلق باصول الفقه مع ان النصوص تطلق على الالفاظ الواردة من الكتاب او السنة سواء كانت قطعية المدلول ام لا وتارة على ما هو المنصوص فى المدلول لا يحتمل غير هو المراد بها هنا مجموع الامرين (قوله والاجماع) قال بعض حواشى الخيالى لانسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورده فى بطريق المبدئية وتكميل

(٥ - عطار - أول) إلا أنه فى غاية البعد ولعل هذا هو الحامل لمن أول فى العلم بما يكون الكلام على وتيرة فتدبر (قوله لاحظ للعقل)

اى لا نصيب له لعدم دخله فيه (قوله اى لمضمونها) يريد ان حجية القياس والخبر معنى تصورى والاثبات إنما هو للتصديق فلا بد من

التاويل على معنى ان الاثبات لثبوت الحجية الكائن فى القضية (قوله وذلك يرجب القطعية) اى يوجبها عادة فقوله اى قطعاً الأولى

تقديمه على عادة (قوله كالاستحسان) اى مثله كالاستصحاب والاستحسان قبل دليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وقيل للعدول

ما فيه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى (قول الشارح تغليب) أى نظرا الى الدليل كما قرره أولا والا فلو نظرنا الى وجوب العمل ايضا كان ما جعله ظنيا قطعيا ايضا اذ القطع قد يكون بالنظر الى الدليل كالمترى وقد يكون بالنظر الى الدلالة وان كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعى العمل لا تجوز مخالفته وانما ارتكبت الشارح ذلك حتى بنى عليه التغليب لان القطعية حينئذ متعلقة بها نفسها وان كانت بسبب تعلقها بادلها بخلاف النوعين الآخرين فان القطعية لم تثبت لها فيهما وانما ثبتت لا يعمى يتعلق بها (قوله والتقدير الخ) فيه ان التبعض لا يناسب المقام لايهامه انه ما اتى بتمام الفن وانما اتى بالقاطعة (قوله لمن ايقن بها) اى وحدها بخلاف من يقن طهرا وحدها ففيه تفصيل فقهي (قوله اى المقصود) الاولى القياس (قول الشارح من غير الباس) دفع به ما يقال ان التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق

للبحث والحساب وكاجماع الصحابة المثبت لجمعية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكررا شائع مع سكوت الباين الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة وفيما ذكره من الاصول قواعد قواطع تغليب فان من اصول الفقه ما ليس بقطعى كجمعية الاستصحاب ومفهوم المخالفة ومن اصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود وأنه ليس بكذا انما سياتى (البالغ من الاحاطة بالاصلين) لم يقل الاصولين الذى هو الاصل ليشارة للتخفيف

الصناعة ورده العلامة عبد الحكيم والزم ان المسئلة مشتركة بين اصول الفقه وأصول الدين لكن جهة البحث مختلفة لانها من حيث انها تتعلق بها اثبات العقائد الدينية من مسائل الكلام ومن حيث انه يتعلق بها استنباط الاحكام من مسائل اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله للبحث والحساب) قال شيخنا الشهاب القضايا في هذه الامثلة هي قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة اه قلت وصريح كلام الشارح عده من القواعد فلا بد من بيان كلية موضوعها فان المعنى بعث كل احداث حساب كل احداثات اى وقد خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة اه سم وفيه ما قد علمت (قوله حيث عمل) ظرف لاجماع الصحابة وقوله بهما اى بالقياس وخبر الواحد (قوله الذى هو) صفة لسكوت الباين وهو مبتدأ خبره وفاق واسم الاشارة في قوله مثل ذلك يرجع الى القياس وخبر الواحد وقوله من الاصول العامة وبيان لمثل ذلك اى كالاستقراء والاستصحاب فان قلت قوله مع سكوت الباين يقتضى ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى ظنى ولهذا اختلف في حجيته كما سياتى في باب الاجماع فكيف يصح التمثيل به لادلة القطعية قلت قد اشار الشارح الى ان هذا الاجماع ليس من السكوت الظنى لامتياز به بتكرار العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة اى قطعاً فاده سم (قوله تغليب) أى نظراً الى الدليل كما قرره أولا ولا فلو نظرنا الى وجوب العمل أيضا كان ما جعله ظنيا قطعيا أيضا إذا القطع قد يكون بالنظر الى الدليل كالمترى وقد يكون بالنظر الى الدلالة وان كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعى للعمل لا تجوز مخالفته اه زكريا ثم ان التغليب مبنى على ما أسلفه من أن قوله من فن الاصول بيان وهو غير لازم لجواز أن يكون للتبعض حالا من القواعد والباء فى بالقواعد للباسه حال من فاعل الاتى والنقد ير الى حال كونه ملتصقا بالقواعد القواطع حالة كونها بعض الاصول وذلك لا يقتضى أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب ويرد عليه ان التبعض لا يناسب المقام لايهامه انه ما اتى بتمام الفن وانما اتى بالقاطعة (قوله لمن ايقن بها) اى وحدها بخلاف من يقن طهرا وحدها ففيه تفصيل فقهي (قوله اى المقصود) الاولى القياس (قول الشارح من غير الباس) دفع به ما يقال ان التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق

على نسخة في التثنية هذا هو مراده لا ما أطالوا به مما لقائده فيه (قول المصنف والتشهير) عطف لازم فان المجديشمر أنوابه ويكف أذياله والمراد به هنا الزهراء ما يعوق ويشغل عن الجذ (قول) وذكر مثله) تقدم ان هذا قائم مقام صفته والحق انه لا احتباك هنا أصلا بل هو من الحذف من الثاني لدلالة الاول (قول) لان الزهراء مصدر زهوت) فيه نظر فان الزهراء اسم للقدر الذي يحرز به ويقدر به لا مطلق القدر فوجه التقريب ان الزهراء اسم لذلك القدر المقيد بانه يحرز به والحرز انما يفيد التقريب اما المصدر فهو الزهو (قول) بيا لما بعده) وقدم لما انه لو أخر عن المبنى مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان في مثل (٣٥) هذا التركيب خلاف الاول هذا وفي كونه

بينا مع اجراء الاستعارة في منها اشكال فانهم منعوا ذلك في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ولا ينفع فيه بناؤه على مختار السعد لان المانع شيء آخر وهو أن المنهل حينئذ مستعمل في المعنى المجازي الذي هو زهراء مائة مصنف قبيانه لزهاء مائة مصنف لا يصح إذ يلزم بيان الشيء بنفسه فلا بد من تقدير المثل فيكون المنهل على معناه الحقيقي كاقيل بذلك في الآية وقرره عبد الحكيم على المطول وأيضا المنهل لا حاجة إلى بيانه كما قاله عبد الحكيم أيضا على البيضاوي في الخيط الابيض والاسود اللهم إلا أن يكون جاريا على ما اختاره صاحب الاطول فيه من أن البيان لا يتأني كون الخيط الابيض استعارة لان استعمال الخيط الابيض في الفجر بناء على ادعاء دخوله تحت جنس الخيط الابيض فلو

من غير الباس (مبلغ ذوى الجذ بكسر الجيم اى بلوغ اصحاب الاجتهاد (والتشهير) من تلك الاحاطة (الوارد) اى الجاني (من زهراء مائة مصنف) بضم الزاى والمدى قدرها تقر بيا من زهوت بكذا أى حرزته حكاها الصاغاني قابت الو او همزة لظرفها اثر ألف زائدة كفى كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (بروى) بضم اوله

من تلك الاحاطة وجعل من في الموضوعين للغاية كما قرره السكال وغيره لا يناسب المقام إذ للغاية لا تقتضى التلبس بالمحذور لاحتمال خروجها فيفوت المعنى المقصود وقد يقال لا يضر هذا الاحتمال اذا كان مقام المدح قرينة على الدخول وجعلها للبيان نظر فيه الشهاب ولم يبين وجه النظر ولعله لعدم ظهور المبين بصيغة اسم المفعول ويحجب عنه بانه مبنى على ان مفعول البلوغ مقدر اى البالغ مرتبة هى الاحاطة او على ان المبين هو قوله مبلغ ذوى الجذ فهو بيان تقدم على ميبته وقول الشارح من تلك الاحاطة تكرار ذكره للتثنية على محله إلا ان تفسيره المبلغ بالبلوغ لا يساعده هذا الوجه (قوله من غير الباس) اى فى التعبير بالاصليين بخلاف التعبير بالاصولين فانه يلتبس بجمع الاصولين وفيه بحث لان الاصولين بياء واحدة والجمع بيائين فاين الالباس اللهم إلا ان يقال كونه بياء واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك في الاصليين إذ يمكن ان يتوهم انه جمع اصلي بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم انه بيائين افاده سم وأقول ان امثال هذه المناقشات في غاية الوهن ولذلك لم نر احدا من محققى الاعاجم يسطرونها في كتبهم وانما شغف بامثالها من تعود نقد الالفاظ فيما قل وجل واللائق الانتفات لجانب المعنى لانه المقصود واللباب واللفظ كالقشر نعم الادبيون يحافظون على تحسين الالفاظ لغرض لهم يتعلق بذلك إذ المعاني المقصودة لهم تخيلات تؤدى بها قالا حسن ان يقال ان الشارح لم يقصد ما قصده سم بل مقصوده بقوله من غير الباس دفع ما قد يقال ان التعبير بالاصليين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصليين هذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق على ان ال للعهد والمعهود ما عتور عنه سابقا بقوله في الاصول فهو قرينة على المراد ولا التباس مع القرينة (قوله اى بلوغ) فيه اشارة إلى ان مبلغ مصدر مبين للنوع بمعنى بلوغ والاصل بلوغا مثل بلوغ وعطف التشهير عليه عطف لازم إذ الغالب ان المجديشمر أنوابه ويكف أذياله والمراد به هنا الزهراء ما يعوق ويشغل عن الجذ (قوله اى الجاني) تفسيره لو ارد بالمعنى الحقيقي والمراد به هنا معناه المجازي اى الحاصل من اطلاق المألوم واردة اللازم لانه يلزم من الورد وحصول الوارد والقرينة استحالة الورد الحقيقي لخاصة المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريرا وهذا موافق في المعنى لما كثر في كلامهم من نحو قولهم اختصرت اراخذته او جمعت من كذا (قوله تقر بيا) وجهه ان الزهراء اسم للقدر الذي يحرز به الشيء والحرز انما يفيد التقريب فيكون الزهراء هو القدر التقريبي وقوله من زهوت بكذا الخ مصدره الزهو واما الزهراء فهو اسم للقدر الذي يحرز به الشيء ويقدر به لا مطلق القدر وقوله قلبت الو او اى التى هى آخر زهراء إذ اصله زهاو (قوله حال) اعربها حال لانه ابلغ من اعربها مفعولا لانه لا دلان كونه منهلا يقتضى من كثرة فوائده ما لا يقتضيه

بين أن المراد بالخيط الابيض أى فرد منه من فرديه المتعارف وغير المتعارف لم يكن بعيدا (قوله وكل منهما استعارة تحقيقية) أى مكنية في الثاني (قوله شبه كتابه) المناسب مطلق كتاب مفيد كتابه فرد منه كما يعلم بما أتى له (قوله وكونه مستعار الخ) وحينئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم فكونه ترشيحا باعتبار اللفظ فقط هذا وحمل الشارح لها على المعنى المجازي يدفع احتمال انه أراد أن منهلا من التشبيهه بالبليغ إذ عليه هما باقيا على معناها الحقيقي

والفاء (قوله لثلاث يتوهم الخ) ولثلاث يتوهم إذا جمعهما ان العبارة المذكورة وهي جمعت وعطشت واقعة من العرب بهذه الصيغة (قوله أى كما بلغ الخ) الاولى كما ورد من زهاء مائة مصنف كما يدل له قوله الآتي وهو المناسب لقول للشارح ايضا (قوله وهي مع مدخولها خبر ناهيك) والمعنى عليه نهيك ثابت بتلك الكثرة بخلافه على الآخرين فاسم الفاعل باق بحاله خلافا لظاهر حل الخشبي في الاول وكذا يقال في قوله ان ناهيك حاصل به (قول الشارح بالتونين) ليفيد (١) ان المزيد كثير في نفسه بخلاف الاضافة فانه يحتمل معها ان المعنى مع مزيد كتب كثيرة ولا يلزم ان مزيدها كثير (قوله لما تمحلهم) قد قدمناه لك ولا تمحل فيه وما فائدة الضبط

(١) قوله ليفيد الخ أى مع إفادته الوصف بالكثرة مرتين الاولى بالتونين فانه للكثرة والثانية بوصفه بكثير كما نقله شيخنا عن شيخه السيد احمد دحلان عن بعضهم اه كاتبه

أى كل عطشان إلى ما هو فيه (ويمير) بفتح أوله يعنى يشبع كل جائع إلى ما هو فيه من مار أهله اتاهم بالميرة أى الطعام الذى من صفته انه يشبع فحذف معمولى الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء يورد ووصفه بالارواء والاشباع كماه زمزم فانه (يروى) العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جمعت إلى لقائك أى اشتقت وعطشت إلى لقائك أى اشتقت حكاها الصغاني (المحيط)

كونه وورد المنهل فان وصف زيد بانه بحر مثلا أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لانسبة بينهما واما إذا جعل مفعولا لوارد فانه يكون المعنى وصف جمع الجوامع بانه ورد منها يروى ويمير هو قريب من مائة مصنف من كتب الاصول فروى منه وامتار ويكون قوله من زهاء مائة مصنف ياءا قدم على المئين اذ لو اخر عن المئين به مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان في مثل هذا التركيب خلاف الاولى فشبهت الكتب التى استمد منها كتابه بمنهل يروى ويمير من ورده وان كان المير انما يكون من بعض المناهل كماه زمزم عن طريق الاستعارة المصراحة وشبه كتابه لكثرة ما فيه من ورد ذلك المنهل على طريق المكنية وإثبات الورد تخيل ورشح الاستعارتين بذكر الارواء والمير وعلى ما قدره الشارح فان بنينا على ما جوزه السعد من ان زيد اسد استعارة كان في الكلام الاستعارة المصراحة فقط مرشحة بذكر الارواء والمير ولا ينافى ذلك حمل الشارح اياهما على المعنى المجازى بقوله فيما يأتى ومن استعمال الجوع والعطش الخ لأن الترشيح يجوز أن يستعمل في معنى مجازى وحينئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم وان بنينا على مذهب الجمهور من ان زيد اسد تشبيه بليغ لوجود الجمع بين الطرفين فمنها تشبيه بليغ ولا استعارة أصلا وعلى الاول درج الشارح حيث جعل يروى ويمير مستعملين في غير معناهما الحقيقي إذ هما على ان منها تشبيه بليغ مستعملان في معناهما الحقيقي البتة قال ابو الحسن السندى والاتصاف ان ما ذكره الشارح وجه لطيف معنى بعيد لفظا والا قرب بحسب اللفظ ان منها منصوب على نه مفعول به فان وصفه بكونه واردا يابى اعتبار كونه منها إذا المنهل مورود لا وارد وأيضا يتبادر من ذكر المنهل بعد الورد انه مفعوله فصرفه إلى معنى آخر حمل على خلاف المتبادر (قوله أى كل عطشان) قدر المفعول كل عطشان وقدره الكمال كل من ورده كما يدل عليه ذكر المنهل وتقدير الشارح أولى لأنه انسب بمعنى يروى فان الارواء إزالة العطش وتعليقه بالعطشان أولى من تعليقه الوارد وأعم لشموله غير الوارد فهو ابغ في افادة كثرة الانتفاع به وكذا يقال في تقدير مفعول ويمير (قوله إلى ما) أى فن هو اى الكتاب فيه أى في ذلك الفن وإنما قال ذلك لأنه لا يروى العطشان إلى غير ما هو فيه (قوله بفتح أوله) ويجوز ايضا ضمه من امار (قوله يعنى يشبع) عبر بالناية لانه معنى مجازى بقرينة المقام وقوله الذى من صفته الخ اشارة للعلاقة وهى السببية فان الاتيان بالاية سبب في الجملة للاشباع (قوله بقرينة السياق) أى سياق المدح راجع لقوله للتعميم (قوله يورد) فان لم يورد لا يسمى منها (قوله ووصفه) جواب عما يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب ان من الماء ما يشبع كماه زمزم والفاء في قوله فانها تعليلية (قوله والاشباع) عدل الشارح عن التعبير بالمير الذى هو مصدر ويمير لأنه المقصود دون الاتيان بالميرة الذى هو معنى المير حقيقة (قوله أى اشتقت) ان قيل لم افرد كل منهما بالتعبير ولم يجمع بينهما في تفسير واحد بان يقال عطشت وجمعت إلى لقائك أى اشتقت مع محافظته على الاختصار اجيب بان فائدة ذلك التنصيص على استعمال كل منهما في الاشتقاق وهذا انما يحصل بما ذكر لا بجمعهما في تفسير واحد لايهام ذلك ان التفسير راجع إلى المجموع من حيث

أيضا بزبدة أى خلاصة (ما فى شرحى على المختصر) لابن الحاجب (والمناهج) لليضاوى وناهيك
بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتونين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (وينحصر)
جمع الجوامع

هو مجموع الصادق بأحدهما فقط كما يصدق بكل منهما فلا يكون فيه تنصيص على المقصود وفيه أيضا دفع
لنوم أن العبارة المذكورة ، عى عطشت وجعت واقعة من العرب بهذه الصيغة مع أنه ليس كذلك
(قوله أيضا) أى كما ورد من زهاء مائة مصنف (قوله أى خلاصة) أشار به إلى أنه أتى بزبدة ما فيها من
الأحكام لازبدة جميع ما فيها وفيه استعارة مصرحة حيث شبه خلاصة ما فى الشرحين بزبدة اللبن بجمع
أن كلا هو المقصود الأعظم مما اشتمل عليه (قوله ما فى شرحى الخ) يحتمل أن الشرحين من الكتب المذكورة
فى قوله مائة مصنف ويحتمل أنهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا ولم يشرح المصنف المنهاج
بتامه بل كمل ما شرحه والده ولكن شرح والده قليل فلم يعتد به فأطلق أنه شرحة أو فى كلامه تغليب
الشرح الذى له بتامه وهو شرح المختصر على الآخر أو أن قوله شرحى على كذا يصدق بالبعض (قوله
وناهيك بكثرة فوائدهما) الباء متعلقة بمحذوف خبر ناهيك وناهيك اسم فاعل بمعنى المصدر أى نهيك
عن تطاب غيرهما حاصل لكثرة فوائدهما لكفايتهما والغنى بهما أو زائدة ومدخولها خبر ناهيك أو
بالعكس فناهيك بحاله (قوله بالتونين بضبط المصنف) أسنده الشارح دفعا لنوم كونه مضافا
وعليه فزيد اسم مفعول وأما على الإضافة فهو مصدر ميمى ومؤدى الوجهين شئ واحد فان الكثرة
على كليهما وصف للشئ المزيد لكن مراد الشارح اتباع ضبط المصنف وإن لم يظهر وجه لاختيار
المصنف هذا الضبط ووجهه فى الآيات بما فيه من وصف الشئ المزيد عليها بالكثرة وعدم اختصاصه
بمزيد الكتب بخلاف الإضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر
كون موصوف الكثير فيها هو الكتب فليتأمل (قوله وينحصر الخ) من عطف القصة على القصة فلا
يقال أن ما تقدم إنشاء وهذا إخبار أو الوار استثنائية وهذا الحصر جعلى كما بيناه فى حواشى الولدية (قوله
جمع الجوامع) بدل من ضمير ينحصر فليس من حذف الفاعل أو أنه تفسير للضمير بحذف أى ثم على ما هو
المختار المشهور من أن مسمى الكتب والتراجم الالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة يراد بجمع
الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر حيثئذ من قبل حصر الكل فى أجزائه لانه يراد
بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية والمقدمات والكتب كل واحد على حدته هذا بالنظر اكلام المصنف
وأما باعتبار تقدير الشارح لفظ المقصود فالمنحصر حيثئذ مفهوم كل يصح حمله على كل جزء من أجزاء
الكتاب فهى جزئيات مفهوم المقصود الذى هو معنى كلى لصحة الحمل وزاد الشارح لفظ المقصود لدفع
ما يرد على الحصر من الخطبة وهذه الجملة أيضا أعنى وينحصر الخ فانها من مسمى الكتاب وليست من
المقدمات ولا الكتب السبعة وزاد لفظ المعنى للإشارة إلى أنها المقصود بالذات وأما الالفاظ فبالعرض
لأنها وسائل لفهم المعنى ولفظة من تبعية لان المقصود من الكتاب بعض منه إذ هو إسم لجملة ألفاظ
منها الخطبة والتراجم وغيرها وجمعها أصل المقصود التزام خروج ذلك المعنى المقصود عن جمع الجوامع
لان المقصود من الشئ خارج عنه تكلف مع اقتضائه أن مسمى الكتاب الالفاظ مجردة عن المعانى ثم لا
منافاة بين جعل المقدمات مقصورة هنا وقوله فيما بعد فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود لان
كونها مقصورة من الكتاب لا ينافى أنها مقدمة لما هو المقصود من العلم هذا ما يحسن أن يقرره المقام

حيثئذ (قول المصنف
وينحصر الخ) عطف قصة
على قصة فلا يضر الاختلاف
بالخبرية والانشائية أو
الوار استثنائية وهذا
الحصر جعلى وقوله جمع
الجوامع بدل من ضمير
ينحصر فليس من حذف
الفاعل

(قوله بنحو الخطبة) أي مما اختتم به الكتاب من الاوصاف بعد تمام المقصود وهذه الجملة ايضا اعنى وينحصر الخ (قوله ثم إن اريد الخ) هذا بالنظر لكلام الشارح اما بالنظر لكلام المصنف فعلى المختار يراد بجمع الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر من حصر الكل في أجزائه لا نه لا يراد بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية وبالمدونات والكتب كل واحد على حدته (قوله جملة المعاني) أي مجموع ذواتها المعينة (قوله مفهومه الكلى) أي مفهوم المعنى المقصود الذي هو معنى الكلى لصحة الحمل حينئذ (قول الشارح بكسر الدال) قدمه على الفتح لقول الزمخشري في الفائق أن المقدمة بفتح الدال خلف من القول ومثله السكاكي في الاساس وهو غير كتاب الزمخشري ووجه بأن الفتح يفيد أن التقدم ليس ذاتيا لها وما قيل أن التقدم المذكور يجعل الجاعل وهو لا ينافي التقدم الذاتي فهم لان المأخوذ منه وهو مقدمة الجيش إنما قيل باعتبار التقدم كما يدل عليه قوله للجماعة على أن الاسم عام للمقدمتين ومقدمة العلم لا يلزم أن تذكر أو لا بل قد تذكر آخر الكتاب كافي الخبيصي (قول الشارح من قدم) متعلق بقوله مقدمة الجيش يعنى أن مقدمة الجيش أخذت من قدم أما مقدمة المتن فأخوذة أى مقتطفة من مقدمة الجيش بالقطع عن الاضافة لا منقولة منها ولا مستعارة لانه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف أو استعارته منه إذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما ولا نه لم يبين معنى لفظ المقدمة حتى يقال أنها بذلك المعنى منقولة أو مستعارة وإنما يجعل قوله من قدم متعلق بمقدمة المتن لان التحقيق أن استعمال المشتق (٣٨) منه لا يكفي في أخذ المشتق ما لم يرد لاستعمال به (قول الشارح اللازم) إنما أخذت

يعنى المعنى المقصود منه (في مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدمه منه لا تقدموا بين يدي الله وبفتحها على قلّة كمقدمة الرحل في لغة من قدم المتعدى أى في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات للارتفاع بها فيه مع ترققه على بعضها

ولهم هنا تكلفات احتمالات تشوش الافهام (قوله كمقدمة الجيش) أى في أنها مكسورة الدال (قوله من قدم اللازم) إنما أخذت من اللازم دون المتعدى لانها لو أخذت منه لأضيفت إلى من قدمته كالطالب أو المشتغل بها مثلا لا إلى ما تقدمت عليه وأيضا يلزم عليه عدم إفادة أن التقدم ذاتي لها مع أنه المقصود من الكسر (قوله بمعنى تقدم) لم يقيد به اللازم لانه يتعدى كافي زيد تقدمه عمر وكذا قيل ويرد عليه أنه يحتمل تقدم عليه فهو من الحذف والايصال فلا يدل على المتعدى (قوله لا تقدموا) بضم أوله كهاو القراءة السبعية ومعناه تتقدموا لان قدم رباعى وقرىء بفتح التاء على أن أصله بتائين وهى قراءة عشرية (قوله كمقدمة الرحل) أى في كونها بفتح الدال (قوله في لغة) حال من مقدمة الرحل واللغة الاخرى كسر دالها ويؤخذ منه أن مقدمة الجيش ليست إلا بكسر الدال أى في أمور متقدمة فغيه مع ما قبله لف ونشر مرتب هذا وأما الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فقد بسطه العصام في شرح الوضعية وشرح حناه هناك في حاشيتنا على ذلك الكتاب أتم شرح فارجع اليه إن شئت (قوله على بعضها) أى على مدلول بعضها فقد

منه دون المتعدى لما عرفت ان اطلاقها باعتبار التقدم ولانها لو اخذت منه لاضيفت الى من قدمته كالطالب لا الى من تقدمت عليه ولعدم افادة التقدم الذاتى كما تقدم (قوله لانه قد يتعدى) فيه ان التعدى لا دخل له هنا على ان ما ذكره قد يكون من الحذف والايصال اى تقدم عليه فالمناسب التعليل بعلم التقييد من السابق فان كان قوله لانه

قد يتعدى راجعا للبنى ويكون توركا على الشارح اندفع أيضا بأنه لا دخل له هنا على أنه لا مستند له كما مر في المثال (قول الشارح كمقدمة الرحل) يؤخذ منه ان مقدمة الجيش بالكسر لا غيره (قوله اسم لطائفة قدمت) أى اسم الالفاظ باعتبار انهادها على معان فالدلالة فيه كمقدمة الكتاب اسم الالفاظ المقيدة بالدلالة فالدلالة والقوامعانى ليست جزء وهكذا بقية التراجم كما يؤخذ من حواشى المطول ثم ان اعتبار التقديم في مفهوم مقدمة الكتاب ينافيه تأخير السكاكي لها إلا ان يكون ذلك فيما يعنون بمقدمة او يقال ان هذا إنما يقال فيما قدم بالفعل (قوله لا ارتباط لها) أى بمدلولها وكذا قوله بارتفاعها (قوله ما يتوقف عليه الشروع) قال السيد أى على بصيرة اما الشروع مطلقا فاما يتوقف على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقد تابع في ذلك بعض المتقدمين وفيه كما قال السعدان البصيرة ليست امراضبوطا فلا يمكن الحكم بتوقف الشروع معها على الامور الثلاثة وعدم حصولها بواحد منها او اثنين فان اريد ان البصيرة الحاصلة بكل واحد منها موقوفة عليه بل كل أمر ينضم اليها فان البصيرة الحاصلة منه لا تحصل بدونه ففيه انه يلزم ان يكون كل مسألة من العلم مقدمة للشروع فيه لانه يتوقف عليها الشروع فيه فالبصيرة لا تحصل الا به فالحاصل ان السعد بنى مقدمة العلم ويثبت مقدمة الكتاب وهى ما يذكر فيه قبل الشروع في المقاصد لا ارتباطها بشيء كانت هى الامور الثلاثة او غيرها فان قيل الارتباط ايضا ليس امراضبوطا يقتضى الاقتصار على عدد معين بل هو على انحاء مختلفة يختلف بحسبها قلنا توقف الشيء على الشيء بمعنى امتناع حصوله بدونه يقتضى كونه مضبوطا بخلاف الارتباط والاعانة فلا يقتضى كونه

مضبوطاً ثم أنك بعد ما تقدم تعلم أن الشروع في العلم إنما يتوقف عند السعد على التصور بوجه ما والصدق بفائدة ما قال ألا ترى أن كثيراً من الطالبين يحصل كثير من العلوم كالنحو وغيره مع الذهول عن رسمها وغاياتها وتميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات أخر نعم تميز العلوم في أنفسها بتميز الموضوعات والفرق ظاهر فلا يتوقف على شيء من هذه الثلاثة أصلاً (قوله) اسم للالفاظ (مخصوصة) أطبقوا على هذه العبارة وهو مظاهر يقتضي أن باقي الاحتمالات التي في أسماء الكتب لا تأتي فيها فلهذا ابتداء على ما هو الظاهر من تلك الاحتمالات (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهي فإن مقدمة العلم قد تذكر آخر الكتاب إذا ما تقيد بالتقدم أمام المقصود وباقي كلامه مبني على ما قاله (قوله) ويصدق عليها الخ فيه أن قيد التقدم في مقدمة (٣٩) الكتاب مانع من الصدق (قوله)

كتعريف الحكم وأقسامه إذ يثبتها الأصول تارة وينفيها أخرى كإسياتي

وجذبي الامران مقدمة الكتاب والعلم قال سم بعد ان نقل كلام المطرل في الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ولا يخفى ان كلام المصنف والشارح موافق لما قرر السعد فان هذه المقدمات مما ينتفع بها في المقصود اعم من أن يتوقف عليها اولاً كما أشار إليه الشارح بقوله مع توقفه على تعلّقها بعد قوله للانتفاع بها فيه فيصلح أن يجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم اه فاعترضه بعضهم بأن مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في مسائله من تعريفه بمحد، وغايته وموضوعه ولم تذكر الامور الثلاثة هنا فهذه مقدمة كتاب فقط فجعلنا مقدمة علم وكتاب اخذاً من قول الشارح كتعريف الحكم فاسد اه و اقول ما ادعاه من الفساد مبني على ما فهمه من عبارة الشارح والمحشى * وآفته من الفهم السقيم فان المحشى لا يصرح بهذا الاخذ وإنما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بأنه هي الدلائل الاجمالية رفقوله فلاصولي عارف بها الخ يؤخذ منه فائدة هذا العلم وهي كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التي هي مسمى مقدمة العلم وذكر في هذه المقدمات ايضاً تعاريف اصطلاحات تذكر في المقصود كتعريف الحكم واقسامه وغيرها مما ينتفع به في المقصود فصارت هذا الاعتبار مقدمة كتاب ايضاً فهي صالحة لهما معاً فان نظر لجهة الخصوص اعني ذلك الامور الثلاثة فهي مقدمة علم وان نظر لجهة العموم اعني جميع ما ذكر في المقدمات مما له ارتباط بالمقصود فهي مقدمة كتاب فهذا معنى قول سم فيصلح حينئذ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة وسياتي بنقل كلام السيد في ذلك على أن التفتازاني في شرح الشمسية اعترض على القوم بقوله ان المفهوم من توقف الشروع في الشيء على كذا أنه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئاً مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى ألا ترى ان كثيراً من الطالبين يحصل كثير من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسمها وغاياتها لا ركون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى يحصل يقتضي الاقتصار على ما قصدوه ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات أخر نعم تميز العلوم في أنفسها انما يكون بتميز الموضوعات والفرق ظاهر (قوله) كتعريف الحكم اي كتعريف اصول الفقه (قوله) اذ يثبتها الاصولي ضميره يعود للامور المذكورة من الحكم واقسامه واعتراض بان امكان الاثبات والنفي يتوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويحاج بان المراد امكان الاثبات والنفي على وجه البصيرة يتوقف

فجعل سم الخ) لم يصرح سم بهذا الاخذ وإنما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه الخ وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بأنه الدلائل الاجمالية وقوله والاصولي العارف بها يؤخذ منه فائدة العلم وهي كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التي هي مقدمة العلم فالالفاظ الدالة عليها وعلى غيرها كتعريف الحكم واقسامه مقدمة كتاب والمدلول الذي هو تلك الثلاثة خاصة مقدمة علم فهذا معنى قول سم تصلح الخ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة كما يعلم بالوقوف على كلامه وقيل انما اخذه من قول الشارح مع توقفه على بعضها ولا شك ان المصنف ذكر ما

يتوقف المقصود عليه التعريف حيث قال أصول الفقه الخ وهو مبني على ما قال السيد الزاهد أن كلاماً من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم أي باطلاق العام اعني ما يتقدم العلم على فرد منه لا بطريق النقل وإلا لزم النقل إلى معان كثيرة فانه يقال مقدمة الدليل والقياس قاله عبد الحكيم (قول الشارح مع توقفه على بعضها) فانه يتوقف على التصور بوجه ما ولا يمكن تحصيله إلا في ضمن تصوره بوجه مخصوص ومنه ما في قول المصنف أصول الفقه الخ وقوله والحكم الخ وليس المراد أنه يتوقف على خصوص التعريفين فهو جار على ما اختاره السعد وإن كان ظاهر العبارة خلافه واما اختيار هذا الخصوص بخصوصه فلا يحتاج إلى شيء سوى الارادة اذ هو كمن اتجه له طريقان فسلك احدهما (قوله) ويمكن ان يحاج الخ) لكن حينئذ تنفي مقدمة العلم التي من جملتها الحد والرسم المتوقف عليه الشروع فالظاهر انه يجري الكلام على طريقة فانه لا يجري على طريق السيد وقد قال السيد ان الشروع على

البصرة تنوق على التعريف فيقال هنا ان النفي والاثبات على وجه البصرة يتوقف على الزمير تدبر (قوله لما اشترى الخ) - هذا المشتهر انما هو بالنسبة للسامع قال عبد الحكيم الالفاظ مظهر وفة المعاني بالنسبة إلى المتكلم لانه يورد المعاني أو لا تخم يورد الالفاظ على طبقها فكانه يصب الالفاظ في المعاني صب المطروف في الظرف والمعاني مظهر وفة للالفاظ بالنسبة إلى السامع لانه ياخذها منها كما ياخذ المطروف من الظرف (قوله بجامع الارتباط) أي ارتباط مخصوص شبيه بالظرفية والمظروفية كما تقدم لا مطلق ارتباط فاندفع ما قيل انهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح جامعا والاصح ادخال في على كلا المرتبتين باي ارتباط كان (قوله واستمعير الحالة الثانية) أي اسمها وهو الظرفية ثم ان ماصنعه تطويل اظه جري عليه العصام في بعض كتبه فيمكن تشبيه الاولى بالثانية فبستعار لفظ في الجزئي من جزئيات الاولى بناء على السريان للجزئيات على الاستعارة التمثيلية بناء على مختار السعدو هو الحق من جريانه في معنى الحرف (١١) (قوله كانها في المقصود بالذات) أي كانها المتكلم من المقصود عدم خروجها عن لكرها على طبقة أمور كائنة فيه حقيقة في ذلك التمكن وعدم الخروج اذ لا شك ان مطروف الشيء متمكن منه فوجه التشبيه هو التمكن وان لم يذكروا لا يلزم ذلك ان يكون في المقصود امور حقيقة اذ المرص كاف في أداء المقصود فاندفع ما قيل ان لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكائنة في المقصود فلا بد أن تعرف تلك الامور الكائنة في المقصود ما هي حتى يعرف أن بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه أم لا نأمل (قوله اثبات المحمول) أي بالدليل او التنبيه فراجع البحث هو (٤٠) المحمول (قوله على صيغة واحدة) عبارة الشهاب ان قلت لم عبر في المعطوف عليه بما هو

وصف للدالة وفي المعطوف بما هو من فعل المرجح قلت لان التعادل وصف لها في نفسها ولا كذلك المعطوف وهي ظاهرة لان الصيغتين أعم مما هنا الا ان يخص فتدبر (قول الشارح بين هذه الأدلة) مرتبط بالامر ين قبله (قوله أي عند المجتهد) لا بحسب نفس الامر فانها بحسبه مرتبطة بمدلولها (قوله فيما مر) أي من قوله

(وسبعة كتب) في المقصود بالذات خمسة في مباحث أدلة الفقه الحنابلة والكتب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس في التعادل والتراجع بين هذه الأدلة عند تعارضها والسابع في الاجتهاد الرابطة لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد واحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ضم اليه من علم الكلام المفتوح على تعريفها على ان التعريف اعم من الحد فهو يصدق بالرسم ايضا (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) ولا يشكل عليه ختم الكتاب السابع بما وصف به كتابه لخروجه بزيادة المقصود وظرفية الكتب بمعنى الالفاظ في المقصود الذي هو المعاني من ظرفية الدال في المدلول وهي كثير شائع كعكسه وارتكاب الاستعارة في الظرفية لا داعي اليه وان اشترى على ان ما قالوه هنا لا يخلو عن ضعف فانهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح ان يكون جامعا ولا يصلح ادخال في على كل واحد من المرتبتين باي ارتباط كان وجعلوا الظرفية أيضا من قبيل التشبيه البليغ والمتعارف فيه صحة تقدير الكاف ولا يتأتى هنا واما تقدير كان فمع كونه غير متعارف يحوج إلى تقدير الاسم أيضا ثم لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكائنة في المقصود فلا بد ان تعرف تلك الامور الكائنة في المقصود ما هي حتى يعرف ان بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه أم لا (قوله مباحث) جمع مبحث وهو القضية لانها محل البحث أي الاثبات للحكم (قوله بين هذه الأدلة) مرتبط بالامر ين قبله وعند تعارضها

الاتي من فن الاصول الخ (قوله ويجاب بان الخ) وبان ذكر لفظ المقدمات استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل مرئط الطابق (قوله ظرفية الاخص للاعم) لاشتماله عليه (قوله وفيه شيء) لاشي فيه على مامرو والظرفية حينئذ مجازية على طريق المسكنية او التصريح كافي نظائره (قوله فنزل) أي على طريق الاستعارة كما مر (قوله العموم الشمولي) يعني ان المقدمات باعتبار بيانها تعم هذا الكلام وغيره بمعنى ان البيان كما يكون به يكون بغيره (قوله وان اريد بالكلام التكلم الخ) فيه ان حق القياس على ما تقدم ان تكون الواجهة السابقة فيما إذا اريد بالكلام المتكلم به وحملت المقدمات على المعاني فان اريد بالكلام التكلم ففى للسببية والخبر اما مخدوف والجار صلة التكلم أي التكلم في المقدمات أي بسبب بيانها كائن الآن والخبر هو الجار أي التكلم كائن بسبب المقدمات كذا أفاده سم (قوله واضعف منه الخ) لا وجه لضعفه (قوله كان الكلام جميعه) أخذه من حمل أل على الجنسية اذ هو المتبادر سيما في المقامات الخطابية

(١) قوله في معنى الحرف أي يكون الهيئة منتزعة من متعدد كما لا يخفى وهو لا يشترط التركيب في لفظ التمثيلية بل المدار عنده على كون كل من طرفها والجامع هيئة منتزعة من متعدد خلافا للسيد في اشتراطه التركيب في لفظها أيضا ولو تقديرها كما هنا لماسير ضحها الثاني فلذا لم يقل بتبعيتها بل قال انها اصلية ضرورة ان المركب المقدرا كفاء بدلالة في عليه مستقل بدلالة على معناها وبالجملة فالسيد يستلزم التقدير لبقية المركب الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة والسعد لا يستلزم ذلك بل يجعل الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة هو نفس لفظ الحرف وهو الحق كما بين في محله هذا خلاصة مذهبيهما في التمثيلية فاحفظه اه كاتبه عفى عنه

(قوله الشارح بتعريف) أي لفظه بناء على أنها مقدمات كتاب أو معناه بناء على أنها مقدمات علم أو ما معناه بناء على أن ما هنا ما معناه ولا ينافي الافتتاح بالتعريف (قوله أصول الفقه) لأن التعريف لا ينفك عن المعرف إذ لا يمكن ذكر التعريف دون أنه إذا معرف ما يحمل على الشيء لا فائدة تصوره فالافتتاح بالتعريف معناه الافتتاح به وبما يلزمه فلا يقال أن الافتتاح بالتعريف عرفي تدبر (قوله بأنه اشارة الخ) أي بناء على الظاهر من أن فاتحة الشيء منه (قوله بكونه من الكلام الذي الخ) أي بناء على ذلك الظاهر أيضا فالعلة موجوده فهما مأنما يتجه التذكير إذا حمل الكلام على المتكلم به أما إذا حمل على التكلم فلا لأن تعريف أصول الفقه (٤١) ليس تكلمًا حتى يناسب جعله فاتحة

التكلم في المقدمات فاعل الشارح حمل الكلام على التكلم وأشار إلى ذلك بتأنيث الضمير قاله بعضهم (قول الشارح ليتصوره الخ) فيه أن الجهة الضابطة هي الموضوع أو الغاية ويمكن علم ذلك بلا تعريف بأن يقال موضوع أصول الفقه الأدلة الإجمالية وغايته استخراج الأحكام وهذا ليس بتعريف إذ لا يصح أن يحمل على الفن أعني المسائل فالتصور لا يقتضي التعريف إلا أن يقال أن ذلك أتم فتدبر (قوله واجيب بأن المراد الخ) ترك ما اجاب به سم من أن طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فيذنب أن يتصوره أولا ليكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أي المستتبع لطلب ما ينفع فيه أو المراد بطلبه اعم من طلب نفسه وطلب ما ينفع فيه وإن افتتح الكتب

بمسئلة التقليد في اصول الدين المحتتم بما يناسبه من خاتمة التصوف (الكلام في المقدمات) افتتحها بتعريف اصول الفقه

مرتبطة بالثاني وقوله الرابط لها بمدلولها أي عند المجتهد لا بحسب نفس الامر فانها بحسبه مرتبطة بمدلولها وبين البيان مناسبة ذكر التعادل والتراجع عقب الأدلة (قوله بمسئلة التقليد) صرح النووي بأن التكثير في خطبة العبد ليس منها وأن الشيء قد يفتتح بما ليس منه فلا غبار على من جعل مفتتح الكلام بمسئلة التقليد في اصول الدين مع أنها من مسائل الفقه قطعاً أفاده سم (قوله من خاتمة التصوف) من إضافة الدال للمدلول وزاد هنا لفظ خاتمة دون ما سبق في قوله الاتي من فن الاصول الخ لأن هذا المقام مقام ذكر التراجع وتفصيلها في طلب فيه ذكر لفظ خاتمة أو أن ذكر لفظ المقدمات هنا استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل الطباق (قوله الكلام في المقدمات) الاوجه أن يجعل خبر محذوف اسم اشارة أي هذا الكلام الخ اعتنا بشأن الحكم و اشارة الى ان البيان الحاصل لوضوحه بلغ مبلغ المحسوس المستعمل فيه اسم الاشارة كقول الله سبحانه ذلك الكتاب لا ريب فيه ويصح جعل الخبر محذوف أي الكلام في المقدمات هذا ثم ان اريد من الكلام المعنى الحديث أي التكلم نظير قول الشاعر قالوا كلامك هذا وهي مصغية • يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

فالشارح اليه هو التكلم الآن الصادر من المصنف وفي سببية صلة له فالظرف لغة أو مستقر حال منه أو صفقه أي هذا الحكم الحاصل الآن هو التكلم بسبب المقدمات أي بسبب إيضاحها أو حال كونه كائنًا لذلك أو الكائن لذلك وإن اريد المعنى الحاصل بالمصدر وهو ما يتكلم به ففي معنى من البيانية بناء على أن المراد بالمقدمات الالفاظ إذ هي من جملة اجزاء الكتاب المراد به ذلك كما سلفناه فان اريد بها المعاني ففي اماسيية صلة أو صفة أو حال على نحو ما مر أو ظرفية من ظرفية الدال في المدلول والظرفية حيث تدحرج على طريق المسكنية أو التصريحية كافي نظائره ولك أن تجعل التقدير جاء الكلام في المقدمات فالجملة فعلية وتستغنى عن هذه التكلمات وإن لا تقدر شيئاً أصلاً بأن تجعل الكلام مبتدأ خبره في المقدمات ولو قال المقدمات لكان أخصر وانسب ببقية التراجع الاتية حيث قال الكتاب الاول الخ وقدير وجه صنيعة بأن المتبادر من ال سميان المقدمات الخطابية الجنسية ففيه إيهام أن الكلام جميعه منحصر فيها لعظم نفعها ففيه ترغيب للاعتناء بها وحث للطالب على تحصيلها (قوله افتتحها) أي المقدمات قيل لا نسب تذكير الضمير واعدته إلى الكلام في المقدمات لأنه المفتتح بتعريف أصول الفقه واجاب سم بأن تأنيث الضمير للاشارة إلى بعضية التعريف من المقدمات فان فاتحة الشيء منه على ما هو الظاهر الغالب لا بشيء اجنبي مقدم على المقدمات كما يتوهم من تذكير الضمير اه قيل أن هذه الاشارة أيضا حاصلة بتذكير الضمير للعلة المذكورة فدعوى إيهام التذكير دون التأنيث ممنوعة والمتجه أن يقال أنما يكون التذكير أنسب إذا حمل الكلام على المتكلم به أما إذا حمل على التكلم فلا لأن تعريف أصول الفقه ليس تكلمًا حتى يناسب جعله فاتحة التكلم في المقدمات فاعل الشارح حمل الكلام على التكلم وأشار إلى ذلك بتأنيث الضمير (قوله بتعريف) أي بلفظه بناء على ما سلفناه من أن

(٦ - عطار - أول)

السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه لما قيل عليه أن التعريف من المقدمات فيلزم أن يكون التعريف مقدما على نفسه على كلا الجوابين على أن الجواب الثاني لا يدفع الايراد أصلاً إذ حاصله أن ما ذكره لا يقتضي افتتاح المقدمات بالتعريف إلا أنه لا يحصل حيث تدحرج افتتاح الأصول بالتعريف (قوله أي جدا) أي بحيث لا تقف على حد فان مسائل العلوم متكررة على مر الدهور كذلك إلا اليسير كعلم الجبر والمقابلة ولو سلم وقوفها واد تصورها بأن تعدله واحدة مع نوع تمييز كان يقال مسائل الفن مسألة كذا أو مسألة كذا كان بعض

اوقاته مصر و فاق شرط الطلب الذي هو تصور المطلوب فيصرف شطرا من الزمان إلى تحصيل الشرط فربما لا يسع باقى ازماته تحصيل المطلوب فيفضى إلى فواته كلا و بعضا فالخلص من ذلك هو التصور بجهة الوحدة التي اعتبرها القوم و هى وحدة الموضوع او الغاية و الأولى اولى لما ان تميز العلوم بتميز الموضوعات و الغاية بعة للعلوم التابعة للموضوعات لما انها جزم من العلوم ولم يعتبر واجهة وحدة المحمول باعتبار كون محمولات المسائل المتكثرة راجعة اليه كما قيل محمول العلم ما ينحل اليه محمولات مسائله لكون المقصود من العلوم بيان احوال الموضوع و المحمولات صفات تطلب لذوات الموضوعات و لذا جعلوا تميز العلوم بتميزها بقول الشارح لم يامن فوات ما يرجيه لأنه بناء على تعذر ضبط جميع المسائل التي هى الكثرة المطلوبة كل واحدة بخصوصها لعدم الانتهاء إلى حدان اشتغل بذلك كانت اوقاتها كلها مصر و فة في شرط الطلب الذي هو تصور المطلوب فلا يحصل بعد فحينئذ جزم بفوات ما يرجيه و بناء على التعسر ان اشتغل بذلك لم يجزم بعدم الفوات للكل إذ ربما اوقعه تحصيل الشرط في الملل فيترك وربما انقضى نحوه قبل الشروع في شيء منها فعلم ان انقضاء الامن صادق بصورتين الجزم بالفوات وعدم الجزم بعدم الفوات وقوله و ضياع الوقت فيما لا يعنيه و هو تحصيل شرط الطالب إذ هو غير مقصود لذاته هذا غاية التوجيه لبارته ثم اقول (٤٢) ان قوله ليتصور مطالبه الخ معناه ان يتصور مطالبه بخصوصه بتعريف مخصوص من تلك

الجهة الضابطة اعنى الموضوع او الغاية فقوله إذ لو تطلبها معناه ان لا يكون كذلك بان لا يتصور اصلا فيمتنع طلبها إذ هو توجه النفس نحو الشيء و توجهها نحو المجهول من جميع الوجوه محال او يتصورها لكن لا بخصوصها بل بوجه شامل لما و لغيرها فلا يتصور طلبها بخصوصها إذ الطلب لكونه فعلا اختياريا لا يتصور بدون إرادة تتعلق بخصوص المطلوب فان اندفع إن طامها من حيث انها جزئى لذلك الوجه العام الشامل له و لغيره بمعنى ان يؤدي الطلب إلى غيرها فيفوت

ليتصوره طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة في تطلبها إذ لو تطلبها قبل ضبطها

المراد بالمقدمات الالفاظ فالتعريف جزء منها فان أريد بالتعريف معناه احتيج لتقدير المضاف أى بدال تعريف الخ ثم ان التعريف لا ينفك عن المعرف لانه لم يعهد بل لم يمكن ذكر التعريف دونه كيف وقد قالوا معرف الشيء ما يحمل عليه لافادة تصوره فاندفع ما قيل لا بد من حمل الاقتراح على العرفي لأن الاقتراح حقيقة ليس بالتعريف بل بالمعرف (قوله ليتصوره طالبه) قد يقال هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن المعرف الذي هو أصول الفقه وان كانت داخله في الكتاب فسواء ذكر التعريف في اولها او وسطها او اخرها يحصل تقدم التعريف على المعرف الذي هو المطلوب رانما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي في أصول الفقه به و يحاج بان طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي ان يتصوره او لا يكون على بصيرة في طلب مقدماته ايضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أى المستتبع لطلب ما ينفع فيه او المراد بطلبه اعم من طلبه نفسه و طلب ما ينفع به فيه فكان افتتاح الكتب السبعة به متحققا عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه افاده سم ولا يخفى ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعريف مقدا على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثاني لا يدفع الايراد أصلا إذ حاصل الايراد ان ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حيث تذا افتتاح الاصول بالتعريف ثم ان مبنى الاعتراض تعلق اللام بالاقتراح و لك ان تجعلها متعلقة بالتعريف فلا يراد الاعتراض أصلا و أمّا قوله افتتحها فقد ذكره لبيان ان التعريف من المقدمات لا لان يبين له علة وإنما ذكر علة التعريف ليظهر كونه من المقدمات والمعنى افتتح المقدمات التعريف الذي هو التصور ليتصور اصول الفقه طالبه الخ (قوله ليكون على بصيرة الخ) علة لمحذوف تقديره

ما يعنيه و يضيع وقته فيما لا ينيه أو يتصورها بخصوصها لكن لا بتلك الجهة بل يتصور كلاما من تلك الكثيرة بخصوصه ينتعسر او تذرد لم تهاهيا إذا علمت هذا فقوله لم يامن من فوات شيء مما يعنيه و هو ما يكون من الكثيرة المطلوبة و ضياع الوقت فيما لا يعنيه و هو تحصيل شرط الطلب فائده الامر الثاني فيردان المناسب اما ذكر فوائده جميع الاقسام او الاقتصار على فائدة الثالث و هى التقصى و الخلاص عن التعسر او التعذر إذ التقي و الاثبات في الكلام المقيد يتوجهان إلى مقيد و هو قوله بما يضبط الذي معناه بجهة ضابطه و حاصل ما اشار الشارح العلامة إلى تحقيقه انه لا معنى لذكر فائدة عدم التصور اصلا بعد فرض الكلام في الطالب إذ الطالب مع عدم التصور محال الخ وان التعذر او التعسر الذي هو فائدة الامر الثالث إنما يحتز عنه للضياع فيما لا يعنى و فوات ما يعنى فهو راجع لفائدة الامر الثاني فالمناسب الاقتصار عليه وقوله لم يامن معناه بالنسبة لفائدة الثالث الجزم بالفوات بناء على التعذر او عدم الجزم بالحصول بناء على التعسر بالنسبة لفائدة الثاني هو المعنى الثاني فقط فليتامل فانه تحقيق لم يسبق به و بما حررنا لك عبارته اندفعت شكوكك الواردة هنا بقى انه و رداه يمكن تصور كل نوع منه بانزاده و بذلك يكون على بصيرة في تطلبه و فيه انه ان اريدانه يعتبر جهة

وحدة غير ما اعتبره القوم المعلل بما مر بان تعتبر المحمولات جهة وحدة فيكون محمولات كل نوع لرجوعها الى أمر واحد جهة وحدة فلا كلام للشارح فيه فان كلامه مبني على ما اعتبره القوم جهة وحدة وان أريد انه يتصور كل نوع كذلك مع اعتبار جهة الوحدة التي اعتبرها القوم فلا يمكن تصوره بخصوصه دون غيره فتدبر (قول الشارح لم يأمن) ان كان معناه جزم بالفوات بناء على التعذر كان ذلك التصور واجبا أو عدم الجزم بعدم الفوات كان ذلك التصور أولى لانه أعون على المطلوب (قول المصنف أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية) اعلم أن أصول الفقه أصله مركب اضافي فلكل من جزئيه معنى فالأصل في اللغة ما ينبنى عليه الشيء فقيل ثم نقل في العرف لمعان من الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى أن المراد في أصول الفقه الذي هو التركيب الاضافي الدليل وقال صاحب التلويح النقل خلاف الأصل ولا ضرورة للعدول اليه لان البناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلى يعلم أن الابتناء ههنا عقلى (٤٣) فيكون أصول الفقه ما ينبنى هو

عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه إلا دليله اه وهو معنى قول العضد وإذا أضيف الى العلم فالمراد دليله ثم ان هذا المركب الاضافي نقل من هذا المعنى اللغوي أعنى دلائل الفقه الى المعنى العلمى بان جعل علما للقواعد التي هي طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المنقول عنه واليه وهو ان هذه أيضا دلائل إذا الحكم الفقهي وقع متعلق بمحمولها فان قولنا الامر للوجوب معناه كما قال السعد يفيد الوجوب فالحكم أعنى الوجوب الجزئى مدلول لها بالقوة فاذا ضم اليها الصغرى خرج من القوة

لم يأمن فوات ما يرجيه وضياح الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أى الفن

وإنما احتيج الخو عبر بصيغة الفعل للإشارة الى التكلف في الطلب كما هو الواقع لا يتحصل شيئا فشيئا وهنا أمران الاول انه ان أراد بصيرة ما فهمى لا تتوقف على التصور بالتعريف بل التصور بوجه ما أو كمال البصيرة فلا يكفي فيها مجرد التعريف بل لا بد في كمالها من التصديق بموضوعية الموضوع وفائدة العلم ويزداد ذلك ببقية الامور العشرة المشهورة بالمبادئ وان لم يكن منها حقيقة كما حققناه في بعض حواشينا المنطقية ويحاج بان المراد فرد معين من البصيرة وهو الحاصل بالتعريف أو المراد بصيرة ذات كمال بصيرة ما ولا بصيرة بالعق في الكمال الثاني ان ضبط المسائل بدون التعريف ممكن بان تعدل الطالب واحدة واحدة وقد اجاب الشارح عنه بوصف المسائل بالكثرة فان كثرتها تمنع ضبطها بنحو هذا الطريق وتخرج الى التصور بالتعريف لا يقال الكثرة لا تنافي الامكان بل ولا تقتضى المشقة كليا فان الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والالف والوقوف على هذه المقادير بنحو العدد ممكن بل سهل في بعضها وكما لا نأقول المراد الكثرة الظاهرة جدا بقرينة المقام هذا خلاصة ما قالوه وهو ذهول عن قول الشارح يتضبطها فان ذلك لا يكون إلا بالتعريف لانه محصل لجهة الوحدة التي بها صارت مسائل العلم المتكثرة شيئا واحدا وبالإحاطة بجهة الوحدة يحصل العلم الاجمالى بتلك المسائل بالقوة كما أوضح ذلك السيد في حاشية شرح الشمسية وأما سرد المسائل معدودة فلا يحصل جهة الوحدة فلا يفيد ضبطا بل تحصيلا لبعض المسائل بالفعل وأما ضبط المسائل فحصول لها على طريق الاجمال والشارح لم يعبر بالحصول حتى يتوجه هذا الاعتراض وأما قول سم بقی هنا بحث وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراد وبذلك يكون على بصيرة في طلبه إلا ان يحاج بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فهو عجيب من مثله كيف يتأتى تصور كل نوع من المسائل بتعريف يخصه فان ذلك يقضى بتعدد جهة وحدة العلم وعلى تقدير تسليمه فليس تعريف الانواع تعريفا للامر الكلى المشترك بينها ولا في معناه فان قلت كل نوع من تلك الانواع بمجموع تصديقات فكيف يتعاقبها التصور الذى هو

الى الفعل كما قاله التفتازانى في التوضيح فعنى قول الشارح الاتى انه أقرب الى المدلول لغة انه أقرب لوجود المناسبة القوية لوجود الدلالة في المنقول عنه والمنقول اليه بخلاف الحل على المعرفة فان معنى كون التصديق بالقواعد دليلا لانه يوصل بواسطة تعلقه بالقواعد الدالة على ما مر ومعنى قوله إذا الأصول لغة الدلالة ان الأصول المضاف الى الفقه كما هو الموضوع لغة الدلالة ولا ريب فيه على ما مر عن صاحبي التلويح والتوضيح من أنه لا نقل عن المعنى اللغوي وانه مع الاضافة لا يصدق على غير الدلالة وإذا كان كذلك فكون المنقول اليه المسائل أقرب من كونه المعرفة إذا المسائل بعض الدليل لغة ثم ان كلام المصنف على حذف مضاف أى مسائل دلالة الاجمالية كما يشير اليه الشارح بقوله الآتى ان الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية وإذ لو كانت المسائل هي الاجمالية لم يصح كون التفصيلية جزئيات لها إلا مع تكلف انها جزئيات موضوعها وقرينة هذا المضاف قوله فيما تقدم الآتى بالقواعد القواطع من فى الأصول مع جعل من بياننا ولا يعارضه قوله فيما يأتى في الترجيح إذا الأصول لغة الدلالة ما عرفت من معناه في امر ثم اعلم ان المحكوم عليه في المحصورات كما حققه المحقق الدوانى والسيد الزاهد في حواشيه هو

الطبيعة من حيث أنها تصلح للانطباق على الجزئيات فلا جرم يتعدى الحكم إلى الأشخاص فالحكم عليها بالعرض كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة الأمر الحاصل في النفس وهو الطبيعة دون الأفراد إلا أنه من حيث التخصيص والانطباق على الجزئيات وأما المحكوم عليه في الطبيعة فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية ولذا لا يصدق عليها إلا ما لا يتعدى إلى الأفراد كالنوعية ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها فاندفع ما قيل أن المبحوث عنه في مسائل الأصول للدلائل التفصيلية لأنها من المحصورات المحكوم فيها على الأفراد فإنه مبنى على رأى مرجوح حكاه عبد الحكيم في حواشي القطب وأشار له الدواني أيضا قدبر (قول الشارح المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على أن أصول الفقه علم للفن كما عبر به العضد لإسم جنس كما مال إليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علما لما دخلته لام التعريف فإنه مردود بأنها إنما دخلت لفظا أصول وليس بعلم إنما العلم (٤٤) المركب الإضافي (قوله مركب إضافي لقب الخ) معنى كونه لقبها هو إفادته المدح

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه إذا الأصل ما يبتنى عليه غيره

مفاد التعريف هـ قلت التصورات لا حجر فيها فيتعلق بكل شيء كما صرحوا بذلك حتى جوزوا تصور التصور وتصور التصديق بل يجوز تصور عدم التصور فمعنى تصور ذلك النوع من المسائل أنه إن كان ذلك التصور حضوريا فعنى تصورها الالتفات إليها واستحضارها وإن كان حصوليا فهذه المسائل باعتبار وجودها الأصلي في الذهن من تصديقات وباعتبار الوجود الظني تصورات مع الاتحاد بالذات واختلاف الأحكام باختلاف الوجودين تأمله فإنه دقيق (قوله المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على أن أصول الفقه علم للفن لإسم جنس كما مال إليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علما لما دخلته لام التعريف الجنسية فإنه مردود بأن مدخول اللام لفظة أصول بدون إضافة وليست العلم إنما العلم المركب الإضافي ولا تدخله اللام (قوله المشعر بمدحه) بيان لكونه لقباً إذا اللقب علم يشعر بمدح أؤذم وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث لا دلالة له إلا على الذات لكن لما كان في الأصل مركبا إضافيا نقل وجعل علما صار ماحوظا فيه هذا الاشعار وتحقيق المقام أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية مثلا ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للموضوع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة وحينئذ لا يكون العلم الذي تزايد مسائله متحققا بجميع اجزائه في وقت ما والعالم به إنما سمي عالما باعتبار الملكة لا باعتبار التصديقات بالمسائل وليس هذا الوضع من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص لعدم التعدد في الموضوع له بل الوضع والموضوع له شخصيان ضرورة كون اللفظ والمعنى شخصا إلا أن آلة الوضع مفهوم كلي تدرج فيه الاجزاء المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إنبأه ووضع له إسمائهم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال نظر للعرف كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية وإن اعتبر ذلك كانت أعلاما جنسية فلذلك جعل السيد في حاشيته على الشرح العضدي المختصر أصول الفقه علم جنس مع أنه يؤخذ من حاشيته على شرح الشمسية أن أسماء العلوم أعلام شخصية ولا تنافي بين الكلامين بملاحظة الاعتبارين وبهذا التحقيق يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تزايد يوما فيوما بتزايد الأفكار فكيف يتحصل وضع الاسم لها لأن وضع الاسم لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في استحضار تلك المسائل الملاحظة الاجمالية كما قلنا

المقصود به وإلا فهو مركب إضافي كما قال (قوله إسماء علما جنسيا) أي لا لقباً وليس المراد أنه إسم جنس وإلا نافي قوله علما بل المراد أنه علم جنس (قول الشارح المشعر) بمدحه بيان لكونه لقباً وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث هو لا دلالة له إلا على الذات إلا أنه لو حظ الاشعار لمحال الأصل وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكيم في حواشي القطب أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للموضوع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة

ان

الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إنبأه

ووضع له إسمائهم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال بناء على أن ذلك التعدد طارئ بعد الوضع كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية ويؤيده ما نقله الدواني عن الشيخ الرئيس أن موضوع الطبيعة لما أخذ من حيث أنه شيء واحد بالوحدة الذهنية كانت شخصية أو بناء على العرف وإن اعتبر ذلك كانت أعلاما جنسية وبهذا يجمع بين الكلامين للسيد في حاشيتي العضد والشمسية وبهذا يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تزايد يوما فيوما بتزايد الأفكار فكيف يمكن الوضع لها لأن وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في الاستحضار تلك الملاحظة الاجمالية

وإن كان بعض تلك المسائل مستخرجا بالفعل وبعضها حاصل بالقوة تدبر (قوله دلائل الفقه)
قال المصنف في منع الموانع وإنما لم اقل أصول الفقه دلائله لثلاث يتوهم عود الضمير الى الاصول
ولأن التعريف يجتنب فيه الاضرار ما أمكن ولتغاير الفقهاء لان الاول أحد جزأى لقب مركب
من متضايقين والثاني العلم المعروف اهـ واعلم ان اسماء العلوم المخصوصة كالمنطق تطلق تارة على المعلومات
المخصوصة فيقال مثلاً فلان يعلم النحو أى يعلم تلك المعلومات المعينة وأخرى على العلم بالمعلومات
وهو ظاهر فعلى الاول حقيقة كل علم مسائله وعلى الثاني حقيقته التصديقات بمسائله وأما جعلهم
اجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمبادئ والمسائل فتساهل ويطلق لفظ العلم ايضا على الملكة وان موضوع
هذا الفن هو الأدلة الاجمالية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه يبحث فيه عن أغراضها
الذاتية وموضوع العلم ما هو يبحث في ذلك العلم عن أغراضه الذاتية والمراد بالبحث عن الاغراض
الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب ثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب
أو على أغراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به في حياته صلى الله عليه وسلم أو على أنواع أغراضه الذاتية
كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقى إذا علمت هذا تعلم ان المصنف فسر العلم بالمعنى الاول بقوله اصول
الفقه دلائل الفقه الاجمالية بالمعنى الثانى بقوله وقيل معرفتها وأما قوله والاصولى العارف بها فصالح لان
يحمل على المعنى الثالث بل هو أولى بالجلل عليه إلا أن المصنف حمله على المعنى الثانى كما هو ظاهر سياق
كلامه وستسمع ما فيه وقدم الاول لرجحانه عنده كما سينقله عنه الشارح لكنه معترض لان الأدلة
الشرعية موضوع العلم فلا تصالح أن تكون تعريفا له بمعنى المسائل فانه تعريف بالمباين وأجابوا عنه اما
بتقدير مضاف أى مسائل دلائل الفقه أى المسائل المبحوث فيها عن أحوال تلك الدلائل كقولنا الامر
لوجوب مثلاً وان يراد بالدلائل نفس تلك المسائل ويضعف الجواب الاول ان حذف المضاف في
التعريفات بعيد سيما مع معارضة ما رجح به التعريف الاول بقوله فيما بعد إذا اصول لغة الأدلة فهذا القول
يبعد احتمال تقدير المضاف الثانى ان التعريفات تحمل على الماتى المتبادرة منها والمبادر من الدلائل
الاجمالية عندهم هى الكتاب والسنة الخ لا مسائل الاصول على انها ليست دلائل اجمالية وإنما هى
كبريات الدلائل التفصيلية مثل أن تقول الصلاة واجبة لقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه أمر والامر للوجوب
فأرادة مسائل الاصول من الأدلة الاجمالية بعيد جدا قلنا يستعمله احدو أيضا سيجى ان التفصيلية
جزئيات للاجمالية ولا يستقيم ذلك إذا حاثت الاجمالية على قواعد الاصول وانما يستقيم إذا حمل على مطلق
الامر ونحوه وكيف تتحمل هذه التعريفات امثال هذه التكاليف البعيدة ولو سلم ان ما ذكره هو المراد
فهو من المراد الذى لا يدفع الايراد فلذلك قال ابو الحسن السندى ان الشارح لا يرد عليه شيء فان بيانه
موافق لظاهر كلام المصنف واما كلام المصنف فالظاهر انه مبنى على اشتباه مسائل الاصول بموضوعاتها
وقال شيخ الاسلام ان المصنف ذكر التعريفين باختصار مخل هـ وهنا بحث وهو انه قد تلخص ان المسمى
باصول الفقه اما المسائل او التصديق بها والمسألة يجب ان تكون كلية فيجب ان يكون المحكوم عليه في
مسائل الاصول افراد الموضوع كما هو شأن الحكم في المحصورات ضرورة ان القضية الطبيعية لا تعد من
المسائل فيلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هى الأدلة التفصيلية مثلاً قولنا الامر للوجوب
مسئلة من مسائل الفن والمحكوم عليه فيها اقيموا الصلاة آتوا الزكاة الخ فالبحث عن هذه الجزئيات التى
هى أدلة تفصيلية فكيف يصح جعلهم اصول الفقه المسائل الباحثة عن احوال أدلة الفقه الاجمالية أو

فتدبر (قوله أراد بالدلائل
القواعد) ينفيه جمل
التفصيلية جزئيات الاجمالية
وقول الشارح اى غير
المعينة كطلق الامر فانه
لامعنى لعدم تعين قولنا
الامر للوجوب مع أن
الدليل عندهم لا يطلق إلا
على الكتاب والسنة الخ
مأعده الشارح عند
قوله وسبعة كتب

(قوله أو عقدا الراد بذلك) مبنى (٦٦) على أول احتماليه السابقين وقد عرف حاله (قوله) بدليل قوله المبحوث عن أولها (الخ) فيه ان

هذا غاية ما يفيد أن الدليل مطلق الامر المقيد بكونه مبحوثا عنه وليس هذا قاعدة فلا يسقط به اعتراض البعض انما يسقطه ان هذا مثال لمطلق الامر الذي هو مثال للدلائل الاجمالية لامثال للقواعد (قوله) عطف على الامر) ويجوز عطفه على مدخول الباءات المذكورة بان يقدر العطف على مجرور احدى الباءات ويجعل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقي وحيث لا يرد اشكال الاستغناء عن العطف بوقوع المعطوف عليه في جز الكاف غير أنه يلزم على هذا الفصل بين المتعاطفين بالاجنبي وهو ممتنع إلا أن يمنع محض اجنبيته او يعطف على المجرور الاخير ويجوز أن يعطف على اخبار ان (قول الشارح مما يأتي) أتى به ثلثا يتوهم ترك المصنف إياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه في جز كاف التمثيل بيان عدم الانحصار في الخارج في المذكورات اذ الكاف قد تكون باعتبار الافراد الذهنية (قوله على انه لم يتبين بعد) كيف هذا مع تعدد أحكام الامر وما معه كالامر بالشئ منهي عن الضد وغيره

أى غير المعينة كطلق الامر والنهى وفعل النبي والايجاع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بانه للوجوب حقيقة واثنان بانه للحرمة كذلك والباقي بانها حجج وغير ذلك مما يأتي مع ما يتعلق به في الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقرؤوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في السكبة كما أخرجه الشيخان والايجاع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض الامثلا بمثل يدا بيد كرواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست اصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل (وقيل) اصول الفقه (ومعرفتها)

معرفتها وكيف يصح قول الشارح الآتي الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من ادلته الاجمالية دون التفصيلية والجواب ان المراد بالتقييد بالاجمالية مجرد وجوب كون البحث عن الأدلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوان المباحث أو أن يقال أن التغير بين الاجمالية والتفصيلية بالاعتبار لا بالذات إذ هما شئ واحد لجهتان فاقيموا الصلاة مثالا لجهة اجمال هي كونه امرا وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصا هي اقامة الصلاة فالبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى وفي الفقه باعتبار الجهة التالية (قوله اى غير المعينة) تفسير باللازم لان الاجمال عدم الايضاح ويلزمه عدم التبيين اى التفصيل وليس المراد بعدم تعيينها انها مهمة في اشياء متعددة بل معناها انها ليست معينة لمسائل جزئية فالمعينة هي التي عين كل دليل منها لمسئلة جزئية بأن يدل عليها بخصوصها وعدل عن ان يقول غير التفصيلية لانه تفسير بالمساوى في الجلاء والخفاء (قوله كطلق الامر) على حذف مضاف أى كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنها بانه للوجوب اى القاعدة المحكوم فيها على مطلق الامر بانه للوجوب والقربة على حذف المضاف قول المصنف سابقا الآتي من فنى الاصول بالقواعد القاطع مع قول الشارح فيه ان من للبيان فاندفع الاعتراض بان مطلق الامر مثالا من موضوع اصول الفقه المبحوث فيه عن احواله والمراد بمطلق الامر ما خلا عن خصوص المتعلق ولا يذهب عليك أن هذا التأويل من ناحية ما أسلفناه في الكلام على التعريف ومرتب عليه فلا بد منه حتى يلتزم مع ما سبق على ما فيه مما قد سمعته فتذكر (قوله المبحوث عن أولها) وهو مطلق الامر اى المثبت له الوجوب بجعله موضوعا له فنقول الامر للوجوب (قوله والباقي) وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم وما عطف عليه اى المثبت لكل واحد من المذكورات الحجية على قياس ما سمعت في الامر (قوله وغير ذلك) عطف على الامر والاشارة راجعة الى المذكور من الامر وما معه وارا دبال غير نحو المطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص الخ وقوله مع ما يتعلق به اى بذلك الغير وارا دبالما يتعلق به نحو قولنا المطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصيص ونحو ذلك (قوله فخرج الدلائل التفصيلية) اى القضايا المحكوم فيها على الدلائل التفصيلية نحو قضية اقيموا الصلاة اعنى اقيموا الصلاة للوجوب حقيقة ليناسب ما أسلفناه في قوله من دلائل الفقه الاجمالية (قوله فليست) اى الدلائل التفصيلية أصول الفقه وكان المناسب ان يقول فليست من اصول الفقه ليكون نصا في نفي كونها بعضها منه الذي هو المتوهم (قوله وقيل معرفتها) لم يرد بصيغة التريض كتصويب الأول الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل بيان أولويته لان اطلاق العلم على القواعد أشيع في العلوم المدونة وقال بعض من حشى الحواشى الشريفة على الشرح العزدي ان ابتداء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل وأما على العلم به فالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما ينبئ عليه اصالة فاندفع بما قلنا أن أسماء العلوم تطلق

نما يأتي (قوله مع أنه المراد) كما يفيد قول الشارح فليست أصول الفقه إذ لو لم تكن قضايا فهي ليست داخلية أصلا على

(قوله وادراك وقوع ثبوت الخ) أى ادراك النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر أو ليست واقعة وإنما زاد الوقوع لان التصديق إنما يتعلق بالنسبة باعتبار وقوعها وعدمه هذا واعلم أن الذى لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حر فى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئى هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلاً يحصل لك أولاً الاذعان بان زيد قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فى الواقع بل يحصل لك هذا ثانياً كيف والنسبة من الامور المتزاعية وكثيراً ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى هى فيها كما يشهد به الوجدان كذا حقه السيد الزاهد فى حاشية رسالة العلم وبه يظهر انه لا حاجة الى تعليق التصديق بالنسبة بل لا يصح إلا نبعاً كما عرفت وهذا هو الظاهر وان كان فى عبد الحكيم على الخيال أن التعليق الذاتى بالنسبة والتبعية بالطرفين (٤٧) وقول السيد الزاهد لا الاذعان بوقوع

النسبة أى بانها واقعة فمن قال ان التصديق يتعلق أولاً بالنسبة يقول انه يتعلق بان ثبوت القيام لزيد واقع لا بنفس الثبوت إذ لا يتعلق به التصديق ومعلوم أن هذه قضية أخرى يحصل معناها بعدم تعليق التصديق بان زيدا قائم وبه يتم ظهور ما قاله السيد فلي تأمل (قوله ان مسمى كل علم الخ) الاولى اسم كل علم (قوله يطلق الخ) ويطلق أيضاً على ملكة الاستحصال اعنى التهيأ القريب لجميع المسائل بسبب حصول المآخذ والشرائط قاله السعدى التوضيح وشرح المقاصد كما فى قولهم الفقه العلم بالاحكام الخ

أى معرفة دلالات الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول اللغوى إذا لا اصول لغة الادلة كما فى تعريف جميعهم الفقه بالملم بالاحكام لانفسها إذ الفقه لغة الفهم

على المسائل وعلى العلم المتعلق بها وكل منهما هنا صحيح (قوله أى معرفة دلالات الفقه الاجمالية) أى معرفة احوالها وكذا يدرك نظيره بعد قال شيخ الاسلام ومعلوم انه ليس المراد معرفة ذات الاحوال فانه علم تصورى بل تلك الاحوال من حيث ثبوتها للدلالة الاجمالية فهو تصديق بثبوت تلك الاحوال التى تقع محمولات للدلالة الاجمالية كقولنا الامر للوجوب مثلاً فال المعنى الى ان علم الاصول علم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه وهذا منه مبنى على ما قرر وابه كلام المصنف سابقاً من ان المراد بالدلالة الاجمالية القواعد فينظم الكلام على وتيرة واحدة فى التاويل على ما فيه بما قد سمعته قال التفات زانى ولا يدخل فيه اى فى اصول الفقه علم الخلاف لا نأمنع ان قواعد يتوصل بها الى الفقه توصلاً قريباً بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستتب أو مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره سواء فان الجدلى اما مجيب بحفظ وضعا أو معترض يهدم وضعا إلا ان الفقهاء أكثر وافية من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصاً بالفقه واصول الفقه وان كانت اصلاً للفقه لا حاجة اليه فرع لاصول الدين لا حاجة كون الادلة حجة لمعرفة الصانع وصفاته (قوله اقرب الى المدلول اللغوى) التمييز بافعال الفضيل يقتضى ان للمعرفة قرباً الى المدلول اللغوى وهو كذلك لانها ليست اجنبية منه بالكلية بل لها قرب اليه لتعلقها به (قوله إذا لا اصول لغة الخ) اعترض بان الاصل ما يبنى عليه غيره فهو أمر عام كل شئ من الدليل وغيره فالدليل فرد من أفراد فكيف يتم الحصر واجيب بان الحصر اضافى اى بالنسبة الى المعرفة اى ان الاصول الادلة لا المعرفة واورد ايضا انه إذا كانت الاصول لغة الادلة فلا معنى لقرب الاول الى المدلول لغة لانه عينه حينئذ والشئ لا يقرب من نفسه واجيب بان الادلة التى هى المعنى اللغوى اعم من ادلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى لانها تشملها وغيرها كادلة الفقه التفصيلية وعلى هذا فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية اقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على معرفتها لان فرد الشئ اقرب اليه من معرفته ولا يخفى ان الجواب

وفيه انه وان صح اطلاق الماسكة على ذلك التمهؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة إنما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به فى المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء كما فى عبد الحكيم على المواقف وعلى هذا يفسر فى تعريف الفقه بملكة الاستحضار وعلى مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وأما حده الحقيقى فهو تصور التصديقات بالمسائل إذ تلك التصديقات هى ذاته وهو يتصور مفهوم العلم وحقيقته هو حده الاسمى وتصور ذاته وهو يتصور حده الحقيقى إذ المفهوم اجمالى عارض بالقياس الى حقيقته قاله السعدى والسيد فى حواشى العنصر (قوله وعلى الماسكة الحاصلة من ادراكها) أى ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة (قوله غير مسلم) لا وجه له بل هو فى غاية المتانة قال بعض حواشى الحواشى الشريفة العضدية ابتناء المطالب أصالة إنما هو على المعلوم لانه الموصل وأما العلم به فبالتبعية فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبنى عليه أصالة وقد عرفت سابقاً معنى كونها موصلة ودليلاً وهو ان الحكم التفصيلى مدلول لها بالقوة ويخرج الى الفعل بان تجعل كبرى لصغرى سهولة الحصول ولا شك ان بالمناسبة المرعية فى النقل حيث أتم ولقد أنصف المصنف حيث عبر فى اختيار الاول فى منع الموانع بالصواب فانه الصواب اس فى نظر اللغوى

(والاصولي) أي المرء المنسوب الى الاصول أي المتلبس به (العارف بها) أي بدلائل الفقه الاجمالية (وبطرق استفادتها) يعني المرجحات المذكور معظمها في الكتاب السادس

(قوله أشار الخ) فهو بيان لجهة النسبة والملازمة المخالطة أعم من أن يقوم الشيء بالمتلبس أو يقوم به ما يتعلق بذلك الشيء كالمعرفة (قوله لا من حيث انه متبني) هلاصح كالفقيه وماوجه الفرق الا ان يفرق بالتسمية (قوله قلت الخ) فيه ان العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتباري وحيث فلا امر ظاهر او غيره فالمعلوم للملم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب انه مجازي فاي حجر فيه مع شيوعه (قوله وبالمرجحات) فيه ان هذا ليس معتبرا في وجه التسمية انما المعتبر هو معرفة الدلائل الاجمالية فقط المتوقعة على ذلك كما سيأتي عن المصنف اللهم إلا أن يكون هذا على رأي غير المصنف فالصواب حيث ان يذكر فيما سيأتي (قول الشارح أي بدلائل الفقه أي مسائل دلائل الفقه) المثبتة للحكم بطريق الاجتهاد (قول المصنف وبطرق استفادتها) أي

المذكور انما يتم لو بقيت الدلائل مستعملة في معناها الاصلية وقد تقدم انها مستعملة في المسائل الباحثة عن احوال الدلائل الذي هو احد الاحتمالين وقد يقال ان تلك المسائل بما يستدل به على مسائل الفقه يجعلها كبرى لصغري هي دليل تفصيلي نحو اقيموا الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة ثانيهما تقدير المضاف وعليهما فلا يراد وقد علمت ما في ذلك سابقا (قوله والاصولي العارف الخ) لما اعتبر في الاصولي ما لم يعتبر في الاصول وهو طرق الاستفادة وحال الاستفادة انه عليه بتعريف الاصولي بعد تعريف الاصول فاندفع ما ذكره الكوراني من أن تعريف الاصول يعني عن تعريف الاصولي ذلك ولم يكن في الاصولي زيادة اعتبار على ما هو معتبر في الاصول وأما إذا كان فلا إلا أنه يرد شيء آخر وهو انه صح للمصنف ان يعتبر في مفهوم الاصولي الذي هو المنسوب للاصول ما ليس من الاصول ويحجب عنه بان لما توقف عند معرفة الاصولي على معرفته زاده وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح ه فان قلعه هلا فسر المصنف الاصولي بمن قامت به المألكة لما قال الكسبتي في حواشي شرح العقائد النسبية ان العالم بكل صناعة في الحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب الاولى تهيو له تهيو تاما بان تحصل عنده مباديه بأسرها مع ما يتوقف على استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عنده بالملكة الثانية استحصاله اياها بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبو بيته متى شاء من تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل فاسمى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها ولكن الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه متكلم غير هذا اه وايضا لفسر الاصولي هنا بما ذكرنا كان جامعا لمعاني اطلاقات العلم الثلاثة ولا يرد الاعتراض الذي اورده الكوراني قلت لا يساعده ذلك على ماسلكه في تعريف الاصولي وقصده وظهر لك ما نقلناه عن الكسبتي ان ما قاله سم نقلنا عن الصفوي ان العلم يطلق على التهيو ايضا بعد نقله عن الشريف انه يطلق على الملكة وجعله معنى مستقلا ليس بشيء لانه لا يخرج مراتب الملكة فتدبر (قوله أي المرء المنسوب) فيه اشارة الى أن الاصولي في كلام المصنف صفة لمخدوف (قوله أي المتلبس) بيان لجهة النسبة ولم يفسره بالعارف بالاصول لثلاث تكرار مع قوله العارف بها ولان المتلبس مفهومه اعم من العارف إذ الملازمة المخالطة وهي اعم من ان يقوم ذلك الشيء بالمتلبس او يقوم المتلبس ما يتعلق به ذلك الشيء فاندفع ما يقال ان هذا التعبير انما يظلم على التعريف الثاني للاصول إذ ان التلبس هو الاتصاف بالعلم دون الادلة من البارد قول بعض الحواشي التلبس بالتقواعد مجازي لاحقيق فالجواب ليس بالقوى اه إذ العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتباري أو غيره قولنا مشهور ان فعلى الأول الامر ظاهر وعلى الثاني فلان المعلوم للملم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب أن ذلك مجازي فاي حجر في استعمال المجاز (قوله يعني المرجحات) أي لبعض الادلة على بعض عند التعارض واتى بالثانية هنا وفيما بعد لان المتبادر من طرق الاستفادة الادلة الاجمالية ما يتوصل اليها من المرجحات وغيرها والمتبادر من طرق الاستفادة ما يوصله الى مطلوبه من صفات المجتهد وغيرها فتخصيص الاولى بالمرجحات والثانية بصفات المجتهد خفي لان العام لا يدل على خاص بخصوصه ولهذا أتى بالعناية في الموضوعين وانما استعمل ما ذكر في الموضوعين في معنى مجازي عبر بالعناية إذ الطرق حقيقة المسائل الحسية وقال سم نقلنا عن بعض شيوخه

الطرق التي استفاد المجتهد بها القواعد الكلية وهي المرجحات إذا الامر قد لا يثبت موجه لوجود معارض فلا يفيد الوجوب فلا يكون كل أمر للوجوب فلا يثبت بها الحكم والأصولي هو العارف بها من حيث إثبات الأحكام بطريق الاجتهاد كما سيتضح لك (قوله لان المتبادر الخ) خصوصا والمرجحات في الواقع إنما هي طرق للدلالة التفصيلية من حيث تفصيلها (قوله انها الكتاب والسنة) فيه نظر بالنظر للقياس فانه من الأدلة الاجمالية وليس طريق استفادته الكتاب والسنة كذا قيل وفيه أن الذي من الأدلة الاجمالية القياس حجة وطريقة الكتاب فاعتبروا يا أولى الأبصار والاجماع حجة طريقة السنة على أن الكتاب (٤٩) والسنة طريق لاستفادته أيضا ما بالنص

على العلة أو بالاستنباط من المنصوص على حكمه

فان كان القياس على المجمع عليه فلا بد للاجماع من مستند منهما وقيل أتى بالعناية لان طرق استفادة الاجمالية هي النقل ونظر فيه بانه لا يظهر بالنسبة للقياس أيضا إذ ليس طريقه بالنسبة للمستفيد وهو المجتهد النقل وقد عرفت ان كونه حجة طريقة النقل أيضا كما مر فتدبر ولا تلتفت لما قاله بعضهم هنا من أن القياس منقول للأصولي إذ ليس هو المستفيد (قوله لم يصح في الثاني) لعلة لزوم التكرار تأمل (قول المصنف و بطرق مستفيدة) لان الأصولي يبحث عنها من حيث إثبات الأحكام بها بطريق الاجتهاد لا مطلقا فلا بد ان يعرف صفات المجتهد حتى يعرف ما يبحث عنه (قوله تعيين) الاولى تعين بيا و واحدة الخ (قوله يجعل الدليل التفصيلي مقدمة) أي جعله ذلك

(و) بطرق (مستفيدة) يعني

لما كانت المرجحات في الحقيقة ليست طرقا لاستفادة الأدلة الاجمالية فان المرجحات إنما تتعلق بالأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها وإنما طرق الاستفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بالعناية لخفاء هذا المعنى من اللفظ ولما كان طرق الشيء ما يوصل اليه وليست صفات المجتهد طرقا للمستفيد عبر بمعنى أيضا لخفاء المراد من اللفظ اه لكن قوله ان طرق الاستفادة الاجمالية النقل فيه نظر اه ولعل وجه النظر بالقياس الى القياس فقط وأما الكتاب والسنة والاجماع فلا يرتاب في أن طريقها النقل لانها لا تصل للأصولي الا بالنقل عن الغير على أن القياس أيضا منقول وان كان القائل هو المجتهد اذ ليس المراد بالأصولي هنا المجتهد بل العارف بفن الاصول تأمل (قوله و بطرق مستفيدة) جعل الكمال ومستفيدة عطفًا على الظرف أي وبمستفيدة وزعم أن صنيع الشارح تكلف أوقعه فيه ترك إعادة الجار وهو الباء إذ كان الاوضح أن يقال وبمستفيدة وكان المصنف استقل تكرار الجار مرة ثانية فتركه اكتفاء بوضوح المعنى اه ورده سم بأنه إن أراد ما زعمه من التكلف في تقرير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث يكون المضاف متعلقًا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه وإن أراد التكلف من جهة المعنى باعتبار أنه أطلق الطرق على صفات المجتهد وأنه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع إذ لا معنى لطرق الشيء إلا الأمور الموصلة اليه فان الاضافة في قولنا طريق كذا اما إلى المفعول أي الموصول اليه فالمراد بالطريق الموصول اليه وتارة إلى الفاعل أي الموصول فالمراد به . يصل الفاعل فيه أو به إلى المطلوب والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول وصفات المجتهد طريق له بالمعنى الثاني لانه يصل بها إلى المطلوب من استنباط الأحكام ولا تكلف في هذا المعنى غاية الامر أن فيه غرابة ودقة يتوهم منها التكلف فيه وأما ما اختاره من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير والعارف بمستفيدة والمتبادر منه حينئذ معرفة ذات المستفيد وهو المجتهد ولا معنى له أو معرفته من حيث استفادته الأحكام من الأدلة وهو غير مراد ولا مستلزم للرد فان أراد معرفته من حيث الصفات التي يتوقف تأمله للاستفادة على التلبس بها فهذا هو المراد لكن العبارة قاصرة عن إفادته فالتكلف في صنيعه لافي صنيع الشارح اه ويرد عليه أمران الاول أن الاولى ان يقول الطريق قد تضاف إلى السالك الواصل بالسلوك فيها إلى المقصود وقد تضاف إلى الغاية المتصود بالسلوك فيه الوصول اليها وأما الفاعل والمفعول فيفهم أنهم فاعل الطريق أو مفعوله كيقال إضافة المصدر إلى الفاعل وإلى المفعول كما لا يخفى ثم فيما ذكره إيهام ان الطريق مختلفة معنى وليس كذلك الثاني ان إرادة الطرق من صفات المجتهد معنى خفي كما اعترف به ومع ذلك هو تعبير غير متعارف في التخاطب فينبغي الاحتراز عنه لاسيما في مقام شرح ألفاظ التعريف فلا يصلح جوابا بالدفع

(٧ - عطار - اول) بضم شيء اليه وهو المحمول والا فالدليل التفصيلي موضوعها (قوله هذه الثلاثة) لتوقف

الفقه عليها (قوله أعني قواعده الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد) قال الشهاب عميرة في جعل المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان اصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لأن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الاصول وهو كلام حق لا شبهة فيه حاصله ما نقلناه فيما مر عن السيد من ان تلك المباحث تصور لا تصديق فلا تعد من العلوم وما أجاب به سم من أن هذا

مبنى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسهم وليس كذلك بل المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها ففيه أنه لو سلم أنه يأتي ما بحث فيه عن أحوالها فليس البحث فيه عن أحوال الأدلة على أنه ممنوع كما عرفت (قوله وإن المرجحات وصفات المجتهد) أي ما ذكره غيره في تعريف الأصول (قوله المجتهد) قيد به لانه الذي يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه يستفيد من المجتهد (قوله) ورد لما ادعاه (الخ) ادعى المصنف في هذا المقام ستة أمور (الاول) أن المرجحات وصفات المجتهد ليست من مسمى الأصول كما أشار إليه هنا بسقاطها من تعريف الأصول وصرح به في بعض (٥٠) كتبه لافي منع الموانع منها كما قيل فانه سبر فلم يوجد ذلك فيه (الثاني) أن معرفة

الأصول التي هي الأدلة الاجمالية كما قال تتوقف على معرفة صفات المجتهد كما

صرح به في منع الموانع من حيث قال وإنما ذكر في كتبه الخ (الثالث) أن المرجحات وصفات المجتهد

يستفاد منها الأدلة الاجمالية كما أشار إليه بقوله وطرق

استفادتها ومستفيدها حيث أضاف الاستفادة

والمستفيد الى ضمير الأدلة الاجمالية وصرح به في منع

الموانع حيث قال لانها طريق الى (الرابع) ما يوهمه

التشبيه في قوله وذكرها حيث تدف تعريف الأصول

الخ من أن اعتبار صفات المجتهد في مسمى الأصول

ون حيث حصولها له (الخامس) أن قولهم الفقيه

المجتهد تعريف للفقيه كما صرح به في منع الموانع

حيث قال كذا كره في تعريف الفقيه (السادس) أنهم ما

قالوا الفقيه العالم بالاحكام كما صرح به في منع الموانع

حيث قال وما قالوا الفقيه الخ وقد ذكرها الشارح

بقوله واسقطها المصنف الخ وأشار إلى رد ثلاثة منها في التمهيد فقوله الموضوع لبيان الخ إشارة لرد الاول وقوله اي بقيامها إشارة لرد الثاني وقوله من جملة ذكره

دلالة التفصيلية مع قوله لتلك الدلائل إشارة لرد الثالث وقد صرح برد الجميع عند تصديده الرد بقوله وانت خير الخ فقوله لكونها من الأصول

رد الاول وقوله على أن توقفها الخ رد الثاني وقوله طريق للدلائل التفصيلية رد الثالث وقوله والمعتبر الخ رد الرابع وقوله وما قولهم المتقدم رد

لخامس وقوله على أن بعضهم قال الخ رد السادس فظهر أن قوله وبالمرجحات تمهيد وان قوله واسقطها المصنف بيان ما ادعاه المصنف في بعض كتبه وان قوله وانت خير الخ شروع في الرد صريحاً لكون سالك في الرد طريق اللف والنشر المختلط (قوله) أضاف المعرفة الى المرجحات فالظاهر

صفات المجتهد المذكورة في الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد وبالمرجحات

التكلف لانه دفع له بمثله تأمل (قوله المجتهد) قيد به لانه الذي يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه انما يستفيد من المجتهد بواسطة دليل اجمالي وهو أن هذا أفناه به المقتى وكل ما أفناه به المقتى فهو حكم الله في حقه لا آية فاسألوا أهل الذكر ولا جماع على ذلك فجعله داخل في المستفيد سهواً ذكرنا (قوله وبالمرجحات الخ) الجار والمجرور متعلق بتستفاد قدم عليه للحصر لان استفادة تعيين ما هو الدليل للحكم الشرعي الذي يراد اثباته دون غيره من الأدلة التفصيلية المتعارضة انما هي بمعرفة المرجح الذي قام بهذا الدليل دون غيره كان يدل على وجوب التور و آخر على سنيته وأحدهما نص والآخر ظاهر فالدليل هو الاول لترجمته بكونه ناصوا وهذا شروع من الشارح في تمهيد اعتراض على المصنف ذكره فيما بعد بقوله وانت خير وحاصله ان العلم بالاحكام الشرعية العلمية الذي هو الفقه حاصل من الأدلة التفصيلية كما سيقول المصنف وحصوله منها يتوقف على أمور ثلاثة الأدلة الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد أما الاول فلان الدليل التفصيلي انما يستدل به على الحكم الذي افاده بواسطة تركبه مع الدليل اجمالي الذي هو كلي له يجعل الدليل التفصيلي مقدمة صغرى والاجمالي كبرى هكذا اقيموا الصلاة وامروا بالامر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة وأما الثاني فلأن المرجحات يعلم بمعرفتها ما هو دليل الحكم دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تعارضها وأما الثالث فلان المستفيد للاحكام من الأدلة التفصيلية وهو المجتهد انما يكون اهلاً لاستفادتها منها إذا قامت به صفات الاجتهاد فعلم أن ابتناء الفقه على هذه الثلاثة فهي اصوله فيكون الاصول من يعرفها وان المرجحات وصفات المجتهد طريقان لاستفادة الأدلة التفصيلية دون الاجمالية وان المجتهد هو من يعرف الدلائل المذكورة والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد ففرق بين الاصولي والمجتهد من حيث الصفات المذكورة فان المعبر في مسمى الاصولي معرفتها وفي مسمى المجتهد قيامها به لاستنباطها بالاحكام بخلاف الاصولي فان قيل يقتضي ما ذكرته كون لدلائل التفصيلية أيضاً من اصول الفقه لا بقتائه عليها اجيب بان ذلك مسلم لكن لما كانت افرادها غير منحصرة لم يحسن جعلها جزءاً من مسمى الاصول لان انتشارها في الاجمالية غنى عنها لكونها كلياتها ويعلم من الكلمات حكم الجزئيات هذا ما ذهب اليه الجمهور من الاصوليين وذهب المصنف إلى ان اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية فقط وأما المرجحات وصفات المجتهد فليست من مسمى الاصول بل طريق الاستفادة للدلائل الاجمالية التي هي اصول الفقه وأجاب عن ما أورد عليه من أن مقتضى ذلك عدم ذكرهما في كتب اصول الفقه وعدم ذكرهما في تعريف الاصول بان ذكرهما في كتب اصول الفقه لتوقف معرفة اصول الفقه على معرفتهما وان جاز في ذكرهما في تعريف الاصول في ذكرهما في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه فذكرهما في تعريف الاصول ما يتوقف عليه الاصول إشارة للتوقف المذكور وانما لم يذكرهما في تعريف الاصول المتوقف عليهما لئلا يظن انها منه وتبعاً للقوم في عدم ذكرهما في تعريف الفقه ما يتوقف عليه وان

واشار إلى رد ثلاثة منها في التمهيد فقوله الموضوع لبيان الخ إشارة لرد الاول وقوله اي بقيامها إشارة لرد الثاني وقوله من جملة ذكره دلالة التفصيلية مع قوله لتلك الدلائل إشارة لرد الثالث وقد صرح برد الجميع عند تصديده الرد بقوله وانت خير الخ فقوله لكونها من الأصول رد الاول وقوله على أن توقفها الخ رد الثاني وقوله طريق للدلائل التفصيلية رد الثالث وقوله والمعتبر الخ رد الرابع وقوله وما قولهم المتقدم رد

لخامس وقوله على أن بعضهم قال الخ رد السادس فظهر أن قوله وبالمرجحات تمهيد وان قوله واسقطها المصنف بيان ما ادعاه المصنف في بعض كتبه وان قوله وانت خير الخ شروع في الرد صريحاً لكون سالك في الرد طريق اللف والنشر المختلط (قوله) أضاف المعرفة الى المرجحات فالظاهر

أضاف الطرق إلى الاستفادة فاقضى ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من معرفتها فبين المراد بقوله أي بمعرفتها ويجرى نظير ذلك في قوله وصفات المجتهد (قول الشارح تستفاد لدلائل الفقه الخ) وكذلك تستفاد دلالة السكينة من حيث كليتها قال السعد في حاشية العنود لا بد في كلية القاعدة من العلم بالمرجحات وقد عرفت ان الاصول هو ما يعرف الاصول من حيث انه يشبث بها الحكم بالاجتهاد (قوله إذ يحتمل ان يراد الخ) لا معنى لدلائل الفقه لا ما يدل عليه فالاولى كما في بعض النسخ إذ يحتمل ما يدل على الفقه تفصيلا ما يدل عليه اجمالا وكان الخ (قوله بعضا من جملة الخ) إذ (٥١) المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل

بعض الادلة التفصيلية (قوله متعلق ببذل) او تستفاد والضمير على الثاني لدلائل الفقه وعلى الاول لما والثاني باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى كل فالمراد عند تعارضها مع غيرها لأن دلائل الفقه التي هي ما تدل عليه عند التعارض إنما هي الادلة التي ترجحت على ما عارضها فلا يصح نسبة التعارض اليها فقط ولا يرجع لقوله دلائل التفصيلية لانه يلزم حينئذ تعارض جميع دلائل التفصيلية وليس كذلك (قول الشارح أي بقيامها بالمرء الخ) وبمعرفتها للاصول يكون عارفا باصول المجتهد (قول الشارح للاستفادتها) أي استفادة تعيين لا تحصيل (قوله يصح ان يستفيد) يريد انه مستفيد بالقوة (قول الشارح ولتوقف الخ) علة لعله قوله ذكروها

أي بمعرفتها تستفاد لدلائل الفقه أي ما يدل عليه من جملة دلائل التفصيلية عند تعارضها وبصفات المجتهد أي بقيامها بالمرء يكون مستفيدا لتلك الدلائل أي اهلا لاستفادتها بالمرجحات

ذكره في تعريف الفقيه فالمصنف يدعي أمورا أربعة الاول ان المستفاد بالمرجحات وصفات المجتهد الدلائل الاجمالية الثانية انها ليست من مسمى الاصول الثالث ان ذكرها في كتب الاصول لتوقف معرفة الاصول على معرفتها الرابع ان ذكرها بإياها في تعريف الاصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد أي ذو الدرجة الوسطى عريية الخ صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام صرح بالاربعة في منع الموانع اما بالاول ففي قوله لانهما طريق اليه واما بالثاني ففي قوله لانهما ليست من الاصول والثالث بقوله وإنما لم تذكر في كتبه الخ وبالرابع بقوله وذكرها حينئذ في تعريف الاصول الخ (قوله أي بمعرفتها) لم يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات مجازاة لظاهر كلام المصنف ثم بين المراد منه لان ظاهر اضافة الطرق التي هي المرجحات إلى الاستفادة يقتضي استفادة تلك الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من تعريف معرفتها فبين المراد بقوله أي بمعرفتها ويجرى نظير ذلك في قوله وصفات المجتهد (قوله أي ما يدل عليه) احتاج إلى هذا التفسير مع ظهوره إذ لا معنى لدلائل الشيء إلا ما يدل عليه توطئه لقوله من جملة دلائل التفصيلية المشار به إلى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة مطلقا كما قد يتوهم من قوله مستفاد لدلائل الفقه بل بعض الادلة التفصيلية وهو ما عارضه غيره لانه إذ تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الحكم وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة (قوله من جملة الخ) حال من ما ومن تبعيضية وقوله عند تعارضها متعلق ببذل او تستفاد والضمير على الاول يرجع لما والثاني باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى الثاني يرجع لدلائل الفقه ولا يصح رجوعه لقوله دلائل التفصيلية لانه يلزم من تعارض جميع دلائل التفصيلية وليس كذلك ثم لا يخفى انه يستغنى عن لفظة جملة بمن التبعيضية إلا ان يقال فهم التبعيض مع زيادته أقرب وبقي ان الدال عند التعارض هو الراجح وغيره ليس بدليل والجواب ان كونه ليس دليلا عند المجتهد المرجح لمقابلته لا ينافي ترجيحه عند المجتهد اخر فهو دليل عنده وانه دليل لولا وجود الدليل الراجح المعارض أو الكلام على طريق التغليب (قوله بصفات المجتهد) أي بقيامها بالمرء لم يجر على نسق سابقة تمهيدا للاعتراض الاتي على المصنف من ان المعتبر في الصفات القيام لا المعرفة الموهوم له كلام المصنف ولم يقل بقيامها به مع اخصريته لانه قبل قيامها به لا يسمى مجتهدا فلذلك أظهر ولم يقل بقيامها بالمجتهد فرار من التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد (قوله لتلك الدلائل) أي التفصيلية (قوله فيستفيد) منصوب بان مضرة جواز العطفه على اسم خالص وهو استفادة أي أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد أي بالفعل ولا يصح رفعه عطفا على يكون لعدم تفرع الاستفادة بالفعل على كونه اهلا

فكانه قال وذكروها لكونها من مسمى الاصول لتوقف الخ وإنما أثر علة العلة دفعا لشبه المصادرة لان مراده به الرد على المصنف في قوله إنما ذكروها لتوقف معرفته على معرفتها لكونها من مسمى الاصول فلو قال لم يذكروها لتوقف معرفته على معرفتها بل لكونها من مسمى الاصول كان فيه شبه مصادرة فلذلك أتى بعلة العلة المفيدة لنفس العلة التي هي المقصد تدبر (قول الشارح التي هي الفقه) فالاستفادة هي العلم والمراد التهيئة لها (قوله في تفسير الاستفادة بالفقه نظر) مبني على ان التي صفة للاستفادة ولو جعل

صفة للاحكام بناء على اطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التي هي اى علمها بمعنى التهيء الفقه لاندفع ذلك النظر (قوله الادراك) اى الماسكة بمعنى التهيء ليوافق ما ياتى (قول الشارح لكثرتها جدا) معنى انها من الاصول لا ابتداء الفقه عليها لکن لم يجعل منه لكثرتها جدا واغناء الاجمالية عنها وفيه ان الاصول لا بحث له عنها لاذل البحث في العلوم إنما هو الاحوال الكلية (قول الشارح ومن المرجحات وصفات المجتهد) فيه انها قيد ان للموضوع اعنى الدلائل فهما من تتمته كما سياتى بيانه وما هو من متمماته يجب ان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم لانه ليس (٥٢) عرضا ذاتيا (قول الشارح لما قاله) من انها ليست من الاصول قال

التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى ذهب الجمهور الى ان موضوع علم الاصول الادلة السمعية لما انه يبحث من احوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا الاعتبار كانت أجزاءه مباحث الادلة ولا اجتهاد والترجيح اه فموضوعه الادلة السمعية المبحوث عن احوالها من حيث الاثبات بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح والحشية قيد فى الموضوع كما قاله التفتازانى فى التوضيح والسيد فى شرح المواقف وحاشية شرح المطالع وعبد الحكيم فى حاشيتى شرحى المواقف والقطب قالوا وهو التحقيق لان تمايز العلوم تمايز الموضوعات لا

فيستفيد الاحكام منها ولتوقف استفادة الاحكام منها التى هي الفقه على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكرها فى تعريف الاصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من ادلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية اكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد واسقطها المصنف كما علمت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر فى كتبه

للاستفادة نعم لو اريد من قوله فيستفيد الاستفادة بالقوة صح الرفع بالعطف المذكور (قوله التى هي الفقه) صفة الاحكام بناء على إطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التي هي اى علمها بمعنى التهيء الفقه فاندفع ما قاله الشهاب من ان فيه تجوزا حيث أطلق الفهم الذى هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التى هي سببه ومنشؤه فانه مبنى على ان التى صفة الاستفادة وهو غير لازم وما قاله الناصر جعل الاستفادة هي الفقه وظاهره الاستفادة بالفعل فيرد عليه ما سياتى من ان المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام اى بجميعها التهيء للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل (قوله على الوجه السابق) وهو ان المعتبر فى المرجحات معرفتها وفى صفات المجتهد قيامها به (قوله الموضوع) المراد بالوضع الجعل والتدوين واللام فى قوله لبيان التعليل وليس المراد بالوضع معناه المشهور اعنى تعيين اللفظ بازاء المعنى حتى يردان التعريف يتعلق بمسمى الاصول والوضع من صفات الالفاظ فاندفع ما يقال ان الموضوع لفظ الاصول والمراد من الاصول المعرف معناه لانه المعرف بالتعريفين السابقين فلا يصح النعت او يقدر المضاف اى تعريف مسمى الاصول او الموضوع اسمه (قوله ومن المرجحات وصفات المجتهد) عطف على قوله من أدلة فتكون الامور الثلاثة بيان لما يتوقف عليه الفقه الذى وضع له علم الاصول وأورد الناصر للقائى فى كون المرجحات وصفات المجتهد من اصول الفقه نظر الان اصول الفقه لما القواعد وما معرفتها لکن بعض القواعد باحث عن احوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى اصول الفقه اه واجاب سم بان المرجحات وصفات المجتهد المجمعين من اصول الفقه القواعد الباحثة عن احوالها لا انفسها كما ان المراد بدلائل الفقه الاجمالية القواعد الباحثة عن احوالها لا انفسها (قوله واسقطها المصنف) استئناف ياتى والضمير يعود للرجحات وصفات المجتهد قال النجاشى ولعل شبهته فى الاسقاط ان مسمى الاصول عنده الادلة الاجمالية وهذه ليست من الادلة (قوله لما قاله) اى فى

المحمولات حتى تكون قيدا فى المحمول ولان المحمول مطلوب للموضوع فاللائق ان ترجع منع الوحدة للموضوع قال عبد الحكيم وهي متعلقة بالعروض المفهوم من الكلام اى عن الاحوال العارضة من تلك الحثية وإذا كانت قيدا فى الموضوع وجب ان يكون المبحوث عنه احوالا تعرض للادلة بعد كونها مشتبا بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح كما نص عليه السيد فى مثله من موضوع المنطق حيث قالوا المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال وقال بعض المحققين ممن كتب على بحث الوحدة الموضوع وقيده يجب ان يكون مسلم الثبوت فى العلم لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهيئة المركبة ولا شك انها تتوقف على الهيئة البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت الشيء له وقال صاحب كشف الحقائق بعدما قال ان موضوع العلوم وما هو من متمماته لا يبين فى العلم لانه مفروغ عنه فيه مانصه لکن يجب ان

يكون تصور الموضوع وما هو من المتهمة في ذلك العلم والتصديق بهيته مسلما لان مالا يتصور ولا يصدق بوجوده كيف يطلب له وجود شيء آخر وقد عرفت ان الحيثية قيد للموضوع ومدخولها منها والبحث انما هو عن احوال ذلك الموضوع من تلك الحيثية لانه احوال مدخول تلك الحيثية الذي هو صفات المجتهد والمرجحات وقد عرفت ان حقيقة العلم انما هي اثبات الاعراض الذاتية للشيء نعم يجب معرفة ذلك المدخول حتى تعرف الاحوال العارضة من جهة فتحمل على الموضوع وهذا غاية بحث الاصولي من حيث هو أصولي وأما توقف الفقه على صفات المجتهد والمرجحات المتوقف على معرفتها معرفة المدخول الواجبة على الاصولي لما تقدم فهو بالنسبة للمجتهد والاصولي لا تتعلق له بالفقه انما يتعلق بحثه باثبات احوال موضوع الاصول العارضة من جهة اثبات المجتهد الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح له وبهذا علم ان ذكر المرجحات وصفات المجتهد في كتب الاصول انما هو للكشف عن ماهيتها وتبيينها فهو مقام تصوري لا تصديقي وتبين تصوراتها بل ما يتعلق به هذا التبيين ليس من المسائل لان المسئلة ما يتعلق به البحث بمعنى الحمل لا ما يتعلق به البحث بمعنى الكشف عن الماهية كما قال الشريف الجرجاني في حاشيته شرح المطالع ولو كان ذلك موجبا لحد ذلك من فن الاصول لوجب عد تصورات الاحكام الخمسة اعني الوجوب الخ منه لوجب ذلك على الاصولي لاثباتها تارة ونفيها أخرى ولم يعدها الشارح منه متابعة صاحب الاحكام وغيره من الاصوليين وان عدها بعضهم منه لتوقف الاثبات والنفي عليها وهذا ما اراده المصنف بقوله وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها وان وجب على الاصولي التصديق بهيتها اي وجودها لما مر (٥٣) ولهذا قال المصنف والاصولي

العارف بها الخ فان قلت ان ما تقدم يفيد أن الحيثية لها مدخل في عروض الاحوال للموضوع وفي هذا العلم يبحث عن الاثبات فانه منهل محمولات مسائل الاصول ومرجعها وكيف يكون للشيء مدخل في عروض نفسه

لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حينئذ في تعريف الاصولي كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا إلى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن

منع الموانع وهو جواب عن الاسئلة التي اوردت (قوله لانها طريق اليه) أي لان المرجحات وصفات المجتهد طريق إلى الاصول الذي هو الدلائل الاجمالية (قوله قال) أي في منع الموانع وقوله وذكرها حينئذ أي حين إذ لم تكن من الاصول (قوله وهو ذو الدرجة) الضمير للمجتهد ولا ينافيه أن الكلام في تعريف الفقيه لان تعريف المجتهد تعريف للفقيه لانه فسر به (قوله وما قالوا الفقيه الخ) عطف على قالوا (قوله هذا) أي المذكور المتضمن لتلك الدعاوى (قوله لظاهر المتن) انما قال لظاهر الخ اشارة إلى

لشيء آخر قلت الحيثية هي الاثبات بها بطريق الاجتهاد الخ والعارض الاثبات المطلق وما قاله التفتازاني في التوضيح من أن قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمننا في ضمن لفظ الموضوع على معنى انه يجب ان تلاحظ الحيثية في البحث عن احواله ولا يجب أن يكون لها مدخل في العروض مردود بأنه لا بد من المدخلة لتلاصق اعراضا غريبة لان الفرض أنها قيد في الموضوع ولولم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة أن القيد أخص من الموضوع هذا ثم ان التفتازاني قال في حاشية الشرح العضدي لا بد في كلية القاعدة من العلم بالمرجحات فالمرجحات طرق لاستفادة المجتهد كلية القاعدة اذ قد وجد الامر مع المعارض فلا يكون كل أمر للوجوب الا ان علم المرجح فصيح قول المصنف وبطريق استفادتها المفيدان بالمرجحات تستفاد الدلائل السككية كما قدمناه لك وبهذا يظهر ان ما قاله المصنف تدقيق تفرد به مراده منه الرد على من قال بعد نقل تعريف الجمهور السابق لموضوع الاصول كالسعد التفتازاني في حاشيتي العضد والتوضيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاءه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح فانه ينافي مقتضى التعريف للموضوع كما تقدم تحقيقه فعليك بالانصاف وترك التعصب فجهد المقل عبادا وترك العادة سعادة والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح لتوقف معرفته على معرفتها) لما عرفت من أنها قيد الموضوع المبحوث عنه فالعلم يعرف لا يعرف ذلك الموضوع فلا يعرف الدليل السككي فصيح أنها طريق لمعرفة المجتهد اياه والاصولي يبحث عن أصول المجتهد المتوقفة على ذلك فتدبر (قول الشارح كذكرهم في تعريف الفقيه الخ) أي في أن كلا

ذكر فيه ما يتوقف عليه ما بحثه فيه فلا يلزم منا اعتبار حصول صفات المجتهد للاصولي ومراعاة هذا دفع ما قيل مقتضى كون المرجحات وصفات المجتهد ليست من الاصول عدم ذكرها في تعريف الاصول وحاصله أن ذكرهما فيه على حد ذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه اشارة للتوقف المذكور ولم يذكرهما في تعريف الاصول لدفع توهم انهما منه وتبعاً للقول في عدم ذكرهم في حد الفقه ما يتوقف عليه بخلاف حد الفقيه (قول الشارح طريق للدلائل الاجمالية) أي لمعرفتها بالطريق المتقدم فتذكر (قوله تامل) هذا البناء ما بالنسبة لكلام المصنف (٥٤) فقد عرفت انه الحق (قوله فانه لا يلزم الخ) قد يقال معنى كلامه انها طريق للدلائل التي هي

الاصول وطريق الشيء غيره (قول الشارح الذي بنى عليه الخ) قد عرفت أن ما قاله هو مقتضى بيان الجمهور موضوع الاصول غاية الامر انهم ناقضوا أنفسهم بادخالهما في تعريف الاصول والمصنف رحمه الله لدقة نظره نفرد بهذا التحقيق الذي لا غبار عليه (قول الشارح بانها طريق للدلائل التفصيلية) أي المتعلقة بشيء معين كالقيم والصلاة وفيه أن لها جهتين جهة استفادة المجتهد الدليل التفصيلي وجهة استفادته القاعدة إذ لا بد في استفادتها كلية من العلم بالمرجحات كما مر عن السعد وقد عرفت أن الاصول هو ان يبحث عن أحوال الموضوع من حيث انه يثبت به الحكم بالاجتهاد بعد الترجيح فلا بد من معرفة صفات المجتهد والمرجحات فالحكم

في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذي بنى عليه ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريف الاصول وانت خير مما تقدم بانها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها لمفيد الاحكام على ان توقفها

احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أي استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذي بنى عليه الخ) اقول مجرد كونها طريقاً للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الاصول لجواز أن يكون بعض الاصول طريقاً لبعض آخر منه فكيف يصح أن يبنى على كونها طريقاً ما ذكر اللهم إلا أن يكون المراد ان المبني عليه ليس مجرد كونها طريقاً بل هو كونها طريقاً مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقاً لا مدخل له فلا وجه لمجرد ذكره فضلاً عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ونازع في المبني عليه وهلا نازعه في نفس البناء اللهم إلا ان يكون ما صنعه مبني على التنزل معه فليتأمل اه سم (قوله كما قال) أي في منع الموانع فانه قال فيه جعل المعرفة أي بطريق استفادتها جزء من مدلول الاصول دون الاصول لم يسبقني عليه احد فذكره في معرض المدح واخذه المتعقبون في معرض الذم اه نجاري (قوله من اسقاطها) بيان لما لم يسبق اليه (قوله وأنت خير الخ) شروع في الاعتراض على المصنف والاشارة الى جعل المرجحات وصفات المجتهد طريقاً للاجمالية (قوله جزئيات اجمالية) أي فثبت لها يثبت للاجمالية وقد ثبت للتفصيلية التوقف على المرجحات وصفات المجتهد كما بيناه سابقاً في التمهيد فيثبت ذلك للاجمالية ايضاً (قوله وهو) أي ما سرى اليه من انها طريق للاجمالية فهذا اعتراض على الدعوى الاولى (قوله على ما ذكر) أي من المرجحات وصفات المجتهد وقوله من حيث تفصيلها أي تعلقها بشيء خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضاً على ما ذكر لان افادتها الاحكام الخصوصية من الحيثية الاولى كما أشار اليه الشارح بقوله لمفيد للاحكام فهذا القدر خاص بها لا يتعداها إلى الكلي فمناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلاً إنما استفيد من خاص مادة أقيموا الصلاة لا من مادة كون مطلق الامر للوجوب اذ العام لا يستلزم الخاص (قوله على أن توقفها) أي الاجمالية والجار والمجرور متعلق بمحذوف جواب شرط محذوف والتقدير لو تنزلنا وقلنا ان توقف التفصيلية على المرجحات وصفات المجتهد من حيث كونها جزئيات الاجمالية فتوقف الاجمالية ايضاً على ذلك جريناً في الاعتراض على ان توقفها الخ فلا يصح اعتبار الامرين جميعاً في مسمى الاصول لان توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها للسر لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها ويوضح ذلك ان المعتبر في مفهوم الاصول هو معرفة القواعد المفيدة لتلك الصفات كقولهم المجتهد هو العارف بكذا فلهذا القواعد التي يتصف بها الاصولي وهي بهذا المعنى لا يصح توقف الفقه عليها وانما

يتوقف

بانه انما يستفاد بذلك الدليل التفصيلي مخالف للمقول (قول الشارح وكان

ذلك سرى الخ) أي فثبت لها يثبت للاجمالية (قول الشارح وهو مندفع) أي ذلك السر بيان المفهوم من سرى لا ما سرى اليه لأن غرض الشارح دفع سرى ان ذلك للمصنف إلا أن يقال المرجع لذلك باعتبار السريان (قول الشارح من حيث تفصيلها) أي تعلقها بشيء خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضاً على ما ذكر وفيه انها من حيث انها جزئيات ايضاً متوقفة على ما ذكرها الكلية كما عرفت بما لا مزيد عليه متوقفة من حيث كليتها عليه

(قول الشارح على أن توقفها الخ) أي أن سلمنا ذلك جرينا في الاعتراض على أن توقفها الخ وهذا منع لقول المصنف وإنما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها بالنسبة لصفات المجتهد لا بالنسبة للبرجحات فان قيل شأن العلاوة أن تكون هي وما قبلها متعلقين بدعوى واحدة والعلاوة هنا ليست كذلك أجيب بأن ما قبلها هو قوله وأنت خير الخ لمنع لدعوى المصنف أعنى قوله لانها طريق اليه والعلاوة منع للدعوى نفسها بعد التزل وتسلم دليلها فهما متعلقان بدعوى واحدة كما هو شأن العلاوة كذا قاله بعض الاساتيد وهو مبنى على رجوع ضمير توقفها للدلالة الاجمالية وقيل انه عائد للتفصيلية وهو مبنى على التسليم أيضا لكن تسليم أن توقف التفصيلية من الخ من حيث أنها جزئيات وحاصله انا ان سلمنا ما سرى اليه نقول أن ما سرى منه وهو التفصيلية إنما يتوقف على (٥٥) الحصول فليكن ما سرى اليه وهو الاجمالية كذلك وقد قال

على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للبره لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كان يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة إلى تعريف الاصولي للعلم به من ذلك

يتوقف على الصفات من حيث قيامها بالمجتهد والصفات من حيث قيامها بالمجتهد ليست بقواعد يعرفها الاصولي فلا يصح قوله أيضا ذكرها في تعريف الاصولي ما يتوقف عليه الاصول (قوله من ذلك) أي حال كون صفات المجتهد بعض ما ذكر من المرجحات وصفات المجتهد وهي حال لازمة أتى بها ربط الكلام بها لا لآخر اخرج شيء (قوله من حيث حصولها) أي قيامها بالبره لا من حيث معرفتها كما زعم المصنف (قوله وبالجملة الخ) قال الشهاب الفاء تدل على شرط مقدرا أي أن أردت القول بالجملة فظاهر الخ قال سم أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قيل في نحو وربك فكبر ان التقدير وأما ربك فكبر (قوله لكونها من الاصول) لتعليل لقوله المعقود لها الكتابان الباقيان (قوله كل يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال فيرد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس إلا بصوابية مماثلة له أقول أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ اه سم (قوله وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها) فيه تنبيه على أن قول المصنف وطرق استفادتها ومستفيدها أي الاجمالية منتقداً بالمرجحات طرق الاستفادة الدليل الجزئي وان الفقيه إنما يستفيدها الدليل الجزئي لا الكلي لكن عبارته مبنية على ما حمل عليه عبارة المتن من تسمية صفات المجتهد طرقا والوضع أن يقال وطرق استفادة جزئياتها وصفة مستفيدها أو تغير الصفة بالحال كما في الحصول فيقال وحال مستفيدها ثم ان هاهنا تحققة غير ما ارتضاه المصنف والشارح وهو أن مباحث الترتيب داخلة في مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانها متممات له وحينئذ فيعرف أصول الفقه بانه ادلة الفقه الاجمالية وكيفية الاستفادة منها وقيل العلم بهما لما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات التي يبحث فيها عن احوالها واليهما ترجع موضوعات المسائل وموضوع الاصول الادلة الشرعية ومباحث الترتيب جميع البحث فيها عن احوال الادلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار تعارضها واما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية موضوعها فعل المكلف ومحملها الحكم الشرعي كمسئلة جواز الاجتهاد له ^{عليه السلام} وغيره في عصره ومسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد وبعضها اعتقادية كقوله لم

المصنف ان توقف ما سرى اليه من حيث المعرفة لا الحصول وقد وافق المحشى الاول وهو مبنى على أن العلاوة رد على الدعوى الثانية في الشارح وهي قوله وانما تذكر الخ فان علقته بما قبلها تعين الثاني (قول الشارح من حيث حصولها للبره لا معرفتها) ان كان المراد ان المتوقف التفصيلية من حيث تفصيلها وتعلقها بمعين فسلم لكن ليس بمراد بل المراد أن المتوقف الاجمالية وان كان المراد ان المتوقف الاجمالية فمنوع إذ علم القاعدة من حيث انها كلية متوقف على المعرفة لا الحصول وقد مر تحقيقه (قوله من التسوية بين الاصولي والاصول) فان قوله حينئذ معناه اذا لم تكن منه وانما تذكر الخ وهو يفيد ان

ذكرها في تعريف الاصول لتوقف معرفته على معرفتها بواسطة توقف المنسوب اليه لتوقف معرفته أيضا وحينئذ يعترض على التشبيه ومتى منع التشبيه بطل قوله وانما تذكر الخ لانه ظهر ان التوقف على الحصول (قوله غير قويم) قد عرفت انه القويم (قوله والمتوقف عليه الاصول الخ) أي بناء على التسليم الذي في الشارح تأمل (قول الشارح كما تقدم كل ذلك) أي شرحا ومتناقصا صدقه بقوله والمعتبر في مسمى الاصول الخ (قول الشارح فالصواب ما صنعوا) أي مثل ما صنعوا وصوابية المثل ليس إلا بصوابية مماثلة أو نوع ما صنعوا هذا وقال بعضهم هو ابان الاصول هي الادلة الاجمالية والمرجحات فقط اما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية كمسئلة جواز الاجتهاد له ^{عليه السلام} وبعضها اعتقادية كقوله لم المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وفيه ان الكلام في مباحث صفات المجتهد وبعد هذا فقد عرفت حقيقة الحال

وأما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أى ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم وان كان هو الاصل في التعريف لان مفهومهما مختلف ولا حاجة إلى ذكره للعلم به من تعريفى الفقه والاجتهاد فماتقدم من انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام اى الخ

المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وقولهم خلوا الزمان عن المجتهد غير جائز ونحوهما ولهذا نبه أبو الفتح القشيري وغيره من المحققين على ان مباحث الاجتهاد كالتابع والتمتع لاصول الفقه فهى متممة لمقاصده وليست منها لكن جرت العادة بادخالها في الاصول وضعا فادخلت فيه حداها ملخصا من الكمال ثم انك قد علمت بما سبق ان المراد بالمرجحات وصفات المجتهد المجعولة من الاصول هى القواعد الباحثة عن احوالها فاندفع ما قيل ان المراد باصول الفقه القواعد او معرفتها ولا شىء من هاتين بقواعدا لانه مبنى على ان المراد بهما أنفسهما (قولوا وأما قولهم المتقدم الخ) جواب عما يقال كيف تنتفى الحاجة إلى تعريف الاصول مع ان المصنف قد سلك في تعريفه مسلك القوم في تعريف الفقيه حيث اخذوا في تعريفه ما يتوقف الفقه عليه (قولوا الماصدق) اسم مركب تركيبا مزجيا من ما وصدق فعلا ماضيا جعل اسما لافراد الكلى كما صدق الانسان اى افراده من زيد وعمر وغيرهما فهو اسم معرب فيكون هنا مجرورا (قولوا والعكس) مبتدا خبره محذوف اى ثابت والمراد به اللغوى وهو قولنا ما يصدق عليه المجتهد يصدق عليه الفقيه (قولوا وان كان هو الاصل في التعريف) قضية هذه المبالغة ان التعريف قد يقصد به بيان الماصدق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا وان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه ان لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق رافعا لدعوى المصنف ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه لانه حيث كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه ويحجب بحمل التعريف في عبارة الشارح على التعريف بالمعنى اللغوى وهو التبيين الاعم من تبيين الحقيقة وتبيين الماصدق فلا تقتضى المبالغة كون تبيين الماصدق تعريفا اصطلاحا اللازم عليه ما تقدم وعلى تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى اللازم عليه ما تقدم تمنع دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه بالمجتهد ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد لانهم ان ارادوا تعريف الفقيه بالمجتهد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقه اصلا حتى يقال انهم ذكروها وان فهم لم يذكروا من قولهم الفقيه المجتهد بالجملة فالاعتراض باق على دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه شروط الاجتهاد اما يمنع ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف كما درج عليه الشارح واما يمنع انهم ذكروا في تعريف الفقيه الشروط بناء على تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى كذا قيل والموال بان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى مخالف لما اجمع عليه المناطقة من المتصور ومن التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لكنه ليس مقصودا بالتعريف فتدبر (قوله لان مفهومهما مختلف) اى بغير الاجمال والتفصيل والا فكل تعريف ومعرفة مختلفا المفهوم بالاجمال والتفصيل وبيان اختلاف مفهومهما ان مفهوم الفقيه العالم بالاحكام الشرعية العملية الخ ومفهوم المجتهد المستفرغ وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعى واعتراض الشهاب والتاصر تعليله عدم ارادة بيان المفهوم بالاختلاف المفهوم بان يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا لتلازم مفهومهما وتعريف الشىء بلازم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية انه رسمى لاحقيقى واجاب سم بان الشارح بنى التعليل على ما هو الظاهر المتبادر في بيان مقام الاصطلاحيات بتعريفاتها الحقيقية لا الرسمية إذ لا فائدة يعتد بها في الاقتصار عليها فاذا قالوا الفقيه المجتهد لم يكن المناسب الا بيان حقيقة الذاتية إذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه يصح ذلك لاختلاف مفهومهما اى بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم العدم وحيثذا فالظاهر ان يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله

(قول الشارح وأما قولهم المتقدم الخ) منع للدعوى الخامسة أو رده في صورة الدعوى مبالغة والمانع يكفيه عند عدم حجة المدعى مجرد المنع لكنه أتى بالاسناد بقوله لان مفهومهما مختلف لانه أتى بالمنع في صورة الدعوى (قوله وهو غير صحيح) لانه مخالف لما أجمع عليه المناطقة من أن المقصود من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لانه لا يصح حينئذ الاعتراض على المصنف بل هو معترض أيضا لانه إذا كان المقصد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقيه أصلا حتى يقال انهم ذكروها (قوله لان التعريف الخ) أى الواقع في مقام بيان الاصطلاحات إذ الظاهر حينئذ الاتيان بالتعريف الحقيقي لا الرسمي فاندفع ما قيل ان المفهوم ميز متلازمان وتعريف الشىء يلازم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية الامر أنه رسم كذا قيل وفيه أن الظاهر في مقام بيان الاصطلاح ليس بيان الماصدق بل بيان الحقيقة ولو بطريق الرسم فما قاله المصنف هو الوجه فتدبر

(قول الشارح على أن بعضهم الخ) قد حمل كلام المصنف على السالبة الكلية ولا حملة (٥١٧) على أنه نفي للتمضية أى ما قال

لذلك على أن بعضهم قاله تصريحاً بما علم التزاماً (والفقه العلم بالاحكام)

لأن مفهومهما مختلف أى والمطلوب فى مثل ذلك التعريف الحقيقى وهو لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والنفصيل (قوله لذلك) أى لعلمه من تعريف الفقه (قوله أى إنما قال ذلك) لأن المصنف لم يذكر فيما نقل عنه الشارح تمام التعريف (قوله على أن بعضهم) كالشيخ أبى إسحاق الشيرازى وأبى حفص الزنجانى ومراد الشارح بذلك النقص على المصنف بهذا الإيجاب الجزئى فيما ادعاه من السلب الكلى فى قوله وما قالوا الفقيه الخ إذ معناه ما قاله أحد منهم (قوله تصريحاً بما علم التزاماً) جواب عما يقال ما الفائدة فى تصريح بعضهم به مع العلم به من تعريف الفقه (قوله والفقه الخ) اعترضه بالاصر بانه لا داعى لتعريفه لانه إنما عرف الفقه باعتبار المعنى العلمى لا باعتبار المعنى التركيبى الاضافى والفقه الواقع جزءاً من المعنى العلمى لا معنى له كالزأى من زيد حتى يعرفه ولهذا لم يتعرض لتعريف جزءه الاول اعنى اصوله واما ابن الحاجب وغيره فاتهموا لانهم ذكروا معنى اصول الفقه مركباً اضافياً لتوقف معرفة المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه ثم عرفوه باعتبار المعنى اللقبى واجاب بسم بانه لما كان بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لانتفاء النفس إلى بيانه عند التعرض لبيان الاصول وكفى به داعياً وبلغ منه ان لفظ اصول الفقه لما كان لقباً مشعراً بمدح هذا الفن بابتداء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر وقدر ولا فلا مدح بذلك الابتداء ولا ينافى هذا كرون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلامها يبنى على الدليل اه قيل مبنى السؤال على ان تعريف المصنف الفقه لوقوعه جزءاً فى قولنا اصول الفقه ولك ان تقول تعريف الفقه لوقوعه جزءاً من تعريف اصول الفقه بقولنا دلائل الفقه الاجمالية وحينئذ يسقط السؤال من اصله اه واقول تعريف الفقه بما ذكر شهير لا يحتاج لبيان به باعتباره جزءاً من المعروف وإنما المقصود بذكره بيان جهة شرف فن الاصول وإظهارها قال الحبيب ولان قضية جعله جزءاً من المعروف ان لا يحتاج لبيان وإلا نافي ذكره فى التعريف كيف وقد قالوا معرف الشئ ما يلزم من معرفته معرفته فيلزم ان تكون اجزاء التعريف معلومة عند السامع قبل المعرفة فتذكر له محمولة عليه لتكشف له الحقيقة المحولة عنده تأمل (قوله العلم بالاحكام الخ) تعريف لعلم الفقه باعتبار التصديقات المتعلقة بالمسائل كما هو احداث اطلاق معنى العلم ثم ان الحكم يطلق على خطاب الله الخ وهذا اصطلاح الاصوليين وعلى النسبة التامة التى بين الطرفين إيجابية كانت اوسلبية وعلى اذعان تلك النسبة الذى هو التصديق وهذا مصطلح المناطقة وعلى المحكوم به باعتبار انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به إلى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب حيث فسر العلم هنا بالتصديق الذى مورده النسبة بين الطرفين تعين ان يراد بالحكم هنا بالنسبة كما قال الشارح أى بجميع النسب التامة اه قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم مثلاً هو الوقوع عينه واللا وقوع كذلك وليس هنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد تصور تلك النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا النسبة العام إلى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولاً فى حصولها وقد تسمى سلبية ايضا إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تصور باعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر ان ترددها الشك وان اذعن لحصولها ولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديق فظهر ان المعنى الاول ليس مغايراً للوقوع واللا وقوع واما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لا تثبت والالزام ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة اه وما حققه ذلك الفاضل هو مختار الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب الا ان بعضهم جعل المركب التام مشتقاً على نسبة تامة يرتبط بها

جميعهم ذلك بل الجمهور لم يقولوا فلا ينافى قول البعض وهو اللائق بالمصنف فانه كثير الاطلاع (قوله اورده عليه ان قوله دلائل الفقه الخ) صوابه ان اصول الفقه الخ كما هو فى عبارة الناصر المعترض (قوله لاحظ المعنى الاضافى) لاشعار هذا اللقب به وقد يقال فسرده لان اصول الفقه لقب مشعر بالمدح لا بثناء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر ولا ينافى هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لا بثناء كل منهما على الدليل واما ما قيل من انه تفسير للفقه من قوله دلائل الفقه وحينئذ يسقط السؤال من اصله ففيه ان قضية جملة جزءاً من المعروف ان لا يحتاج لبيان لان اجزاء التعريف لا بد أن تكون معلومة عند السامع قبل فتذكر محمولة عليه لتكشف حقيقة (قول الشارح العلم بالاحكام) يحتمل العلم الادراك والملكو والقواعد وتعلق الادراك بالنسب ظاهر وكذلك الملكية من تعلق السبب بالمسبب

وكذلك القاعدة من تعلق الكل بالجزء كذا فى عبد الحكيم على الخيالى

(٨ - عطار - اول)

(قوله ويراد به المحكوم عليه) أى القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط صرح به السيد الزاهد فى حاشية رسالة العلم المنسوبة للرازى وليس المراد المحكوم عليه أو به وحده إذ لم يعرف لإطلاقه على المحكوم عليه أصلاً (توابعه) وقوع النسبة الخ قد حقق أن النسبة الواقعة بن زيد وقائم هو الوقوع بعينه واللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة أخرى مورد الإيجاب والسلب وأنه قد تصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها أولاً وحصولها فى نفس الأمر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت أو الانتفاء وتسمى حكمية ومورد الإيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام إلى الخاص أعنى الثبوت لانه المتصور أولاً وقد تسمى سلبية أيضاً إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تصور باعتبار حصولها أولاً وحصولها فى نفس الأمر فان تردد فهو الشك وإن أذعن بحصولها أولاً وحصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان أحدهما لا يمتثل النقيض والثاني يمتثل والثالث تصديقي فظاهر أنه بالمعنى الأول أى نسبة أمر إلى آخر ليس أمراً مغايراً للوقوع والا وقوع فليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهى (٥٨) النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقيدية المغايرة لها فمما لا ثبوت له وإلا لزم

أى بجميع النسب التامة (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبى الكريم (العملية)

المحمول بالموضوع وأن هذه النسبة واقعة أو غير واقعة وهى نسبة تقيدية هى مورد الإيجاب والسلب عندهم لكنه خلاف التحقيق وعابه درج سم وأما ما قاله فقريعا على كلام ذكره لا يخلو عن مناقشة الله لا مانع من أن يكون العلم بالنسبة الانشائية من الفقه فمما لم يسبق إليه كيف وعلم الفقه أما التصديقات المتعلقة بالمسائل أو نفس المسائل والمسئلة لا تكون إلا خبرية فليأمل ووافق بعض من كتب وزاد أن الحكم قد يطلق على المحكوم عليه وسلفه فى ذلك البخارى والمحققون من الاعاجم لم لم يذكره فلينظر ما سلف النجاشى ولا يقال إن إطلاقه على المحكوم عليه لمقايضة لإطلاقه على المحكوم به لان هذه اصطلاحات طريقها النقل عن أربابها لا المقايضة والاستظهار على أن إطلاقه على المحكوم به من المناسبة ما هو مفقود فى المحكوم عليه والقوم يقلد بعضهم بعضاً من غير رجوع إلى كلام المحققين فيقعون فى أمثال هذه الغلطات (قوله أى المأخوذة من الشرع) إن كان المراد الاستفادة من أدلة الشرع لزم استدراك قيد المكتسب وقيد من أدلتها وإن كان المراد المروية عن صاحب الشرع ورد عليه أن من الأحكام الفقهية ما لم ير وعنه كالثابت منها بالقياس فلعل المراد بها بعض من الشرع فيكون هذا الأخذ من اخذ البعض من الكل كقولك اخذت خمسة من عشرين لان الشرع يعم الأحكام الفقهية والاعتقادية فهو كل والأحكام الفقهية بعض ومنه يعلم أن النسبة فى قوله شرعية صحيحة لا اعتراض عليها لاختلاف المنسوب والمنسوب إليه بالبعضية والكلية كذا قيل ولا حاجة إليه فان الشارح بصدد بيان جهة النسبة وهى أن نسبتها للشرع باعتبار أخذها منه ونمى أن الأحكام المأخوذة من القياس ليست مأخوذة منه لان القياس لا بد فيه من دليل من كتاب أو سنة فى حكم الأصل المقيس عليه فالقياس مستند لذلك الدليل أيضاً فهو ما خرد من الشرع بالواسطة وظهر أمر النسبة على هذا ظهوراً بيننا (قوله النبى الكريم) اثر التعبير بالنبي على التعبير بالرسول لان فى التعبير بالرسول شائبة تكرار مع قوله المبعوث ولان النبى أكثر

ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على أربعة كذا فى عبد الحكيم على الخيالى ومثله السيد الزاهد على رسالة العلم وبه تعلم ما فى كلام المحشى فالصواب أن يقال على ما فى الزاهد للحكم معان خمسة الاول جزء القضية أى وقوع النسبة أولاً ووقوعها والثانى المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض والخامس خطاب الله الخ ثم ان العلم هنا مفسر بالتصديق فتعين أن يكون المراد بالأحكام

استعمالاً

النسب التامة باعتبار الوقوع واللاوقوع إذ متعلق التصديق هو ذلك

لأن النسب باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بقطع النظر عن الوقوع وعدمه إذ لا يكون حينئذ متعلق بل التصور كما يفيد ما تقدم لعبد الحكيم وقول السيد الزاهد إذا أخذت من حيث أنها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها الشك وإذا أخذت من حيث أنها نسبة واقعة أو ليست بواقعة يتعلق بها التصديق وبه يظهر فساد قول المحشى والمراد هنا هذا واعلم أن من قولهم النسبة واقعة وحاصلة خارج مؤول فان نفس الأمر ليس فيه غير زيد والقيام لا وقوع هذا لهذا الذى هو معنى مصدرى فمعناه أن الحاصل منشأ انتزاع تلك النسبة وهو كون الموضوع فى نفسه بحيث يصح الحكم بأنه المحمول وأن التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين ونبه عليه السيد الزاهد قى هو واضع فخذوه وكن من الشاكرين (قول الشارح أى المأخوذة من الشرع) لم يقل المتوقعة لئلا يخرج أكثر مسائل الكلام عن الشرعية كإسياتى

(قول الشارح المتعلقة بكيفية عمل) أي تعلق الاسناد بظرفيه لما عملت أن المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بأن يكون الموضوع للعمل والمحمول الكيفية وهي الوجوب وأخواته خاصة والبحث عن أفعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع إلى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل إليه (٥٩) كمسئلة المجنون والصبي فانها ترجع

إلى فعل الولي موضوع علم الفرائض قسمه التركة إذ المبين فيه أحوال قسمتها التي هي من أفعال الجوارح وكذلك البحث عن استحالة الخمر خلاصتها وسببية الزوال ونحوها بأن يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب كذا في عبد الحكيم على الخيالي وغيره وبه يندفع ما قال سم ثم هل المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد فيدخل فيه مثل معرفة الله واجبة أي اعتقاد وجوده وصفاته واجب وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما تعلق فيه العلم بنفس الاعتقاد كالعلم بأن الله واحد أو ما لا يشمل له لأنه ليس من الفعل القلبي لأنه من مقولة الكيف بخلاف النسبة لأنها فعل بعض الجوارح وهو القلب جرى المصنف على الأول قال لأنه يطلق عليه الفعل لغة وعبد الحكيم في حاشية الخيالي على الثاني وقول السيد في شرح المواقف موضوع الكلام المعلوم من حيث

أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن النية في الموضوع واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من أداتها التفصيلية) أي من الأدلة التفصيلية

استعمالاً (قوله المتعلقة بكيفية عمل) من قبيل تعلق الاسناد بظرفيه لما عملت أن المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بأن يكون موضوع المسئلة العمل ومحوها الكيفية وهي الوجوب وأخواته كما يقال الصلاة واجبة مثلاً ثم ليس المراد من تعلقها بالعمل من حيث الكيفية أن تعلقها به من حيث أنه مفيد لهذه الحثية ومعتبرة معه حتى يرد أنه يلزم أن لا تكون الكيفية عبارة عن الأحوال المبينة في الفقه بل قيد للموضوع وتنم له معناه أن تعلقها به من حيث أنها ثابت لها الكيفية وانها من عوارضها إلا من حيث ذاتها ولا من جهة أخرى فظهر أن موضوع علم الفقه أفعال المكلفين فيبحث عنها بالحثية المذكورة فهو موضوع مسائله راجع لموضوعه بأن يكون ذاته أو نوعه أو عرضاً ذاتياً له أو نوعاً من عرضة الذات كما هو مشهور وفي كتب المنطق مسطور وأورد على التعريف أنه يبحث في علم الفقه عن أفعال غير المكلف كالصبي والمجنون ومتلفات البهائم وانهم عدوا من الفقه علم الفرائض وموضوعه التركة والجواب كما أفاده عبد الحكيم في حواشي الخيالي أن كل مسألة ليس موضوعها راجعاً إلى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها إليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع إلى فعل الولي وأن موضوع علم الفرائض قسمه التركة بين الورثة لا التركة إذ المبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمه من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضاً وأما مقاله سم وتبعوه فيه من أن تعمم الأفعال يجعلها شاملة لأفعال غير المكلف يجعلها شاملة لغير الوجوب وأخواته كالمنع والضرب في نحو قولنا زنا الصبي يمنع منه والأمر في قولنا صلاة الصبي يؤمر بها لسبع ويضرب عليها لعشر فيرد عليه أن نحو المنع والأمر والضرب ليس من الأحكام المعروفة بين الفقهاء من الوجوب والندب وغيرهما وتلك الأحكام هي المرادة بكيفية العمل كما حققه وعلى أنه يلزم عليه تعدد الكيفيات وتكثرها المؤدى لعدم الضبط والانتشار وأنا إذا وجدنا فاعلين تعلق أحدهما بالآخر نوع تعلق نقول الفعل المتعلق كيفية للتعلق به والعجب منه أنه اعترف بأن كيفية العمل وجوبه أو حرمة الخ في سياق رد قول الناصر أن كيفية العمل صورته وهيئته كتقديم الاحرام ثم القراءة في الصلاة مثلاً وأنه سهو ولقد صدق في الحكم بالسهو فانه مخالف لاصطلاحهم وأما البحث عن استحالة الخمر خلاصتها عن سببية الزوال للظهر ونحوهما فيرجع للتأويل السابق بأن يقال استعمال الخمر المستحيلة خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب قال سم أيضاً وأما قولنا اعتقاد أن الله واحد واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه بخلاف العلم بنفس أن الله واحد فمن الكلام ويرده ما صرحوا به وذكره عبد الحكيم على الخيالي أيضاً أن المراد بالعمل عمل الجوارح وإلا لزم أن يندرج الاعتقاد فيه مثل قولهم معرفة الله واجبة فيكون داخل في الفقه وليس كذلك وقال عبد الحكيم في موضع آخر أن أكثر المسائل الكلامية متعلقة بنفس الاعتقاد وقد تعلق بعضها بكيفية مثل معرفة الله واجبة أي الاعتقاد لوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقاً بكيفية الاعتقاد اه لا يقال عموماً الشارح الفعل القلبي كالتنية قلنا النية أيضاً من أفعال الجوارح لتعلقها بالقلب وأما الاعتقاد والمعرفة ونحوهما فليس من الأفعال القلبية لانها من مقولة الكيف ولو جعلنا أمثال الاعتقادات داخلية في موضوع الفقه لزم اختلاط مسائله بمسائل الكلام ولا يصح تدبر (قوله ذلك العلم) اشار به إلى أن

يثبت له عقائد دينية يؤيد الأول بل صريح فيه نعم اعتقاد الوجوب مسئلة كلامية والحاصل انه من حيث أنه حكم إنشائي تعلق به الخطاب من الفقه ونحن مقلدون فيه ولو كان من الكلام لكان من محل الخلاف ومن حيث انه يثبت له الاعتقاد من الكلام وقد تقرر أن الموضوع للعلمين قد يكون واحداً والخلاف بالحثية فليتأمل (قوله أي ادراكه) أي من حيث الوقوع (قوله ثم أن كون الخ) قد عرفت ما فيه (قوله قضيته الخ) هو كذلك كما يفيد قول الشارح كتصور الانسان والياض وان كان معناه ينصرف

للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيما سيأتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً فلا منافاة بين الموضوعين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج التصور للأحكام فلا يكون التعريف خالياً عما يخرج تصوره فافتدبر لتعرف ما في باقي كلامه (قوله) إذ لا وجود لها في الخارج) بناء على أنها ليست موجودة في ضمن الأفراد بل هي أمور انتزاعية أما على القول به فالحق أنها موجودة في الخارج والحق الأول (٦٠) كما صرح به عبد الحكيم في حاشية القطب وحقق الثاني فيها أيضاً بناء على مبناه

للأحكام نخرج بقيد الأحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصور الإنسان والبياض وبقيد الشرعية العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وإن النار محرقة وبقيد العمية العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية

المكتسب صفة للعلم وليس تقدير النائب الفاعل المحذوف بل هو تفسير للضمير المستتر فهو على تقدير رأى (قوله للأحكام) متعلق بالدلالة وإشارته إلى أن الإضافة لامية (قوله بقيد الأحكام الخ) أخرج به لا بالعلم لشموله في نفسه للتصور والتصديق كما أشار إليه الشارح بقوله كتصور الإنسان والبياض وإن كان هنا ينصرف للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيما سيأتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً الخ فهذا صريح في أن المراد بالعلم هنا التصديق لأن الظن تصديق فلا منافاة بين الكلامين في الموضوعين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج تصور الأحكام فلا يقال جعل العلم شاملاً للتصور والتصديق يؤدي إلى خلو التعريف عن قيد يخرج لتصور الأحكام (قوله من الذوات والصفات) المراد بالذوات ماله وجد في الخارج كان قائماً بنفسه فيدخل فيه الماهيات وإن كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الإنسان وهذا التأويل مبني على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج أما على القول به فلا وقد حررنا ذلك في حواشي المقولات الكبرى أتم تحرير والمراد بالصفات المعاني التي إن وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فتدخل فيه صفات الباري والأفعال والأمور الاعتقادية وقد يشكل ذلك بدخول الحكم حينئذ في الصفات ويحجب بأن جعل جنس التعريف هو العلم به صريح في أن المراد خروج العلم بمآعده من الصفات على أن العلم بالحكم قد يكون تصوراً وهو أيضاً خارج (قوله العقلية والحسية) المراد بالعقلية ما حكم بها العقل بدران الاستناد للحس وبالحسية خلافاً لها فالأحكام الوضعية كثبت الرفع للفاعل بالنسبة للواضع عقلية وإلى غيره خسية لاستنادها للحس وهو السماع وثبت الاحراق للنار حسي لاستناد العقل فيه إلى الاحساس باحراق أفرادها فاندفع ما قاله الكمال أنه أغفل التنبيه على خروج الوضعية كثبت الرفع للفاعل واعتراض الناصر بأن الحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئي فلو قال وإن هذه نار محرقة لا أجاده على أنه يصح جعل أل في النار للحضور فيكون إشارة إلى نار حاضرة جزئية (قوله العلمية أي الاعتقادية الخ) لأن هذا الاعتقاد وإن كان علماً بحكم شرعي هو ثبوت الوحدة له تعالى لكنه ليس متعلقاً بكيفية العمل بل المقصود منه العلم والاعتقاد ولذلك سميت علمية واعتقادية وللمحشى هنا كلام في أن اعتقادنا أن الجنة موجودة الآن وأن الله يرى في الآخرة ونحو ذلك هل هو من الفقه أو الكلام وأطال ذيل الكلام وتردد ثم نقل عن المصنف في منع الموانع تفصيلاً طويلاً انحط آخر الكلام فيه على أن المسائل الاعتقادية التي طريقها السمع فقط فقهه عنده قال وفي شرح الوالد على المنهاج إستظهار أن وجوب اعتقاد مائت من الديانات بالسمع لا يسمى فقهاً قال ولو كنى لست أوافق على ذلك وأقول ما نقلته لك سابقاً هو التحقيق فلا يؤقنك هذا التطويل في تشكيك والشيخ التجارى رحمه الله قال

فتدبر (قوله بل ولا في الذهن) صوابه ولا في ضمن الأفراد إذ الوجود الذهني لا نزاع فيه (قول الشارح كالعلم بأن الله واحد) إخراج هذا القيد يقتضى دخوله في الشرعية وهو كذلك لأن المراد بالشرعية المأخوذة كما قال الشارح إذ معنى المأخوذ من الشرع هو ما لا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى أنه لا يدرك لولا خطاب الشارع والألزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لأن وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع والألزم الدور لكن يجب أخذها أيضاً منه ليصح للاعتداد إذ كثير أماً يعارض الوهم العقلي في دفعه في المهلكة كالإلهي للفلاسفة بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه كذا في عبد الحكيم على الخيسالي والله در

الشارح حيث لاحظ ذلك

لا يدخل

فأفاده بقوله أي المأخوذ من الشرع فتدبر (قوله أن متعلقها حصول علم) الأولى أنه أمر الغرض اعتقاده فغنى كونه اعتقادياً أنه أمر يعتقد وأما ما قاله ففقه نظر إذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم إذ حصول العلم أمر خارج عن القضية (قوله وإن كان ذلك علماً) أي من حيث قيام المعلوم بالذهن قياماً ظنياً بناء على أن الفرق بين العلم والمعلوم اعتباري

(قول الشارح علم الله وجبريل والنبي) يفيد أن علم الله داخل قبل ذلك وهو كذلك لأنه علم بالأحكام المأخوذة من أدلة الشرع لأننا نقل أن العالم هو الآخذ بل من تعلق علمه بأحكام أخذت من ذلك وكذلك علم جبريل والنبي لأنهم اتعلقا بما أخذ من ذلك أي بما صدق عليه أنه مأخوذ أي مستفاداً بالنسبة لعلم جبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره (٦١) وأما بالنسبة لعلم النبي صلى الله عليه وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه توصيف الأحكام بالشرعية أي المأخوذة فليس المراد أن الآخذ هو العالم وإلا لم يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب وأن دخل علم جبريل والنبي لأنه مأخوذ من الأدلة إلا أنه بطريق الضرورة لا بطريق الاكتساب فاحتيج لقيد الاكتساب وبهذا ظهر تفسير الشرعية بالمأخوذة من الأدلة ضياع قوله المكتسب نعم من قال العلم الحاصل عن الدليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال إذ الحاصل بالضرورة يكون مع الأدلة عنها يستغنى عن قيد الاكتساب فيكون ذكره تصريحاً بما علم التزاماً فلتأمل (قوله) فيحتمل أن يقال (الح) فيه أن الفقه العلم بالجميع بطريق الاستنباط فإن قيل التيهو لكل حاصل قلنا لا يمكن التيهو لاستنباط الكل المفيد للظن مع وجود اليقين (قوله) لحذف من الأول (الاول) لا حاجة إليه مع إضافة العلم الثلاثة (قوله) من اخذ من المجتهد (قيل) لاخذ منه ليس بقيد (قوله)

كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة : بقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكره وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلاف من المقتضى والنافي المثبت بهما ما يأخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعلمه مثلاً بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافي ليس من الفقه

لا يدخل الاعتقادات لأن التعلق فيها بحصول العلم في القلب لا بكيفية العمل على الاعتقادات في التحقة من قبيل العلوم لا من قبيل الأفعال وإن اطلقت عليها بناء على متعارف اللغة (قوله) كالعلم بأن الله واحد (الح) مثل بمثلين إشارة إلى أن المسائل الاعتقادية قسمان مادايه العقل كالمثال الأول وما دليه السمع كالمثال الثاني (قوله) علم الله وجبريل (أي) فلا يسمى واحداً منها فقها وذلك لأن المنقسم إلى الضروري والكسبي هو العلم الحاصل وعلمه سبحانه حضوري وعلم جبريل عليه السلام مستند للوحي وأما علم النبي صلى الله عليه وآله الحاصل عن اجتهاد بناء على جواز الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم فقال الكمال أنه دليل شرعي للحكم يتوصل به إلى معرفته بنقل صلى الله عليه وسلم بذلك الاجتهاد أو اختياره عنه وهو صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ وهذا الاعتبار لا يعد فقهاً بل هو من أدلة الفقه وباعتبار حصوله عن دليل شرعي يصح أن يسمى فقهاً بالأعمال وتسميته فقهاً هو الذي اقتضاه كلام البرماوى في شرح ألفيته اهـ والتحقيق أن علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقهاً لأنه ليس علماً بالجميع الأحكام بل ببعضها وهو المجتهد فيه واشتكل الشهاب خروج علم جبريل والنبي بانه حيث آل الأمر إلى أن المراد بالعلم التيهو لم يثبت هذا المفهوم بأسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل قال سم ولا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم أن لم يقل بجواز الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم فالامر ظاهر وإن قلنا به فحكمه صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد أن كان خطأ فلا يقر عليه وإن كان صواباً يقلب بواسطة التقرير إلى الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحي اهـ وأقول لا حاجة إلى هذا كله فإنا لو حملنا العلم على التيهو فالمراد التيهو الحاصل عن ممارسة الأدلة والقواعد وهذا المعنى مما يختص به المجتهد وأما الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم فهذا المعنى فطرى فيه لم يحصل له بطريق الكسب كالمجتهد تأمل (قوله) المكتسب للخلاف (قال) الكمال هذا إن قلنا أن الخلاف يستفيد علماً بثبوت الوجوب وانتفائه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضى والنافي اجمالاً وأنه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال الخصم والحق أنه لا يستفيد علماً ولا يمكنه حفظ المذكر حتى يتعين المقتضى أو النافي فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك فإن كان أهلاً للاستفادة منه كان فقيهاً فالصواب أن قيد التفصيلية ليس لخراج علم الخلاف بل هو تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقوله من أدلتها فإنه للبيان إذ لا اكتساب إلا من الدليل وإلى ذلك يشير صنيع الشارح حيث ذكر الاحتراز بما قبله من القيود وما بعده وسكت عنه وقوله وإلى ذلك يشير صنيع الشارح أي إلى كون من أدلتها للبيان دون الاحتراز فالضمائر في قوله وبعده وعنه ترجع إليه واعلم أن عام الخلاف علم مدون يقارب ما ذكره الأصوليون في باب القياس وفن المناظرة ودلائله كلها من قبيل الجدل إذ الغرض منه حفظ المدعى

علة لقوله المثبت (قيل) أنه علة للاخذ (قوله) ولا يصح أن يحتج به (الح) أي بأن يجعله حجة في إثبات ما يقول به على خصمه وإن كان معارضة بمثل ما قاله خصمه فيترتب عليه الحفظ تدبر (قوله) عن العلم الذي يستفيدة المقلد (فيه) أنه خارج بقوله المكتسب من أدلتها فالحق أنه للبيان (قول الشارح فعلمه مثلاً) إلى قوله لوجود المقتضى يعني أن الكلام في علمه الحاصل من وجود المقتضى لا الحاصل بالتقليد

(قول الشارح وعبروا الخ) اعلم ان عبارة الشارح ههنا تحتل توجيهاً أحدهما يؤخذ من عبارة العوض ونصها أورد على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو الجنس الصادق بالعوض لم يطر دلدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لاننا لا نريده العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعاً وان كان هو الكل لم ينعكس لخرج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا أدري عن هو فقيه بالايجاع والجواب أنا نختار أن المراد البعض قولكم لا يطر دالخ ممنوع إذ المراد بالدلالة الامارات ولا يعلم شيئاً من الاحكام كذلك إلا المجتهد يجزم بوجود العمل بموجبه ظنه وأما المقلد فانما يظن ظناً ولا يفرض ظنه به إلى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعاً وحاصل الجواب على ما قال السعد في حواشيه ان المراد بالعلم في قولنا العلم بالاحكام الخ ما يقابل الظن بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجود ما دلت الامارة على حرمة ما دلت الامارة على حرمة وهكذا فالمجتهد هو انذى يفرض به ظنه الحاصل من الامارة إلى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة إلى العلم فعنى التعريف حينئذ ان الفقه هو العلم بالاحكام الواجب الجزم بها على عالمها الناشئ ذلك الوجوب من الظن المتعلق بالامارات (٦٢) التي تفيد الظن فان ذلك الظن وسيلة إلى وجوب الجزم عليه قال السعد وهذا تدقيق

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم

وابطال نقيضه الذى هو مدعى الخصم فالخلاف منسوب لعلم الخلاف اى المشتغل به فلا تتوهم من بعض الحواشى ههنا وتبعه غير من التمثيل بابن القاسم الآخذ عن أشهب وبالمزنى الآخذ عن الشافعى ان الخلافى خاص بمن أخذ الحكم عن نفس المجتهد بل المراد به كل حافظ لقول امامه يريد تأييده ولو فى عصرنا وقال ذكرى الحق أن من أدلتها التفسيرية خرج به العلم المذكور للمقلد فانه انما يستفيدة عن المجتهد بواسطة دليل اجمالى كما مره ويقي ههنا بحث وهو انه اذا طالع المقلد المسائل مع الدلائل حصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيهاً مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد واجمعوا أيضاً على عدم فقهامة المقلد قال الخياطى وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقهامة المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يحمل للفقه معنيين وعدم حصول احدهما فى المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه اه قال عبد الحكيم يعنى أن بين الاجماعين تنافياً لأن الاجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهاً إلا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقهامة غير المجتهد ينافية فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق إلا بان يحمل للفقه معنيين أحدهما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيهاً والثانى ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيهاً (وعبروا عن الفقه الخ) ان قلت هلا ابقاه على معناه لا مكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله فى حق المجتهد ومقلديه للقطع بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه وان خالف الواقع فاذا ظن حكماً حصل له علم قطعى بان هذا حكم الله فى حقه وحق مقلديه والدليل وان كان ظنياً إلا أنهم قالوا أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجب غير ذلك لأن المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى

تفرد به الشارح وفيه اشارة إلى الجواب عما يقال ان الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليه إلا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت امارات بمعنى انها معارف وعلامات نصها الشارع للاحكام لاموجبات اه فبناء على هذا الاحتمال أعنى ارادة الجنس أراد الشارح دفع الاعتراض الذى دفعه العوض من غير أن يلزم عليه الاعتراض الذى ذكره السعد وحاصل دفعه انه وان كان ظناً إلا أنه قريب من العلم لكونه ظناً المجتهد فخرج المقلد بما

تضمنه لفظ العلم لأن ظنه ليس قريماً من العلم وان أمكنه ذلك إذ لم يبلغ درجة الاجتهاد ثم قال العوض عطفًا على ما مر له أو نختار أن وحصل المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا أدري قلنا ممنوع فلا يضر ثبوت لا أدري إذ المراد بالعلم بالجميع التيهؤ له وهو هذا ما أراد الشارح بقوله وكون المراد الخ فقوله وعبروا الخ دفع للاعتراض بناء على ان المراد الجنس وقوله وكون المراد الخ دفع الاعتراض الوارد بناء على أن المراد الكل فاندفع التناقض بين كلامى الشارح حيث فسر العلم أولاً بالظن وثانياً بالتهبى ويشير إلى هذا الحمل قول الشارح فى الاول وعبروا دون عبروا فى الثانى وكون المراد فانه يشير إلى أن الاول مبنى على خلاف ذلك المراد وان حمل هو المصنف على هذا المراد لأنه المتبادر والثانى ما قاله سم ان المراد بالعلم فى قوله واطلاق العلم بيان لا طلاق الفقه على التيهؤ وقوله وعبروا عن الفقه بيان لأن العلم فى التعريف معناه الظن وهذا بيان بحسب الظاهر ثم بينه على الحقيقة بالتهبى وهو توجيه فى غاية التكلف ثم انه يرد على التوجيهين معاً ما قاله عبد الحكيم على المواقف من أنه وان صح اطلاق المصلحة على ذلك التيهؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما

وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أ كابر الفقهاء

وحصل له ظن الحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكما وجب عليه العمل به قطعا يكون معلوما عنده قطعا اما المقدمة الاولى فلان عقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل عليه به قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والجواب أن القطعية ليست حاصلة عن الدليل التفصيلي بل الحاصل عنه هو ظن الحكم فالحكم ظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أو صله إلى العلم بثبوت قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافي كون المدلول ظنيا ولذلك قال إمام الحرمين في البرهان فان قلت فمعظم مسائل الشريعة ظنون فلنا ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون ولذلك قال المحققون اخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملا لذواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية اخبار الآحاد واجراء الأقيسة (قوله وإن كان الخ) الواو للحال وإن زائدة لمجرد الربط أى والحال أنه ظني لظنية أدلته والدليل الظني لا ينتج إلا ظنا فلانه ظنية سواء كانت مقدماته كلها ظنية أو بعضها لا يقال أن الفقه احكاما قطعية مستفادة من طريق قطعي كاجماع قطعي بلغ المجتهد بطريق التواتر لا نأقول بالتزام خروجها عنه على أن بعضهم يقول الأدلة اللفظية لا تفيد إلا ظنا وكذا ما يفرع عليها من إجماع أو قياس وبعضهم جعل أمثال هذه الاحكام من الفقه ومشى عليه الشهاب عميرة وجعل التعبير بالظن تغليبا للأكثر على الأقل واما الاحكام الضرورية كوجوب الصلاة مثلا فان المجتهدين استنبطوها وحصلوها على أدلتها التفصيلية فليست في اصولها ضرورة بمعنى انها متصل اليهم بلا دليل إلا أنها بعد ذلك لشهرتها التحقت بضروريات الدين ولذلك كفروا جاحدها على أن صاحب المحصول قد أخرجها عن الفقه وقال العلامة النجاشي أن العلم باحكام الأركان الخمسة لحصوله من الدين بالضرورة لا بالاستدلال ليس من مسمى الفقه في شيء وهو كلام وجهه والنفس اليه أميل والقول بأن مثل هذه الاحكام استنبطها المجتهدون بعيد فان وجوب أمثالها من عهده صلى الله عليه وسلم إلى الآن معلوم لكل أحد فهي من القواطع يقينا (قوله لانه ظن المجتهد) قال الشهاب عميرة إشعار بأن علاقة المجاز فيه المجاورة أو الضدية أو المشابهة فهو مجاز مرسل أو استعارة وبحث فيه سم بان التعاريف تصان عن المجاز إلا بقرينة واضحة وأجاب بأن التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك أو هو مجاز مشهور عندهم كما يدل عليه قوله وإطلاق العلم على مثل هذا التيهيؤ شائع عرفا فلا حاجة فيه إلى القرينة اه أقول قد أبعد المرعى حيث جعل القرينة ماسيأتي في كتاب الاجتهاد وكيف تكون قرينة المجاز منفصلة عنه مع بعد ما بينهما والله در القائل سهم اصاب وراميه بنى سلم ه من بالعراق لقد ابعدت مرامك وجعله قول الشارح وإطلاق العلم على مثل هذا التيهيؤ إلى آخره دليلا على أن استعمال العلم في الظن مجاز مشهور عندهم ممنوع بانه فرق بين التيهيؤ الذي هو معنى الملكة المشهور في استعمال لفظ العلم وبين الظن الذي ليس بما يستغل فيه لفظ العلم إلا المناطقة والكلام هنا باصطلاح الاصوليين والعجب منه انه في رد كلام الناصر الاتي اعترف بان الشارح بين اولا ان العلم المفسر به الفقه هو الظن وثانيا ان الفقه في الحقيقة هو التيهيؤ إلى آخر ما ذكره ثم قد يقال أن اعتبار المجاورة ههنا لا يتم كيف وقد قال في التلويح المراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما حالا في الآخر الجزئية أو الحلول أو كونهما في محل واحد أو كونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك اه ولا ملازمة بين العلم والظن بشي من هذه الاعتبارات لا يقال

كما صرح به في المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء اه وذلك لانه يلزم على كلا الوجهين ذلك الاطلاق كما هو ظاهر للتأمل والشارح وإن نقل ذلك عن السعدني شرح المقاصد لكنه معترض بما سمعت وقوله فلأن يعلم النحو الخ لا يفيد لان معناه أن له ملكة النحو وليس فيه إطلاق لم اسم الفن المدون على تلك الملكة فليتأمل (قوله أغلبي) الحق أن ما علم من الدين ضرورة ليس من الفقه كركان الاسلام (قوله فالمراد بالعلم الظن) أى التيهيؤ الخ هذا لا يكاد يلتئم مع قول الشارح وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي الخ إذا لا دلة ليست للتيهيؤ وما سيأتي هو قوله الاجتهاد استفادته من الفقه الواسع في تحصيل ظن بحكم فتأمل

في ست وثلاثين مسألة سئل عنها لا ادرى لانه منتهى العلم باحكامها بمعاودة النظر واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يرد ان جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل انه منتهى لذلك وما قيل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعروف بخطاب الله الاتي

الظن العلم متجاوزا في محل واحد وهو النفس * لانا نقول ذلك غير ممكن لانه باليقين يزول الظن وعند وجود الظن يزول اليقين فهما متنافيان لا يجتمعان في محل واحد * ان قيل هما يتعاقبان في المحل فيصداق عليهما بهذا المعنى انهما بمحل واحد * قلنا المجاورة لا تحقق الا حيث يكونان معاني المحل (قوله في ست وثلاثين) هذا هو المشهور وروى عن ابن عبد البر في مقدمة التمهيد ان مالكا سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا ادرى وقد وقع قول لا ادرى لغيره من بقية المجتهدين (قوله بمعاودة النظر) من العود بمعنى الصيرورة كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام ان عدنانا في ماتكم فلا يرد ان يقال ان التعبير بالمعاودة يوم انه قد تقدم له نظر في تلك ونسيه (قوله واطلاق العلم على مثل التهيؤ الخ) اشارة إلى جواب ما اعترض به صدر الشريعة في توضيحه على الجواب المذكور بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب لا ضابط له إذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولا يليق ان يذكر في الجدد العلم ويراد به تهيو مخصوص لا دلالة للفظ عليه * ومحصل الجواب انا لا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على تهيو مخصوص فقواكم لا ضابط له ممنوع فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام وقد اشتهر عرفا اطلاقه على هذه الملكة افاده السكالك ولا يخفى قوة السؤال وقد اعترض الشهاب والناصر الشارح بانه قدم ان المراد بالعلم هاهنا الظن مجازا وذكره ان المراد به التهيؤ مجازا فيبين كلاميه تناف وأجاب سم بجواب اثر التكلف عليه ظاهر فلذلك تركناه هذا والاحسن (١) ما افاده عبد الحكيم في حواشي الخيالى ان المعتبر في حق المجتهد هو ان يكون جميع الاحكام الحاصلة له بالفعل حاصلة بطريق الاستدلال قال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رحمه الله لثبوت لا ادرى في حقه اه واقول يظهر منه ان مثل المزني وسحنون الآخذين عن الأئمة والمخرجين على قواعدهم لا يسمى مجتهدا لان جميع المسائل الحاصلة عنده ليست باجتهاده واما بالنسبة للمسائل التي استنبطوها فكذلك لانها مخرجة على قواعد امامه وهذا إنما يظهر في حادثة ليس لامامه فيها نص اما ما خالف فيه امامه فانه يكون مجتهدا فيه وهذا في اصحاب ابى حنيفة رضى الله عنهم كثير ثم رايت في طبقات الشافعية الكبرى للمصنف ما خلاصته قال الرافي في باب الوضوء تفردت المزني لاتعد من المذهب إذ المبحر جها على اصل الشافعي ونقل في مسألة خلع الوكيل ان المزني لا يخالف اصول الشافعي وانه ليس كأبي يوسف ومحمد فانهما يخالفان أصول صاحبهما اه وفي النهاية والذي أراه أن يلحق مذهبه في جميع المسائل بالمذهب فانه ما انحاز عن الشافعي في اصل يتعلق الكلام فيه بقاطع وإذا لم يفارق

(قول الشارح جمع الحكم الشرعي) فالحكم الشرعي هو المعروف بخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فليس الشرعية قيد أعلى حدته حتى يكون زائدا وهذا رد لما قيل لو كان الاحكام هنا جمع الحكم المعروف بخطاب الله يازم استدراك قيد الشرعية لا شعاع الاضافة إلى الله بكونه شرعيا وحاصله ان ذاك لو كان المعروف مطلق الحكم فيكون الشرعي قيدا زائدا فيكرر مع ما اشعرت به الاضافة بخلاف ما إذا كان تعريفا للحكم الشرعي كما نقل عن اصحاب هذا التعريف وهم الاشاعرة

(١) اى في الجواز عما اعترض به صدر الشريعة وحاصله تسليم الاعتراض وكون المراد على جعل ال في الاحكام للاستغراق جميع الاحكام الحاصلة للمجتهد بالفعل بطريق الاستدلال لاجميع مابنى على قواعده وإن لم يحصل له بالفعل بطريق الاستدلال بل باتباعه فافهم اه كاتبه

(قول الشارح فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة في معرض التقييد كلا منها قيد مستقل (قوله مع انه يلزم عليه حينئذ استدراك الخ) تابع في ذلك سم وقد عرفت ان الشرعية ليس قيد على حدته حتى يكون مستدركا واما العلية فلا خراج ما كان شرعية ولم يتعلق بافعال الجوارح وهو العلم بالاحكام العلية اى الاعتقادية فان الاعتقاد ليس (٦٥) بفعل وافعال المكلفين نعم فيه (قول

الشارح وارآل إلى ما تقدم)

اى فى الاحتراز إذ يحتز به عما يحتز بكل منهما عنه على انفراد فان الشرعى باق على ان معناه الماخوذ من الشرع والخطاب معناه ما خوطب به أو الايجاب ومحوه اطلق على الوجوب ونحوه مساحة أو الايجاب نفس الوجوب والتغاير بالاعتبار وسياق بيانه وبهذا اندفع ما قيل انه يلزم بناء على ارادة هذا المعنى ان العلم فى تعريف الفقه تصور إذ الخطاب ليس بنسبته مع ان الفقه من قبيل التصديق وحاصل الدفع ان المراد العلم به من حيث ثبوته للموضوع ومراده بقوله وان آل إلى ما تقدم رد ما قاله صاحب التلويح بما اطال به فى هذا المقام (قول الشارح المتعارف) الخ قيده اشارة إلى ان انتفاء الحكم بهذا المعنى لا ينقضى الحكم مطلقا اعنى الكلام الازلى لانه حكم بغير المعنى المتعارف اعنى المتعلق بالتعجيزى بعد البعثة فبانتفاء المتعارف لا ينتفى الآخر إذ هو قديم فتدبر لتدفع شكوك الناظرين (قوله

خلاف الظاهر وإن آل ما تقدم فى شرح كونهما قيديين كما لا يخفى (والحكم) المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى اخرى

الشافعى فى أصوله فتخرجته مخرجة على قاعدة امامه وان كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب فاو لاه تخريج المزنى لعلو منصبه وتلقيه اصول الشافعى اه وفى الملل والنحل ان المزنى وغيره من اصحاب الشافعى لا يريدون على اجتهاده اجتهاد او الكفر فى كلام الامام ما يقتضى ان المزنى ربما اختار لنفسه وانحاز عن المذهب وهذا هو الظاهر اه وقال النووى فى مقدمة شرح المذهب الاوجه لاصحاب الشافعى المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله ويستنبطونها من قواعد ويجهدون فى بعضها وان لم يأخذوه من أصله اه قال ابن السبكي وقوله ويستنبطونها من قواعد ويجهدون فى بعضها وان لم يأخذوه من أصله اه القول الفصل فيما اجتهدوا فيه ولم يأخذوه من أصله ان ما نافي قواعد مذهبه لم يعدو ما ناسبها (قوله فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة فى معرض التقييد ان كلا منها قيد مستقل لا جزء قيد قال الكمال وهذا بالنسبة إلى تدقيقات المتأخرين فى تعريفاتهم اما على طريقة مشايخ الاصول فجعل الاحكام الشرعية قيدها واحدا جمع الحكم الشرعى هو الظاهر اه وفى سم كلام طويل تركناه لانه مبنى على ما خلف من التعميم فى موضوع العلم مع قلة جدواه وقد علمت ما فى ذلك التعميم (قوله وان آل ما تقدم) اى فى الاحتراز إذ يحتز به عما يحتز بكل منهما على انفراد (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة إلى ان ال للعهد الذهنى لتبادر ذهن الاصولى عند سماعه اليه وكذا ذهن طالب الاصول إذ علم على وجه الاجمال انهم يبحثون عن الحكم الشرعى وليست للعهد الذكرى كما يوهمه ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم فى تعريف الفقه وهو هذا المعنى للزوم استدراك قيد الشرعية إذ الحكم بهذا المعنى لا يكون إلا شرعيا ويلزم ايضا ان يكون العلم المعروف به الفقه تصور التعلق بمفرد هو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة مع ان الفقه من قبيل التصديق لانه عبارة عن التصديقات المتعلقة بالمسائل ثم فى بعض الحواشى هنا كلام فى تقسيم ال والتفرقة بين مذهبي النحاة والبيانين فيها هو مع كونه غير محرر كما يعلم بالوقوف على حواشى المطول تطويل بما لا داعى اليه على ان التفرقة بين المذهبيين تساهل فان الخلاف إنما هو جار بين البيانين وليس للنحاة فى ذلك مدخل لخروجه عن صناعتهم وإلتماذ كرونه فى كتبهم تبعا للبيانين لتعلق غرض لفظى به كذكرهم نكات حذف الفاعل فى بناء الفعل للمجهول فلا تفعل وآثر التعبير بالمتعارف على التعبير بالمعروف مع اخصرية اشارة إلى اتمية المعرفة لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى (قوله بالاثبات تارة الخ) كقوله الحكم موجود بعد البعثة ولا حكم قبلها وفيه اشارة إلى وجه ذكر تعريف الحكم فى المآدمات لانه يتوقف عليه المقصود بالذات وهو البحث عن الدلائل الاجمالية لانه ذكره لكونه ذكر الحكم فى تعريف الفقه قبله لاختلاف معنى الحكم ولذلك جعلت ال ليست للعهد الخارجى والباء فى قوله بالاثبات للملابسة او السببية ولا تناقض كما اشار لذلك الشارح بقوله تارة لان كلا باعتبار ان النفى قبل البعثة والاثبات بعدها أو هما بالنظر للحالين مختلفين كما سياتى ثم ان توقف المسائل عليه بالواسطة فان اثبات الاصولى له ونفيه ليس من المسائل بل من المبادئ فذكره إنما هو لتوقف بعض

(٩ - عطار - أول) عند البيانين) الخلاف كله واقع بين البيانين لا دخل للنحاة فيه لخروجه عن صناعتهم وإلتماذ كرونه فى كتبهم تبعا للبيانين (قوله فانها كناية) المراد بها مقابل الصريح لا الاصطلاحية (قوله فهو المشار به إلى الحقيقة) الاشارة إلى الحقيقة باللام والفردية جاءت من القرينة فالفرد معهود باعتبار عهد الحقيقة فان ارادته للقرينة ليست لذاته باعتبار انطباقه على الماهية

(قوله وفيما ذكرناه الخ) فيه أنه لم يتبين عليه سبب التعارف بخلاف كلام الناصر (قول الشارح أي كلامه النفسي الأزل) اعلم أن الخطاب فسر تارة بتوجيه الكلام إلى الغير وتارة بالكلام الذي علم أنه يفهم أو الذي أفهم والمعنى الأول ليس بمراد هنا إذ ليس التوجيه هو الحكم فلذا قال الشارح أي كلامه ثم إن الكلام اللفظي ليس حكماً بل دال الحكم كما صرح به السيد السند في حاشية شرح المختصر فلذا قال النفسي وكون الكلام النفسي حكماً معني على رأي الأشعري ومن تبعه من قدم الخطاب وأزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الأزل أسراً ونهياً وغيرهما ويرد عليه لزوم الأمر بلا ما مورروا النهي بلا منهي والأخبار بلا سامع والدعاء والاستخيار بلا مخاطب وهو سفة تعالى الله وتقدس ويحجب بأن ذلك في الكلام اللفظي دون النفسي وبأن السفة إنما يلزم لو خوطب المعلوم وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون المعلوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف (٦٦) توجه عليه حكم في الأزل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال فلا قاله العضد وهو بمعنى قول

(خطاب الله) أي كلامه النفسي الأزل المسمى في الأزل

المبادئ عليه ويلزم بواسطة ذلك توقف المسائل لأن المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء تأمل (قوله خطاب الله) اعترض بأن الحكم المصطلح هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف لأن نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب بأن الوجوب هو نفس الخطاب الذي هو عبارة عن قول القائل أفعُل ولا فرق بينهما بالذات بل بالاعتبار فإن ذلك القول إذا نسب للحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى محل الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهكذا بقية الأحكام ورد بأن الوجوب مترتب على الإيجاب يقال أوجب الفعل فوجب فكيف يكون عينه واجيب بأنه يجوز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر ومن هذا القبيل قولك ضربت تاديباً مع أنه في الخارج التاديب هو الضرب لأنه من حيث كونه فعلاً ما لما اعتبر ضرباً ومن حيث أنه قصد به التاديب تاديب ثم علم بالاعتبار الأول نفسه بالاعتبار الثاني واعتبر أنه بالاعتبار الثاني مترتب على نفسه بالاعتبار الأول إلا أن السيد في حواشي شرح المختصر حقق أن الوجوب غير الإيجاب وحينئذ فالجواب الواضح أن كلامهم على تقدير مضاف أي أثر الخطاب هذا ولو حمل الخطاب على ما خوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلاً فينبذ إيراد الحكم ما حكم به لم يرد شيء من ذلك لكن كلام الشارح لا يناسب الحمد عليه لأنه فسر الخطاب بالكلام الأزل الخ وهو ما وقع به التخاطب وفي سم كلام غير محتاج إليه هنا وأراد أيضاً عدم تناول الحكم على التفسير المذكور ما ثبت بنحو القياس إذ لا خطاب فيه واجيب بأن القياس ونحوه كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة له (قوله أي كلامه النفسي) الخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى الكلام المخاطب به وهو ما أراده الشارح والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الأقسام الآتية وهذا لا المعنى الأصلي لأنه أمر اعتباري وقيد الكلام بالنفس لأن اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد في حواشي المختصر ووصفه بالأزلي يعد وصفه بالنفس من قبيل الوصف باللازم لا ما قاله الشهاب من أنه صفة كاشفة لانهاهي التي تبين حقيقة الموصوف كقولهم الجسم الطويل العريض العميق له فراغ يشغله ما هنا ليس كذلك ثم إن الأزلي قيل هو مرادف القديم وقيل أعم لتخصيص القديم بما لا أول لوجوده كما هو مشهور (قوله في الأزل) قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالاً من الضمير فيه لاستزاد أهماء وجو التسمية في الأزل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً قال سم لا شبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالاً من الضمير لسكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه

شرح المقاصد المعلوم ليس بما مور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً وقول العضد وأما على تقدير وجوده الخ هو معنى قول الشارح فيما سيأتي الأصح تنوع الكلام في الأزل بتزويل المعلوم منزلة الموجد يعني أنه يكفي في تنوعه بناء خطابه على تقدير وجوده فينزل لذلك منزلة الموجد فليتأمل مع لطف القرينة ومن كلام العضد هذا يعلم أن الحكم يوجد قبل التعلق التجيزي وهو كذلك وما سيأتي للشارح من انتفاء الحكم بانتفاء قيد منه قائما هو في الحكم المعارف للأصوليين كما تقدم والحاصل كما سيأتي عن المصنف أن ذوات الأحكام قديمة والمنفي قبل البعثة لتعلقها وهو

يرجع إلى أن للحكم معنيين فلي تأمل (قوله لا يتصف بالوجود) جوز السيد كون الحكم أمراً اعتبارياً يجعله وصفاً ملحوظاً للمأمور به فيما مر (قوله فسر بالكلام) يؤخذ من العضد وحاشيته للسعدان الخطاب هنا هو نفس قول الله أفعُل اعني القول النفسي بالمعنى المصدرى قال الامام في المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالاً إلا بمجرد كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عند فعله ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس متعلق القول من القول صفة وإلا لحصل للمعلوم صفة ثبوتية وتحقيقة أن هذا القول موجود والفعل معدوم وللقول اعتباران بالنظر للأمر إيجاب فهو صفة للقول الموجود وبالنظر للمأمور به أي لتعلقه به وجوب وهو وصف حقيقي لا فعل أيضاً لقيامه بوجود بخلاف ما لو جعل وصفاً للمأمور به فإنه يكون الحكم أمراً اعتبارياً أو الأول أو الثاني وقدم (قوله وبهذا إيجاب) جواب بالمنع أي نفع أن المعارف الوجوب

بل ما خوطب به وهذا مبني على ان الكلام ما تكلم به لا القول افعول وقال السعد بناء على ما اختاره العضد الحكم على هذا نفس الخطاب بل بالمعنى المصدري ودليله القول اللفظي على ما يناسب معنى المفعول واعلم ان التكلم والسكلام قديمان لا ترتب بينهما بالزمان كالترتب بين الكلمات كذلك حتى على القول بانه لفظي كما اختاره العضد بل هو ترتب قديم لان عقله فسبحان من لا تحيط به العقول (قول الشارح المسمى في الارل خطابا) اخذ الشارح هذا المعنى من قول المصنف خطاب الله دون كلامه (٦٧) وهذا ايضا مذهب الاشعري

فالخطاب والحكم عنده قديمان وقدم الحكم مبني على قدم الخطاب كما قاله العضد وسيأتي أن الحكم هو الخطاب فان سلم ان الخطاب هو السكلام الذي علم انه يفهم ولا يحتاج إلى وجود فاهم سلم الحكم أي قدمه والا فلا والحاصل ان قدم الخطاب مبني على تفسيره وتسليم معناه وقدم الحكم مبني على قدم الخطاب فان منع ذلك المعنى يلزوم أمر ونهى بلا فاهم امتنع قدم الخطاب فامتنع قدم الحكم (قوله ولا يخفى ما فيه من البعد والتعسف) كلام الاثمة كالعضد وعبد الحكيم صريح فيما قاله سم فهو الحق واما ما قبل من المسمى له في الازل هو الله ففسد لما علمت من بناء التسمية على تفسير الخطاب (قول الشارح حقيقة) أي بتنزيل المعدوم منزلة الموجود قاله الشارح فيما سيأتي أي أنه كاف في الخطاب لما أسلفناه

خطابا حقيقة على الاصح كما سيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي البالغ العاقل تعلقا معنويا

فملحوظ في الازل أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقة باعتبار تلك الحالة وما حظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم اوليته انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذي هو مناط الاشكال بل المعنى مقدر اسميته بذلك لثم (١) واما قول التجاري انه يمكن ان يتعلق الظرف بالمسمى والمسمى بذلك هو الله وليس المراد انه سماه بهذا اللفظ المركب من هذه الحروف الهجائية المخصوصة بل باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الحروف فما لا ينبغي ان يسطر مثله لان هذه تسمية اصطلاحية للاصوليين ولو اصطلاحوا على تسميته بغير هذا الاسم لساغ لهم كبتية الالتفاف التي يستعملها ارباب الاصطلاح وليت شعري ماذا يصنع في مقابل هذا القول القائل بان السكلام النفسي لا يسمى في الازل خطابا بل فيما لا يزال تأمل (قوله حقيقة) كانه اشارة إلى دفع ما يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عن المجاز اه واقول يبعده قوله على الاصح فانه اشارة إلى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز في ذلك فطريقه النقل عنهم لادعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة إلى مختار الشيخ أبي الحسن الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امر ونهى وغيرهما ولذا قال الشارح كما سيأتي أي في توجيه كونه حقيقة من انه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الاصح ما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل ولذلك قال شيخ الاسلام اشار بقوله حقيقة على الاصح إلى ان تفسير خطاب الله بكلامه النفسي الازل مبني على ذلك اما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو مهتبه لفهمه اه فان قلت إذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين على ما هو مذهب الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه والجواب ان السفيه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فامر به بطلب العلم حال الوجود واما الجواب بانه مأمور في الازل ان يفعل فيما يزال فلا يدفع الاشكال (قوله أي البالغ العاقل) قال الشهاب كان الاولى التعبير يعني بدل أي اه ووجهه انه معنى مجازي والمعنى الحقيقي للمكلف الملزوم بما فيه كلفة وجوابه انه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والاصوليين وقد فسر ههنا بالبالغ العاقل وفيما يأتي في قوله من حيث انه مكلف بالملزوم بما فيه كلفة لسلامته ههنا من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق بالالزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف الملزوم بالفعل على صيغة اسم الفاعل الملزوم بالفعل على صيغة اسم المفعول وفصره فيما يأتي بالملزوم الخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر فائدته إلا باعتبار الوصف للبالغ العاقل وهو الزام ما فيه كلفة (قوله تعلقا معنويا) أي صلوحيا بمعنى انه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزي فانه حادث

(١) قوله لثم فيه انه كيف يتم التقدير من الله تعالى محال ومن غيره في الازل لا يتصور إلا أن يحمل التقدير على القدرة التنجيزي القديم لا على الفرض فتأمل بانصاف اه كاتبه

الجواب عن كونه سفيها فنزل منزلة الموجود في الخطاب لكفايته فيه فالخطاب لا يستدعي وجود المخاطب هكذا ينبغي ان يفهم (قوله اشار به إلى دفع الخ) يبعده قوله على الاصح فانه اشارة إلى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز فشيء مداره النقل لادعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة إلى مختار الشيخ أبي الحسن الاشعري من قدم الخطاب والحكم كما قدمناه (قول الشارح البالغ الخ) اقتصر عليه هنا مراعاة لقوله فيما سيأتي من حيث الخ إذ لو أخذه معنى الحيثية في الموضوعين للزم التكرار ولم يذكره مع الحيثية فيما سيأتي لانه لا دخل له في التقييد إذ التقييد بالوصف اللازم للبالغ العاقل

قبل وجوده كما سيأتي وتنجز يا بعد وجوده بعد البعثة إذ لا حكم قبلها كما سيأتي

لأنه التعلق بالفعل ولا يحصل إلا بعد وجوده مستجمعا للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسي بذاته تعالى وصفاته فتجزى قديم (قوله قبل وجوده) وكذا بعده قبل البعثة لما سيأتي أنه لا حكم قبل البعثة وكذا بعد البعثة غير مستكمل بقية شروط التكليف كالعلم بالبعثة وبلوغ الأحكام (قوله إذ لا حكم قبلها) قال الشهاب سيأتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع إلى قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قديمه وهو التعلق التجزيى وبه يوجه كلامه وأنت خير بان ذلك مبنى على أن التعلقين معا يعتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه الذي أسلفناه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتنجز يا دون أو تنجز يا وقال العضد في تسمية الكلام في الأزل خطأ بخلاف مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا أنه الكلام الذي علم أنه يفهم فيسمى وإن قلنا أنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطأ وبني عليه أن الكلام حكم في الأزل أو يصير حكما فيما لا يزال اه فانت تراهم صرح بثبوت الحكم على الأول دون التجزيى اه قال سم وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التجزيى في مفهوم الحكم وصريح العضد بخلافه وأقول ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتي ولا حكم قبل الشرع ومجرد مخالفة العضد لا تقدر في ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لها المخالفة في ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل احدا ان يصطلح على ما شاء إذ لا مشاحة في الاصطلاح اه ويرد عليه ان كلاما من التعلقين مقيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الاخر في الخارج إذ لا يمكن اجتماع صفة التجزيى ومقابلته معا كما لا يمكن اجتماع قلبية الوجود مع بعديته بالنظر إلى مكلف واحد حتى يوجد التعلقان في الخارج معا ويكون الخطاب متصفا بالتعلقين معا بان يكون مع كونه متعلقا متعلقا معنويا متعلقا متعلقا تنجز يا أيضا والاقرب في مثله ان معناه انه متصف بالتعلقين بكل تعلق في وقته اى انه بحيث يتعلق قبل الوجود بهذا الوجه وبعده بذلك الوجه وهذا الاتصاف دائمي للخطاب المتعلق بالافعال هذا هو المعنى المتبادر في مثل هذا الكلام لعدم اجتماع الصفتين معاني وقت فيعتبر وجود كل في وقتها التي هي مقيدة به وحينئذ يشكل ما ذكره الشارح هناك في تعليل عدم الحكم بعدم وجود التجزيى فان اللازم وجود التجزيى في وقته لا دائما وانما اللازم دائما هو ان يكون بحيث إذا جاء وقت التجزيى تنجز وهذا موجود بالريب وكذلك يشكل قوله هنا إذ لا حكم قبلها اللهم الا ان يقال ان الشارح اراد انه يكون متعلقا متعلقا تنجز يا في الحال بعد ان كان متعلقا متعلقا معنويا فيما قبل وان كانت دلالة العبارة عليه قاصرة وان حمل المتن على هذا المعنى غير ظاهر فان قوله متعلق بفعل المكلف مطلق لا يدل على خصوص تعلق فيكفى في صدقه أدنى تعلق فكيف يحمل على هذا التعلق الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يذهب اليه الذهن مع انه مخالف لكلام القوم ومخالف لكلام المصنف في منع الموانع فلا عذر بان اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح بما لا يقبل على ان قولهم لا مشاحة في الاصطلاح يؤخذ على إطلاقه مع قطع النظر عن عدم صحته ضرورة على انه لا يجوز نقل اصطلاحات الفنون المدونة على غير وجه المكان الالباس واهام انه اصطلاح اهله والظاهر انهم ما اصطلاحوا على ذلك الا لاغراض تتعلق به فتغير تلك الاصطلاحات كثيرا يؤدي إلى تفويت تلك الاغراض وترفع الثقة بالنقل عن المصطلح الاول وايضا إذا لم يكن هناك غرض صحيح فهو عبث يحتز عن مثله ثم لا يخفى انا إذا أخذنا في مفهوم الحكم التعلق التجزيى بعد البعثة لزم انتفاء الحكم قبل البعثة بالضرورة وصار قول المصنف ولا حكم قبل الشرع لغوا لعدم الفائدة فكيف ذكره وعدوه مسئلة والمسائل يجب ان تكون نظرية وقد استدلوا عليه بنحو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونقولوا فيه خلاف المعتزلة لخردان قوله إذ لا حكم قبلها يدل على اعتبار قوله بعد البعثة في مفهوم الحكم وهذا هو الظاهر فلا قرب ان لا يجعل جزأ من التعريف أصلا وانما هو بيان لوقت التعلق التجزيى بتقدير وذلك بعد

(قوله اى متصفا الخ) بيان لما افاده عود الضمير على المكلف (قول الشارح وتنجز يا بعد وجوده) أى ان يكون متعلقا متعلقا تنجز يا في الحال بعد تقدم تعلقه متعلقا معنويا وليس المراد ان يجتمع التعلقان معا كما يصرح به قوله قبل وبعد فتدبر ثم ان التعلق التجزيى قالوا انه حادث وقدم عن العضد ان معنى الخطاب الازل ان يتوجه الحكم عليه في الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين و اى تعلق حدث بعد مضي اليومين مع تضمن الامر الاول للتعبد اللهم الا ان يكون معناه انه بعد مضي ذلك صار مأمورا بالفعل بمقتضى مضي الزمن المقيد به فتأمل (قول الشارح بعد البعثة) الاولى ان يرجع لقوله قبل وجوده أيضا ومع ذلك يزداد علما بالبعثة فتدبر (قوله لان المركب الخ) التركيب فرع الحدوث والتعلق امر اعتبارى لا يوصف بالحدوث كما في حواشى التوضيح (قوله فان الجارى عليه الخ) قد عرفت انه قديم تعلق ولم يتعلق وقد تقدم قبل تحقيق ذلك فتنبه

(من حيث انه مكلف) أى ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سياتى فتناول الفعل القلبي الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والسكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة

(قوله إذا المتعلق هناك الخ) قديقاليرفع على الفاعلية والمفعول محذوف أى الاقسام الثلاثة حذف لظهوره (قوله وقديجواب الخ) هو لايجدى فان المكلف به هو المقذور وهو الفعل الحقيقى وهذا على الصحيح كيف نعم الشارح جار على مختار المصنف فيما مر ولعله بناء على انه فعل حقيقة (قوله وتقدم الجواب عنه) جوابه لا يفيد إذ الواحد لا كثرة فيه فالصواب ما قدمناه من ان من ليست تفضيلية واسم التفضيل بمعنى المتجاوز فارجع اليه (قوله ملابسة الكللى لجزئياته) الاولى لاوصاف انواعه لان أوجه التعلق التى هى الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير أووصاف لانواع الخطاب التى هى الايجاب والتحرير ونحوهما افاده شيخنا ب ج

البعثة وبه اندفع ما ذكرنا من لزوم لغوية قولهم لاحكم قبل البعثة نال جدا (قوله من حيث انه) بكسر الهمة وهو الاقيس أو فتحها اما على قول الكسائى بجواز إضافة حيث إلى المفرد أو بتقدير ان يجعل أن ومعها ولها فى تقدير اسم المبتدأ والخبر محذوف أى ثابت بعد الفتح لئلا يغير مسلم (قوله أى ملزم ما فيه كلفة) اعترضه الشهاب بان التعبير بذلك يوجب الدور إذ التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور وأجاب سم بان هذا سبيل لان اخذ فرد من افراد الحكم فى تعريفه لا يوجب الدور لانه يمكن تعلقه بدون تعلق مفهوم الحكم كالايتخى اه واقول هذه دعوى لا دليل عليها كيف والمكلف اسم مشتق مفهومه مركب من الذات والوصف كما هو حال المشتقات وتعلق مفهوم المركب متوقف على تعلق كل من جزئيه والتكليف أحد جزئيه فقول له لانه يمكن الخ ممنوع إذ يلزم عليه تعلق الذات مجردة عن الوصف فى مفهوم المشتق ولا يقول به احد وار تكاب التجريد فى مثله مخل بالتعريف (قوله فيتناول) أى التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة إذا المتعلق هناك صفة الخطاب اه سم واقول يصح (١) رفع الفعل ونصب القلبي وكذا رفع المكلف ونصب الواحد ورفع المتعلق ويجعل مفعوله مقدر أى الاقسام الثلاثة تباعدا عن التكرار للفظى مع ظهوره ثم لايتخى ان اسناد التناول إلى ضمير التعريف على الاحتمال الأول مجازا إذ المتناول الفعل أو المكلف أو المتعلق (قوله الاعتقادى) أى كاعتقاد ان الله واحد وهو مبنى على ان الاعتقاد فعل للنفس والتحقيق انه من مقولة الكيف فلا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له والجواب بانه يعد فعلا عارفا لا ينفع لانه لا يدفع كونه ليس من الفعل الذى الكلام فيه هو الفعل الذى هو مقذور بنفسه للمكلف ولا يتعلق خطاب التكليف إلا به نفسه افاده سم وبه يظهر لك ما ردنا به كلامه سابقا فى ادخال مثل اعتقاد ان الله واجب تحت موضوع علم الفقه إذ حاول هناك ان الاعتقاد فعل واما ان المكلف به هل هو الفعل بالمعنى المصدرى او الحاصل بالمصدر فسيأتى فى المسائل الآتية وقد بسطنا فى حاشية المقولات الصغرى (قوله وغيره) أى غير الاعتقادى وهو الفعل القلبي الذى ليس اعتقاديا كالنية والفعل القولى كتنكير الاحرام وقوله وغيره يحتمل ان المراد غير ما ذكر من الفعل القلبي والقولى كغيرهما من الافعال مثل القيام فى الصلاة واداء الزكاة او غير القولى وهو اقرب (قوله والسكف) أى كف النفس وزجرها الذى هو مدلول النهى فعطفه على القولى عطف خاص اتى به دفعا لتوهم عدم شمول التعريف له الناشئ عن توهم انه ليس فعلا (قوله المكلف الواحد الخ) لان المكلف اسم جمع يصدق بالقليل والكثير فالتعبير به اظهر من التعبير بالمكلفين لظهور المراد فى الجنس دون الجمع وفى إدخال السكف فى قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه إدخال لنحو خزنة فى جعل شهادته شهادة اثنين (قوله والاكثر من الواحد) فيه ما مر فى قوله فى الكلام على محمدك عند قوله الاخصر منه سؤالا (٢) وجوابا فلا إعادة (قوله والمتعلق) أى والخطاب المتعلق عطف على الفعل أيضا قال سم وسها شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح فقال

(١) قوله واقول يصح الخ خلاصته ان قول الشارح فتناول الفعل القلبي الخ يحتمل وجهين الاول نصب الفعل والمكلف والمتعلق على كونه مفعول يتناول وما بعد ما ذكر نفوت لها والفاعل مستتر يرجع للتعريف على المجاز العقلى الوجه الثانى رفع الفعل والمكلف والمتعلق على الفاعلية اسنادا حقيقيا والقلبي والواحد وكذا الثلاثة المقدر بعد المتعلق بالنصب على المفعولية اه كاتبه

(٢) قوله سؤالا هو ان افعال التفضيل المعرف بالالمضاف لا يستعمل بمن وقوله وجوابا هو التاويل بان الزائدة او جنسية لان مدخولها فى حكم النكرة كما تقرر او بان من متعلقة بأكثر مقدر مدلول عليه بالمدكور

(قوله كون الحيثية مستعملة الخ) لا يخفى أن استعمال اللفظ في كلامه معناه مجاز غير متعارف فحمل التعريف عليه بعد مع خفاء القرينة ويزيده بعد أصرف الحيثية باعتبار التقييد إلى بعض وباعتبار التعليل إلى آخر فالأقرب أن يقال الحيثية تقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف أصالة وتبعاً أي يتعلق بفعل المكلف أصالة كنفس الالتزام أو تبعاً كتوابع الالتزام وتحقيقه إن المراد أنه يتعلق بفعل المكلف من جهة أن المكلف ملزم مافيه كلفة أما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما إذا كان يتعلق على وجه الاقتضاء وبغيره كما إذا كان لا على وجه الاقتضاء وكون الأول من جهة الالتزام ظاهر وكذا (٧٠) الثاني لأن تعلقه به مترتب على الالتزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة

الالتزام أن يلزم بالفعل المتعلق به والله در الشارح المحقق حيث أشار إلى هذا المعنى بقوله ولا إى ملزم مافيه كلفة ولم يقل إى ملزم ذلك الفعل وفى الجواهر أن قوله من حيث أنه مكلف قيد فى البالغ العاقل إى البالغ العاقل المقيد بأنه ملزم مافيه كلفة ولا شك أن فاعل المباح ملزم مافيه كلفة ويشير إلى هذا قول العضد المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون دون أن يقول من حيث أنه فعل مكلفين اه وبعبارة العضد المعنى بعد اعتبار الحيثية المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف قال السعد لا يخفى أن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الإباحة والندب والكرهية موضع تأمل اه ومراد الشارح بما قاله دفع

من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخير الآتية لتناول حيثية التكليف

والفعل المتعلق وعلقوه عنه فاحذره وقوله بأوجه حال من ضمير المتعلق والباء للدلالة من قبيل ملازمة الشيء لا وصافاً وانواعه وليست صلة المتعلق لأن متعلق الخطاب بفعل المكلف لا تلك الأوجه ولأن معنى تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوباً أو غير هو ما ذكر من الاقتضاء وبغيره لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متعطف به (قوله من الاقتضاء) بيان لأوجه والمراد اقتضاء المعلى أو الكف فيشمل الاقتضاء الجازم والإيجاب والتحریم وغير الجازم ليشمل الندب والكرهية وقوله والآتية صفة لدخولات من أولاً ووجه التعلق والمعنى واحد (قوله لتناول حيثية التكليف) غلة لتشمول التمر بف الخطاب المتعلق بأوجه التعلق الثلاث بجعل الحيثية مستعملة فى معنيها معاً وهما التقييد والتعليل فقول المصنف من حيث أنه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الالتزام وهو معنى التقييد أو بسبب وجود الالتزام ولاجل تحقيقه وهو معنى التعليل فتناول تلك الحيثية الأول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناول الآخرين وهما الاقتضاء غير الجازم والتخير باعتبار معنى التعليل لأن تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة إليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالتزام كما ذكره الشارح والمراد بتناول حيثية التكليف للثلاثة المذكورة أنها تجماعها ولا تخرجها وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعلم اندفاع قول التفاتى لا يخفى أن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الإباحة بل والندب والكرهية موضع تأمل لأنه مبنى على قصر الحيثية على التقييد واندفاع ما أورده شيخنا العلامة من أنه يخرج من التعريف بهذه الحيثية الالتزام نفسه لأن ما كان لاجل الالتزام لا يتناول الالتزام نفسه وإيضاً المعهود أن الحيثيات تعتبر للإخراج والاحتراز لا للدخال كما قاله اه لأن مبنى إيراد الأول على قصر الحيثية على التعليل ومبنى إيراد الثاني على أن المراد بهذه الحيثية لا دخال وليس كذلك بل إخراج المعلى بفعل المكلف من حيث أنه مخلوق لله كما ذكره الشارح على أن الحيثية تكون للدخال أيضاً كما لا يخفى على من له أدنى إلمام بكلام الأئمة اه ملخصاً من سم ولا يخفى أن استعمال اللفظ فى كلامه معناه مجاز غير متعارف فحمل التعريف على مثله بعيد سيما مع خفاء القرينة ثم إن صرف الحيثية التقييدية إلى بعض أقسام التعلق والتعليلية إلى بعض آخر يرجب بهذا آخر فى الكلام فهذا هو المراد الذى لا يدفع الإيراد وحيث أنه لا أقرب أن يقال الحيثية التقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف أصالة وتبعاً أن يتعلق بفعل المكلف أصالة كنفس الالتزام أو تبعاً كتوابع الالتزام وبقي أن يقال أن الحيثية بالمعنى الذى تقرر تقتضى شمول التعريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبياً للحد مثلاً أنه خطاب متعلق بفعل المكاتب وهو الزنا لاجل أنه ملزم مافيه كلفة إذ لا وجود للتكليف لم

منه فإن عبارة العضد لا تقييد فيها بأن المتعلق به ملزم فإن أطلق فى قوله مكلفون وقوله فعل مكلف ومن تأمل قول العضد لم يوجد يتعلق به من حيث أنه فعل مكلف وكذا قول شارحنا الآتى فإنه متعلق بفعل المكلف من حيث أنه مخلوق من علم أن معنى متعلق بفعل المكلف من حيث أنه فعل مكلف فتكون الحيثية قيداً فى الفعل بأن فاعله ملزم مافيه كلفة وهو معنى قول صاحب الجواهر أنه قيد فى الفاعل تأمل (قوله ظهر اعتبارها) أى الذى قال فيه السعد لا يظهر كما تقدم واسقطه المحشى من كلام سم بقى أن الحيثية بالمعنى الذى تقرر تدخل خطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبياً للحد مثلاً أنه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف

(قول الشارح لا ترى الخ) جاريه مع ان غرض الحيثية إخراجها ويحاج بان الطريق (٧١) الذي اثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير

الجازم والتخير للتكليف حاصله الدوران ومحل اعتباره حيث لا مضاعف له وقد اضعفه بالنسبة إلى خطاب الوضع ثبوت خطاب الوضع في حق من

اتنى عنه التكليف كما في غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخير إذ لم يثبتا في حق من اتنى عنه التكليف أصلا كذا قيل وعندي أنه لا ورود لخطاب

الوضع أصلا لأنه لم يتعلق بالفعل أى بطلبه أو تركه بل بكونه كذا كالحكم على الوصف بالسبية وهو جعله مناطا لوجود حكم والحكم المتعارف عندهم أى ما اصطلاحوا على تسميته

حكما هو الاول دون الثانى كما يصرح به كلام الشارح هنا وعند الكلام على ما ورد به خطاب الوضع وسيأتى له بقية تدبر (قوله) كانه إشارة الخ) لا إشعار

هنا بسؤال أصلا فالأولى انه بيان لما يدل على الحكم

نتميا للفائدة (قوله لا يتعلق به التكليف) الصواب

حذفه فانه مخالف ما قاله السعد في التوضيح ان

المكلف به حقيقة المعنى المصدرى (قوله) والموجود

الخ) وهو الحركة (قول الشارح ولا خطاب يتعلق الخ) هذا الصنيع صريح

للاخيرين منها كالأول الظاهر فانه لو لا وجود التكليف لم يوجد لا ترى إلى انتفاءهما قبل البعثة كانتفاء التكليف ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلولي الله لا إله إلا هو خالق كل شيء. ولقد خلقناكم ويوم يسير الجبال وبما بهد مدلول وما تعملون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى

يوجد لا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه إخراج خطاب الوضع كما سيفصح عنه وقد يحاج بان هذا الطريق الذى اثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير الجازم والتخير للتكليف حاصله الدوران ومحل اعتباره حيث لا مضاعف له وقد اضعفته بالنسبة إلى خطاب الوضع ثبوت خطاب الوضع في حق من اتنى عنه التكليف كما في غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخير إذ لم يثبتا في حق من اتنى عنه التكليف أصلا (قوله للاخيرين) أى الاقتضاء غير الجازم والتخير وقوله كالأول الظاهر أى الاقتضاء الجازم فان تناول حيثية التكليف له ظاهر وللآخرين حتى لا الاقتضاء الجازم هو الزام ما فيه كلفة وذلك معنى التكليف وأما الاقتضاء غير الجازم والتخير فلا الزام فيهما ففي تناول حيثية التكليف لهما خفاء وبه الشارح بانه لو لا وجود التكليف لم يوجد أى ولو لا ثبوت تعلق الزام ما فيه كلفة لم يثبت تعلقهما حتى انه لا بد ان يثبت عند المكلف تعلق الزام ما فيه كلفة قبل ثبوت تعلق الاقتضاء غير الجازم والتخير كما يشير إليه استدلاله بانهما متفقان قبل البعثة كانتفائه أى وبعد البعثة لا يثبت عند المكلف تعلقهما إلا بعد ان يثبت عنده تعلق إيجاب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله) لا ترى إلى انتفاءهما قبل البعثة الخ) اعترضه الشهاب بان الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضى كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء وجوده وأجاب سم بان الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك الغاية وهو دليل ظنى فيدل على غاية بعضها البعض الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما هو ظاهر من أصالة خطاب التكليف وكونه المقتضى بالذات من البعثة (قوله) ثم الخطاب المذكور الخ) يمكن أن يكون إشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالسنة أو الإجماع أو القياس إذ لا خطاب وحاصل الدفع ان كلاما ذكر مظهر للحكم لا مثبت له أى انه كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة لا حكم أفاده سم وقد يقال أنه لا إشعار في الكلام بمرور اعتراض أصلا وإنما الوجه أنه لما فسر الخطاب مما لا يعرف بذاته أعنى الكلام النفسى الأزل أشار إلى ما يعرف به من دليله تكميلا للبيان وتوضيحا للمقام فالأحسن ما قاله الزجاجى من أنه جواب عما يقال لا إطلاع لنا على الكلام النفسى لإثباتا ولا نفيا لآخر وجا ولا دخولا لانه صفة قائمة بذاته تعالى فما الطريق إلى ذلك فأجاب بأن الطريق إليه الالتفات القرآنية والسنية لدلائلها عليه (قوله) وخرج بفعل المكلف) لم يخرج بقوله المتعلق لانه ليس الاحتراز لانه صفة لازمة للخطاب إذ خطاب به تعالى لا يتخلو عن تعلق بشيء (قوله) بذاته وصفاته) أى الذاتية والعلية فقوله تعالى لا إله إلا هو مثال للخطاب المتعلق بذاته وصفاته الذاتية لدلائله على الذات ووجوبها وقوله تعالى الله خالق كل شيء مثال للمتعلق بصفته الفعلية (قوله) وذوات المكلفين والجمادات) بقى عليه ذوات البشر غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهم وصفات المكلفين التى ليست أفعالا واجيب بانه لا يجب في بيان الآخر ارجاع بالاعوان التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضى الحصر (قوله) فانه متعلق بفعل المكلف) قال الناصر

في أن المصنف لا يسمى خطاب الوضع حكما أصلا ولو تعلق بكون فعل المكلف صحيحا أو لا فلا فرق بينه وبين فعل الصبي في ذلك وسيأتى وصفه بالصحة وكلامه هنا يقتضى أنه لا حكم أصلا يتعلق بفعل الصبي فان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل

في عرفهم وان تعلق بفعل المكلف والحاصل ان بعض الاصوليين قال لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اُصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغير التعريف وبعضهم التزمه اي انه حكم كإبن الحاجب فزاد في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي والشارح حمل المصنف على انه ليس بحكم وأخذ ذلك من قول المصنف أولا والحكم خطاب الله فانه يقتضي الحصر ومن قوله فيما سيأتي فوضع حيث يطلق عليه الحكم وحينئذ فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل لا بالحشية كما قيل وهذا لا ينافي ان فعل الصبي كغيره يوصف الصحة ونحوها من الاحكام الوضعية انما ينافي انها احكام ومن هنا تعلم ان معنى قول الشارح فيما يأتي فليس من الحكم المتعارف اي لا يسمى حكما وليس هو بحكم اصلا لانه حكم غير ما اشتهر عندنا وقوله ومن جعله منه اي من المتعارف اي أنه حكم ويسمى حكما وهذا الجاعل يجعل التعلق بالفعل اعم من طلبه وطلب تركه وكونه كذا هذا ما في العضد والتوضيح وهو اللائق

ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولي الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة

هذا مبنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو أي الخطاب متعلق بمفعولهم ورده سم بان المولى التفتازاني في شرح العقائد في مبحث الاستدلال بالآية على خلق الافعال صرح بعد ذكره أن المعنى على أن ما مصدرية وعملكم وعلى انها موصولة ومعمولكم بشمول معمولكم على الثاني للافعال قال لا نا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الایجاد والایقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولذهل عن هذه النكتة يعنى شمول المعمول للافعال قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه أى فكذا الفعل هنا المراد به الحاصل بالمصدر كما صرح به الشيخ خالد في شرحه هنا حيث قال والمراد بالفعل الذي هو متعلق الخطاب الاثر الذي يرجده المكلف به الخارج لا ايقاع هذا الاثر لأن الايقاع أمر اعتبارى لا وجود له في الخارج (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ الخ) مراده بهذا نفي الخطاب التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من أن الخطاب الوضعي يتعلق بذلك فان قيل قد تعلق الخطاب بفعل غير البالغ العاقل نفيا في قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث الخ وجوابه ان هذا بيان لعدم تعلق الخطاب المتعلق باوجه التعلق عن فعل الصبي والمجنون لا متعلق بفعل على وجه النفي إذ المتعلق بفعلهما على وجه النفي هو لا بفعل الصبي والمجنون كذا ويكون نفيا بمعنى النهي ثم كان الانسب للشارح ان يقول وخرج بالمكلف فعل غيره فلا يتعلق به الخطاب المذكور او لا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ العاقل لايهام عبارته نفي خطاب الوضع أيضا فيخالف ما سيصرح به في شرح قول المصنف وان ورد سببا وشرطا الخ وقد يقال يوقع هذا الایهام كرون الكلام في خطاب التكليف مع ان قوله الاتي ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل يرشد الى ذلك وأما جعل الشباب عميرة المنفى في كلام الشارح كلا من الخطابين فناف لكلام الشارح الاتي كما اعترف هو ولا دليل له على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل واما ما استدلل به عليه من انه انما يتعلق بكون الشيء دليلا وغيره وان كرون الشيء كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه لان كون الشيء كذا وان يكن فعلا إلا أن الشيء المضاف اليه الـكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا إذ لا معنى لتعلقه به إلا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كيان كونه سببا وكأن الشيخ توهم أن جعل الـكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف اليه كإدلال عليه تمبير الشارح الذي استدلل به وذلك باطل قطعا أفاده سم (قوله وولي الصبي والمجنون الخ) هذا دفع لتوهم تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل في هذه المواضع التي يتوهم فيها ذلك وحاصله ان ما يتوهم تعلقه بفعل الصبي والمجنون انما هو متعلق بفعل وليهما وبقي أنه يرد على نفي خطاب التكليف بما ذكر ما أورده العز بن عبد السلام من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم والجواب ان المراد امر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين للاستئذان بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين وفيه أن خطاب الامر للمؤمنين بارشاد القاصرين لذلك خطاب متعلق بالاستئذان لان طلب الارشاد الى شيء خطاب متعلق بذلك الشيء لانه مبين لحاله إلا ان يقال المنفى هو التعلق القصدي والتعلق القصدي في الآية انما هو بالارشاد ومثل هذا كله في نحو خبر مروهم بالصلاة وهم ابنا سبع فالتعلق القصدي انما هو بفعل الاولياء (قوله واداء ما وجب) ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به قوله في مالهما أو من الوجوب الشرعي فقوله في مالهما متعلق باستقرار محذوف على أنه حال من ما الواقع على المؤدى

وضمن المتناف كما يخاطب صاحب البيمة بضمان ما أنلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها ليس هو لأنه ما موربها كالبالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

أى ما وجب أدائه على الولي كإثافي مالهما (قوله وضمن المتناف الخ) معطوف على أداء وبدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البيمة بضمان ما أنلفته عطف خاص على عام فالضمان بمعنى الغرم والكلام على حذف مضاف أى بضمان بدل المتناف أو معطوف على ما وجب عطف خاص على عام أو على الزكاة التى هى بمعنى القدر المخرج والضمان على هذين بمعنى المضمون به (قوله كما يخاطب) ما مصدرية والجار والمجرور صفة لمصدر حذف وأقيمت صفة مقامه أى يخاطب خطابا كخطاب صاحب البيمة الخ وقوله حيث فرط ظرف ليخاطب أو لأنلفته (قوله كصلاته وصومه) هذا عندنا معاشر الشافعية وأما مذهب الإمام مالك فأنما يثاب على الصلاة دون الصرم ووفق بتكرار الصلاة كل يوم فيشقى أمرها بخلاف الصوم فإن قلت قولنا معاشر الشافعية أن صلاة الصبي مندوبة مندوبة مشكل لأن الذنب من قبيل خطاب التكليف ولا يتعلق به فلا يصح أن يقال معنى مندوبة مندوبة على وجه الذنب ولا أنها مطلوبة من الولي كذلك لأن خطاب الولي بأن يأمر الصبي بذلك على وجه الوجوب وقد يجاب بأن معنى نذبهان لها حكم المندوب من حيث إثابة فاعله وعدم إثم بالترك ولا يخفى قوة الاشكال (قوله المثاب عليها) بالجر نعت للصبي فثائب فاعل المثاب ضمير مستتر يعود على ال الواقعة على الصبي فالصلة جارية على من هى له أو نعت لعبادة فثائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الصبي فالنعت سبى والصلة جرت على غير من من هى له ولم يبرز لامن اللبس والجار والمجرور فالنعت حقيقى بمعنى التى يترتب الثواب عليها قال الشهاب عميرة والتقييد بقوله المثاب عليها لتقوى الشبهة فى ترهم تعلق خطاب التكليف بها إذ الصحة وحدها تتحقق باستجماع ما يعتبر فى الفعل شرعا وإن لم يتعلق الطلب به كالمباح (قوله ليس هو) أى ما ذكر من صحة عبادة الصبي لأنه ما موربها كفى البالغ أى حتى يقال أمره به انص فى تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل واعترضه الشهاب عميرة بأنه مشعر بأن أمر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيته أن الاعتياد علة للصحة وفيه نظر أيضا وأجاب عن الثانى بأن الاعتياد علة غائية باعثة لحمة الشرع على الحكم بالصحة وإلا فاحكام المولى سبحانه وتعالى منزهة عن العلل الباعثة واجاب سم عن الاول بأن صحة العبادة متروكة على الامر بها فى الجملة بدليل أنه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به شرعا ولهذا لو أعاد الظاهر مثلا منفردا بغير خلل فى فعلها أولا كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالامر بها والضمير فى قوله ما موربها راجع للعبادة كما يتبادر من قوله بل ليعتادها فلا يتركها فاندفع اعتراض الناصر بأن مقتضى كلامه أن صحة عبادة البالغ ما موربها فتكون الصحة متعلقة الامر ويلزم أن تكون من خطاب التكليف وليس كذلك بل هى من خطاب الوضع لأنه مبني على جعل الضمير راجعا للصحة تأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب الخ) حاصله أن اللام فى المكلف للعموم فى اشخاص المكلفين المستلزم للعموم فى الاحوال والازمنة والبقاع وأن امتناع تسكيف الغافل وتالييه فى الظاهر نفي للتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفى التحقيق أى وعند التحقيق لذلك وتحريره يرجع ذلك إلى نفي التكليف عن البالغ العاقل فى بعض أحواله دون سائرهما والتخصيص بالنظر الاول راجع لعموم الاشخاص الملزوم وإلى الثانى راجع لعموم الاحوال اللازم افاده الشهاب عميرة قال سم وحاصله حمل ال على العموم إلا أنه مختصر ص بالنسبة إلى الاشخاص أو الاحوال ويرد عليه أن هذا يرجب اختلال التعريف إذ لا يصدق حينئذ إلا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف سوى ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبي ^{صلى الله عليه وسلم} بالنسبة لخصائمه فالوجه حمل او فى المكلف على الجنس

كما يعلم مما سياتى من امتناع تكليف الغافل والمُلجأ والمكروه ويرجع ذلك في التحقيق الى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض احواله واما خطاب الوضع الاتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف

ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زياده الفائدة وإلا فلا ضرورة الى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف أن كل خطاب يتعلق بمخبر المكلف فهو حكم وأما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فأمر آخر اه وعلى هذا الوجه يكون معنى قول الشارح ويرجع ذلك الخ ان ما افاده هذا النفي من انتفاء التكليف عن بعض الاشخاص البالغين العاقلين يرجع عند تحقيقه وتحريره الى انتفاء تكليفهم في بعض احوالهم فيكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بافعال جميع المكلفين في بعض احوالهم فالتمخيص في الحقيقة إنما هو في الاحوال قال الناصر ما حاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والافات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين وزده ابن قاسم بان استلزم العموم في الاشخاص للعموم في الاحوال لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم وكانه ظن ان معنى الاستلزام ههنا انه إذا عم الحكم في الواقع الاشخاص لزمن ان يعم ايضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس كذلك بل لا معنى له لان الصفة إذا أفادت العموم في الاشخاص كانت مفيدة له في احوالها ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعلم ان كلام الشارح غير مناف لما هو الحق هذا وان أراد الشيخ أن أَل ههنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد عن الشهاب تأمل قال العلامة النجاشي ويحمل كلام الشارح وجهها آخر (١) وهو ان يكون جواب إيراد تقريره ان اللام في المكلف للاستغراق والشمول فلا يدخل في الحد شيء من افراد الحد ولا يتعلق شيء بفعل مكلف فيفيد عكس التعريف (٢) فاجاب بجوابين الاول بناء على الظاهر وهو ان اللام للجنس الصادق بالقليل والكثير لا للاستغراق فلا يفسد عكس التعريف والثاني على التحقيق وهو اننا لانسلم فساد عكس التعريف على تقدير كون اللام للاستغراق لان ما ذكر يرجع الى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض احواله على منوال ماسبق (٣) في الجواب عن الوجه الاول اه (قوله كما يعلم مما سياتى) قال الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الاباحة والندب والكراهة ويجاب بان فيه تغليبا او اكتفاء او يدعى انه حيث اطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسم الوضع بانواعه مجازا او حقيقة عرفية اه وقد يجاب ايضا بانه إذا علم كون الغفلة وما ذكره معها موانع من تعلق بعض انواع الخطاب علم كونها موانع ايضا من بقيتها لظهور ان مانعيتها ليس إلا لعدم التأهل معها للخطاب تأمل (قوله كما مشى عليه المصنف) اي حيث اخرجه بقوله من حيث انه مكلف وفيه نظر ظاهر لان ما تقدم من حمل الحيثية على معنيها التقييد

(قوله فالوجه حمل ال الخ)
وعلى هذا يكون معنى قول
الشارح ويرجع الخ أن
ما افاد هذا النفي من انتفاء
التكليف عن بعض
الاشخاص البالغين يرجع
عند تحقيقه إلى انتفاء
تكليفهم في بعض أحوالهم
فيكون الخطاب التكليفي
في الواقع متعلقا بجميع
أفعال المكلفين في
بعض أحوالهم

(١) قوله وجهها آخر أى غير الوجه الاول الذى حمله عليه سم من ان المقصود منه بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه اي بيان الواقع من حمل ال في المكلف على الجنس ودفع ما قد يتوهم الخ اي من حملها فيه على الاستغراق وقوله وهو ان يكون جواب إيراد تقريره الخ لا ينافي الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه كاتبه عن الله عنه

(٢) قوله عكس التعريف يعنى كل ما صدق المحدود صدق الحد اي كل ما صدق الحكم صدق صدق انه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ اه كاتبه

(٣) قوله على منوال ماسبق الخ اي من انه يكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بافعال جميع المكلفين في بعض احوالهم فالتمخيص في الحقيقة إنما هو في الاحوال اه كاتبه

(قول الشارح ومن جعله منه الخ) أى معنى فأبانه غير الحكم التكليفي كما يرشد إليه رجوع ضمير (٧٥) جعله للحكم الوضعي الذي ليس من

المتعارف عند المصنف
والحاصل ان بعضهم قال
ان ما تسمونه حكما وضعيا
ليس حكما عندنا ولأن سلبناه

ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع لكنه لا يشمل من الوضع ما متعلقه غير فعل
المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر

فهو داخل في التكليفي
ومنع ذلك بان خطاب
الوضع معناه جعل الشيء
سببا مثلا وخطاب التكليف
معناه إيجاب الشيء مثلا
فالحكم الوضعي هو سببية
الزنا للحد مثلا والحكم
لتكليفي هو وجوب الحد
فهما مفهومان متغايران
أحدهما فيه اقتضاء والثاني
لاقتضاء فيه أصلا فكيف
يكون أحدهما الآخر
قال السيد فالخطاب الذي
تعلق بالحد يصدق عليه
انه خطاب متعلق بفعل
مكلف بالاقتضاء بخلاف
الخطاب الذي تعلق بسببية
الزنا فإنه لاقتضاء فيه أصلا
نظرا إلى ما تعلق به نعم
قارنه خطاب فيه اقتضاء
وبذلك لا يندرج في الحد
كما لا يخفى فلا بد من الزيادة
فتدبر حتى يندفع ما في
الحواشي (قول الشارح
ما متعلقه غير فعل المكلف)
بان لا يكون فعل المكلف
هو السبب أو الشرط إلى
آخر أحكام الوضع
والمراد انه لا يتناول
تناولا قريبا ثم ان الصحة
والبطالان ليسا بما عارض
به الشارح بأن كان وصفا

والتعليل يدخل خطاب الوضع بالطريق الذي أدخل به الشارح الاقتضاء الغير الجازم والتخيير
وهو انه لو لا وجود التكليف لم يوجد الوضع الا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم إلا ان
يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا
ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف في الجملة فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير
الجازم إذ لم يثبتا بدون التكليف في حق أحد (قوله ومن جعله منه) أى من الحكم المتعارف زاد
أو الوضع فانه يقول الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فاذا ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ومن
لم يجعله منه يمنع كون الخطاب الوضعي حكما فكيف يجب ذكره في تعريف الحكم بل كيف يصح وقد
يقال من جعله منه لا يحتاج إلى زيادة أو الوضع لدخوله في الحد إذ المراد من الاقتضاء والتخيير الأعم
من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الزوال مثلا إيجاب الصلاة عنده
فاندفع ما ذكر بقوله لكنه لا يشمل من الوضع الخ (قوله زاد في التعريف السابق) قال الشهاب فيه
نظر أما أولا فلان من جملة التعريف السابق فيه تسامح وأما ثانيا فلان هذه الزيادة لا تلزم من جعله
منه لان المراد من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني
لأنه يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ جعل الزنا سببا للحد مثلا يرجع إلى إيجاب الحد عند الزنا
وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع يرجع إلى تجويز الانتفاع بالمبيع عندها وتحريمه عند عدمها وقس
فهو داخل في التعريف بدون هذه الزيادة فلا يتم ما اشار إليه بقوله يدخله من ان قيد الاقتضاء والتخيير
يخرجه اه والاعتراض الثاني ذكره شيخ الاسلام كما نقلنا عبارته قال سم وكلا الأمرين مدفوع أما
الاول فلان قول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير واحد فالتعريفان
حيث متساويان في أداء المراد ولا يضر اختلاف اللفظ فتم كلام الشارح وأما الثاني فلان الشارح
لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقع وهو ان من جعله منه زاد ما ذكر
قاصدا بزيادته الإدخال وهذا كلام صحيح وأما ان الإدخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أولا فامر
آخر ولو سلم فالمراد ما يدخله ادخالا ظاهرا من غير تكلف لا يليق بالحدود فلا ينافي دخوله لا على هذا الوجه
فان قبل بعض من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة فيشكل قوله من جعله منه زاد الخ من لازمه صيغ العموم
والحكم على كل فرد منه قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع الأفراد على كل فرد منه وكلام الشارح
جار على هذا الاستعمال على انه لا مانع من جعل من نكرة موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا
يلزم العموم اه ملخصا ويرد عليه ان كلمة من للعموم الأفراد لا للعموم المجموع وقد قالوا ان مدلول
العموم موجبة كلية والحكم فيها إنما هو على الأفراد دون المجموع ويرد على الثاني ان المعنى جميع
من جعله منه زادوا الخ وهو في عدم الصحة مثل الاول فلا فائدة في التزامه (قوله لكنه لا يشمل الخ)
اعتراض على التعريف المذكور للخطاب الشامل لخطاب التكليف وخطاب الوضع بانه غير جامع
وقد اورد التفاتاني هذا الاعتراض في التلويح واجاب عنه بان المراد بالتعلق الوضعي أعم من ان
يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا لشيء أو يجعل شيئا سببا أو شرطا مثلا له والشارح رحمه الله لم
يرتض هذا الجواب لامور ثلاثة الاول ان هذا الجواب مع ما فيه من مزيد التكلف لان الخطاب
الضمني يكون الزوال سببا للظهر مثلا إنما يتعلق أولا وبالذات بالزوال فانه إنما يبين حاله وهو
كونه سببا لوجوب الظهر وان تكلفنا بجعله متعلقا بالوجوب من حيث انه يبين حاله في الجملة

لعبادة الصبي لانهما عند ابن الحاجب ليسا من الأحكام الشرعية

واستعمل المصنف كغيره ثم للحكاية المجازي

وهو كون الزوال سبباً له فالوجوب ليس فعل المكلف وإنما فعله نفس الظاهر فيحتاج إلى دعوى تعلقه به
فقول الشارح لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق بالحدود والبطريقة ابن
الحاجب بدون ضرورة داعية إلى ارتكابه الثاني أنا إذا اعتمدنا على هذا التكلف فنقول إن الخطاب الوارد
يكون الزوال سبباً لوجوب الظاهر كما أنه تعلق بفعل المكلف الذي هو الظاهر على ما قررناه من التكلف
تعلق بفعل غيره الذي هو نفس الزوال على وجه خال عن التكلف حيث بين أنه سبب للوجوب وكل من
التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصودان لم يكن الثاني هو المقصود والتعريف المذكور مع
الزيادة المذكورة وأن تناول التعلق الأول لا يتناول الثاني قطعاً وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل
من خطاب الوضع ما متعلقه من غير فعل المكلف كالزوال سبباً لوجوب الظاهر أي لا يشمل هذا الوضع
الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل متعلقاً خالياً عن التكلف بأن يلاحظ تعلقه به ابتداء
وعدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لأن حاصله بيان متعلق آخر الخطاب ومعلوم أن الاعتراض
بمخرج الخطاب باعتبار أحد متعلقيه لا سيما مع كون تعلقه به ظاهراً لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه
الآخر لا سيما مع كون تعلقه به فيه تكلف ولا يندفع في اعتبار كل من التعلقين وكون الخطاب باعتبار كل
بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والالزام امتناع تعدد الحكم مطلقاً لأن الخطاب الذي
هو الكلام النفسي صفة واحدة لا تعدد فيه إلا باعتبار تعلقاته لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلاً
فغيره وأن وقع متعلقاً في الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لا نأقول هذا باطل لتصریح
الائمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه الثالث أن الاعتراض ليس هو بما ليس فعلاً فقط بل بفعل غير
المكلف أيضاً لأن قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلاً أصلاً كالزوال ولما هو فعل غير
المكلف كالصبي والمجنون مع أن الخطاب المتعلق من خطاب الوضع ولا يشمل التعريف مع الزيادة
المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمل بناء على أن المراد جنس المكلف أعني الإنسان لانا
نقول لا اعتبار لمثل هذا في غير التعريف لعدم انقهاه من اللفظ فكيف في التعريف على أنه يبقى ما متعلقه
فعل البهيمة ولا يصح أن يراد بجنس المكلف مطلق الحيوان إذ لا يقدم على ذلك عاقل أهـ ملخصاً من سم
واقول ما ادعاه من التكلف في جواب التفتازاني مدفوع بأنه بيان لكيفية تعلق خطاب الوضع ما تكلفه في
إيراداته المبنية على هذا القصر (قوله واستعمل السين) السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد أي أعمل بمعنى
أطلق وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف وأما هو على حذف مضاف أي كاستعمال غيره أو حال من المضاف
قاله الناصر ويرد عليه أن معنى الاستعمال طلب العمل كالاستخراج والاستغفار طلب الخروج والمغفرة
فاذا لم يعتبر معنى الطلب يبقى معنى لا الأعمال كما ذكره وحيث لا يظهر للكلام كبير معنى فالوجه أن المراد
طلب مجازي أي جعل عاملاً في المكان مفيداً له كأنه يطلب منه العمل والافادة على أنه لا معنى للتأكيد هنا
نعم السين الداخلة على المضارع في نحو حديث ستفترق أمي ثلاثاً وسبعين فرقة الحديث قالوا أنها للتأكيد
ويؤيد بأن هذا الافتراق واقع البتة فالتأكيد فيه ظاهر دون ما هنا تأمل (قوله للمكان المجازي) عدى
استعمل باللام أما لتضمنه معنى استعار أو هي بمعنى في ثم أن علامه هذا المجاز المشابهة فإن المعنى محل تردد
الفكر وجولاته كالمكان والقرينة استحالة كون المعنى مكاناً كذا قرر سم ومن اعتبر المشابهة في أن كلا
ينبنى عليه شيء لأن كون الحكم خطاب الله ينبنى عاياه قولنا لا حكم إلا لله كما أن المكان الحسي ينبنى
عليه فقد أصاب المحز لأن الغرض ترتب قول المصنف لا حكم إلا لله على التعريف السابق فهو متفرع عليه
ثم لا بد من تجوز آخر لأن ثم للمكان البعيد وقد استعمل هنا في القريب بعلاقة الضدية وقد أفصح عن هذا

بل من العقلية إذ هما
الموافقة والمخالفة كما في
مختصره (قوله بمعنى
أطلق) قيل وعلى هذا فلام
للمكان بمعنى على وفيه أنه
لا يلزم من كونه بمعنى أطلق
أن يتعدى تعديته ثم أنه
بناء على الزيادة فالبناء في
معنى العمل لا الأعمال
فالاولى أنهما للطلب
والعمل معنى مجازي هو
افادة معنى المكان

كثيرا وبين في كل محل بما يناسبه كما سيأتي فقوله هنا (ومن ثم) أي من هنا وهو أن الحكم خطاب الله أي من أجل ذلك نقول

المجاز قوله من هنا ولا ينافيه قوله بعد ذلك أي من أجل ذلك المشار به للبعد بحمله على التجوز باعتبار أن المعنى غير محسوس فكانه بعيد أو باعتبار انقضاء اللفظ الدال عليه بمجرد النطق به فظهر أنه لا تنافي بين لفظة من هنا ومن أجل ذلك (قوله وبين في كل محل بما يناسبه) قال الشهاب عميرة إشارة إلى أن ثم لا دلالة لها على ازيد من مشاربها إليه لوحظ فيه كونه مكانا وام بيان ذاته بقرينة خارجية يختلف باختلافها (قوله فقوله هنا ومن ثم الخ) القول بمعنى المقول مبتدأ وهما متعلق به ومن ثم عطف بيان على القول بمعنى المقول وقوله أي من هنا جعله الناصر خبرا عن القول باقامته أي مقام قولنا معناه وأثر التكليف عليه ظاهر إذ ارادة معناه من لفظة أي بعيد جدا فالاحسن أن يجعل الخبر محذوفاً تقديره قال في بيان معناه أي ومن هنا أي هذا اللفظ (قوله أي من أجل ذلك نقول) يدل على أن الجار والمجرور متعلق بقول مقدار وجملة لا حكم إلا الله مفعوله وذلك أن تجعل لا حكم إلا الله مبتدأ خبره الجار والمجرور رأى قضية لا حكم إلا الله ناشئة من ذلك والحامل على تقدير القول أن المحلل لا يكون إلا فعلا ولا حكم إلا الله ليس كذلك ثم يرد على هذا التقدير أنه لا يلزم من كون الحكم في الواقع خطاب الله أن نقول هذا القول والجواب أن المراد بالقول الاعتقاد أي من أجل اعتقاد أن الحكم خطاب الله نعتقد أنه لا حكم إلا الله وجعل الشارح من تعليلية لا ابتدائية مع أنه المناسب للمكان الذي هو المعنى الحقيقي ثم لتخلف ضابط الابتدائية فيه فإن الرضى يقول أنه يعتبر أن يكون الفعل المتعدي بمن الابتدائية شيئا ممتدا كالسير ويكون المجرور بها الشيء المبتدأ منه ذلك الفعل أن يكون الفعل المتعدي بها أصلا للشيء الممتد نحو خرجت من الدار فإن الخروج ليس شيئا ممتدا إذ هو الانفصال ولو باقل من خطوة وتعرف بأن يحسن في مقابلتها إلى أو ما يفيد فائدتها نحو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لأن معنى أعوذ بالله التجنى إليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ثم ان المراد بقوله لا حكم إلا الله هو الاعتقاد لا التلفظ لأنه لا معنى له والاعتقاد ليس امر ممتدا ولا يظهر كونه أصلا لأمراً ممتدا لا بتكلف كما لا يظهر أصل مقابلة من هنا إلى أو ما يفيد فائدتها فضلا عن حسن موقعها لا بتكلف أيضا بخلاف معنى التعايل فإنه ظاهر لا تكلف فيه فاندفع ما قاله الناصر ان التعليل غير متعين لصحة الابتداء بل هو اظهر للنسبة المتقدمة قال الكمال ومقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بأنه خطاب الله أن نقول لا حكم إلا الله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذي هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك أنا إذا اخذنا الخطاب جنسا يتناول الخلق وغيره وباضافته إلى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم إلا خطابه وهذا معنى قولنا لا حكم إلا الله تعالى وعبرة الشارح غير وافية بإيضاح هذا المحل اه ومراده ان مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بما ذكر انا نقول الخ فتوجه كلام المصنف بالحمل على العلم أي ظهر من ذلك التعريف وعلم هذا القول السابق للحكم التكليفي لا المطلق الحكم كما تقدم ومعلوم أن كون الحكم مخصوص هو خطاب الله لا يتفرع عليه اعتقاد أن لا حكم على الإطلاق إلا الله كما افادته لا التي هي نص في نفي الجنس إذ لا يلزم من الاختصاص بالاختصاص الاختصاص بالاعم حتى يتفرع على الاول اعتقاد الثاني واجاب بأنه ليس المقصود بقول المصنف لا حكم إلا الله نفي جنس مطلق الحكم بل نفي جنس الحكم التكليفي بقرينة السياق او يقال لا قائل بالفرق بين الحكمين فاذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به اه ويرد على الجواب الاول انه قد يشكل عليه النفي بالتي هي نص في نفي الجنس إلا ان يقال هي لنفي جنس ما فيه الكلام من الحكم وهو الحكم التكليفي ثم بعد هذا يقال أن السؤال ساقط من أصله بعد أن عرفت تأويل الكمال كلام المصنف (قوله فلا حكم للعقل) المناسب لعموم النفي في قوله لا حكم إلا الله

(قوله فمجاز استعارة)
أي تبعية كما هو معروف
في اسماء الإشارة (قوله
بجامع ان كلا الخ) الاولى
بجامع ان كلا ينبنى عليه
شيء لان الحكم خطاب
انه ينبنى عليه قولنا لا حكم
إلا الله كما ان المكان الحسى
ينبنى عليه لان الغرض
ترتب قول المصنف لا حكم
إلا الله على التعريف السابق
فهو متفرع عليه (قوله
فمجاز مرسل) علاقته
الضدية (قوله من قوله
المقصود الخ) ومن قوله
تعرف من الابتدائية بان
يحسن في مقابلتها إلى وما يفيد
فائدتها نحو أعوذ بالله من
الشيطان لان المعنى افر إليه
فالباء افادت معنى الانتهاء
ولا يخفى ان المقابلة هنا
بذلك لا تظهر بدون تكليف
فضلا عن الحسن بخلاف
التعليل (قول الشارح
نقول)

أى نعتة أى من أجل أن الحكم خطاب الله المفيد أنه لا مثبت له إلا الله دون شئ آخر وأنه لا يدرك إلا بسبب ورود الخطاب به نعتة أنه لا حكم إلا لله أى الحكم الكائن بعد التعلقين المتقدم اعتبارهما فى الحكم فلا يثبت غيرهما ولا يدرك العقل بدون خطابه فالاشاعة خالفوا المعتزلة فى أمرين الاول أن المثلث للحكم هو الخطاب دون ذات الشئ أو صفته والثانى أن العقل لا يدرك بدون حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قوله فيه أن يقال الخ) هذا مبنى على ما زعموا من أن المصنف يقول بأن متعلق خطاب الوضع حكم وأنه يسمى حكماً وقد عرفت حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قول الشارح فلا حكم للعقل بشئ الخ) قال عبد الحكيم فى حاشية المقدمات ذكر بعض الأفاضل أنه ليس المراد بكون الحسن عقلياً عند المعتزلة أنه يدركه العقل لا من قبل الشرع وإلا لما صح تقسيمه إلى الثلاثة عندهم أى الواجب والمندوب والمباح بل المراد بالعقل مقابل الشرع أى ما كان ثابتاً فى نفسه مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ولعل تفسيره العقلي بما ثبت فى نفسه لعلاقة أن العقل لا يدرك إلا الأمور الثابتة وحينئذ يكون معنى ما ثبت فى نفسه مع قطع النظر عن الأمر والنهى على وفق قول صاحب التوضيح الحسن والقبح عند أهل السنة من موجبات الأمر والنهى بمعنى أنه ثبت بالأمر والنهى اه فعنى كونه عقلياً أنه أمر ثابت فى نفسه أى بقطع النظر عن أمر الشارع ونهيه بأن يكون ثابتاً بجهة ذاتية أو عرضية والعقل يدرك تلك الجهة فيدركها بواسطة إدراكها بها وإن كان بواسطة إدراكها من تلك الجهة يدركها من جهة الشارع بناء على أن أحكامها تبعة للمصلحة والمفسدة فظهر بهذا أن ذلك المدرك له اعتباران فمن جهة إدراكها من علته الحكم به عقلياً ومن جهة تعلق خطاب الشرع به الحكم به شرعياً فعنى نفي حكم العقل بالحسن والقبح نفي إدراكها حسناً وقبحاً ثابتين بقطع النظر عن حكم الشرع بأن يكون المثلث لهما بهذا الاعتبار هو الجهة الذاتية أو العرضية التى تتبعها حكم الشرع وحينئذ فلا شبهة فى استقامة تفرع عدم حكم العقل (٧٨) بهذا المعنى على أن الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم إذ المنقضى هنا هو الأمران

(لاحكم إلا لله) فلا حكم للعقل

تعريف الحكم بأنه خطاب الله أصل لهذا القول بل الأمر بالعكس كيف وصحة ذلك التعريف متوقعة على ثبوت هذا القصر حتى لو ثبت حكم لغير الله لم يصح التعريف بكون الحكم خطاب الله تعالى والمحشى فهم أن انكار الكمال من جهة التصور بأن التصور المستفاد بالتعريف لا يصلح أن يكون مبدأ للحكم فقال ليس العلة التعريف الذى هو التصور بل التصديق الضمنى الذى يلزم من التعريف ويرد عليه أن قولنا لا حكم لغير الله مما يتوقف عليه معرفة أن الحكم خطاب الله تصور أو تصديقاً فإن من جوز الحكم لغير الله لا يقول بأن الحكم خطاب الله وذلك لأن كون الحكم خطاب الله مشتمل على أنه خطاب وأنه مخصوص بالله فعرفته متوقعة على معرفة الاختصاص الذى هو معنى لاحكم إلا لله فكيف يجعل أصلاً للاختصاص بل الاختصاص أصل له ثم اعترض المحشى كلام المصنف بأن الذى تضمنه التعريف السابق أن الحكم التكليفي هو خطاب الله لا مطلق الحكم الشامل للتكليفي والوضعي لأن التعريف

المثبتان هناك اللذان خالف فيهما الاشاعة المعتزلة فليتامل ثم اعلم أنه لا بد لك أن تطلع على حقيقة الحال ليزول عنك الاشكال فنقول قال السيد فى حاشية العبد انفتحت الاشاعة والمعتزلة على أن الافعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة

إلى أن الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن

أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسره بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح ثم هو معنى الحرمة والحسن متفاوت مراتبه (١) فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركة الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط فهو الذم أو استحق تاركة المدح فقط فهو الكراهة ولا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة وهذه الأمور اعنى الوجوب واخواته ثابتة للافعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضاً ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة لها فوجب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان بأنفسهما لا بسبب الأمر والنهى بل هما كاشفان عنهما وإذا قاسوا الافعال إلى المكلفين زادوا فى تعريف القبح استحقاق العقاب أجلاً وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما فى تعريف الحسن وذهبت الاشاعة إلى أن الافعال

(١) قوله والحسن متفاوت مراتبه الخ قال الأبهري عند الأقسام الأربعة الباقية حسناً ويمدح على فعل المندوب ولا يذم على فعل المكروه ويمدح على ترك المكروه ولا يذم على ترك المندوب ولم يجعل المندوب والمكروه باعتبار النزول من الوجوب والحرمة فى مرتبة واحدة لا يمدح تارك المكروه كما لا يذم تارك المندوب ويذم على المكروه كما يمدح على المندوب إنما هو من حيث أن الإنسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشأنه والاهتمام بحاله والتوسعة فى أحواله وعدم التضيق عليه اه

لاحسن لها ولا قبح هذا المبنى بل قبحها كرها منها عينا شرعا وحسنها بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية لا انقلب الحسن قبحا وعكسه اه و قوله زادوا في تعريف القبح الخ اي وتركوا المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب باصولهم كما سينبه عليه الشارح ومعنى قياس الافعال الى المكلفين نسبتها الى من كلف بالفعل ولو قبل الشرع فان التكليف لا يتوقف عليه عندهم اذا عرفت أن القول بالحسن والقبح يتفرع عليه الاحكام الخمسة أما بالوجود أو بالانتفاء فيما يدرك فيه جهة حسن أو قبح ويتفرع عليه الحظر أو الاباحة والوقف فيما لا يدرك فيه ذلك لانه يدرك فيه ذلك بالنظر للدليل العام كإسباتي بيانه فالمقام الاول اعني قوله ومن ثم الخ في نفى وجود الجهة والادراك للحسن والقبح بسبب إدراكها والمقام الثاني قوله ولا حكم قبل الشرع في نفى ما يتفرع على وجود الجهة والادراك بسببها وبيان ذلك أنه لما كان الحكم خطابا لله كان الحما كهم الله فهو المؤثر لتلك الجهة حتى يكون حكمه تابعا لهذا فلاذافر قوله والحسن والقبح شرعي على ذلك والحق به مسئلة وجوب شكر المنعم لانها مبنية على التزل عن إبطال قاعدة الحسن والقبح فقال لو تزلنا عنه لكان واجبا بالشرع ايضا إذ لا جهة هناك يترتب عليها ثبوت الحكم وسيأتي بيانه ولما كان خطابا لله الذي هو الحكم معتبرا فيه التعاقبات فرع على ذلك نفيه قبل الشرع لعدم التعلق بالتنجيز وهو بینه إبطال لما يتفرع على القول بادراك جهة الحسن والقبح وهو وجود الاحكام قبل الشرع ولذا قال به وهو هذا اظهر ان ترتيب المتن في غاية الحسن وانه لا تكرار لقوله وحكمت المعتزلة الخ مع قوله والحسن والقبح إذ الثاني في بيان وجود الجهة والادراك بسببها والاول فيما يتفرع على ذلك وهو ثبوت الاحكام كانه يلما ثبتت الجهة قبل الشرع التي بسببها يدرك حسن الفعل أو قبحه عند الله ثبت الحكم قبل الشرع أيضا إذ مداره على وجود الحسن أو القبح في الفعل أو الترك مع ضمنية تدرك بالفعل وهي انه إن اجتمع فيه حسن وقبح بان ترتب على فعله مدح وثواب وعلى تركه ذم وعقاب كان واجبا أو عكسه كان حراما وإن اجتمع في فعله مدح وثواب ولم يترتب على تركه شيء كان مندوبا وهكذا الخ ماسياتي وكيف يدعى التكرار والمقام الاول لم يبين فيه أن حقيقة الوجوب أو الحرمة أو غيرهما ما هي بل المبين فيه أن الحسن الذي معناه كذا يدرك بالعقل أما إن هذا الحسن يكون بتمامه حكما واحدا أو لا فهذا إنما هو في مقام بيان كيفية تفرع (٧٩) الاحكام كما بيناه فليتأمل حق التامل

والحاصل أن الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن العقل امر

لاحكم لغيره لأن الحصر يتضمن حكيم لإثبات ونفي والنفي هو ما ذكرناه لكنه أراد التنصيص على محل النزاع إذ هو منحصر في الواقع في حكم العقل فقط ومعنى حكم العقل عندهم أي إدراك حكم الله تعالى

به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فامره أو قبح فنهى عنه فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للعقل لذاته أو لجهاته وطر دوا ذلك في أفعال المكلفين وفعل الله بمعنى انه لا يفعل القبيح وفعله دائما حسن وأما فعل البهائم فقد قيل لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وقيل يوصف كإسباتي اول المسائل وكذلك فعل الصبي ونحوه كالجنون كما سيأتي والاشاعة أنكروا ذلك وأبطالوه بالنسبة لفعل المكلف وغيره لكن لما كان المفرع عليه هنا خطابا لله المتعلق بفعل المكلف خص المصنف المفرع بفعله ولذا زاد في تعريف القبح استحقاق العقاب اجلا وقيد استحقاق الذم بالعاجل ثم ان الاشاعة تزول اذ خصصهم عن إبطال حكم العقل في مسئلتين الاولى شكر المنعم والثانية ما لا يقتضى العقل فيه بحسن ولا قبح فقالوا سلطنا حكم العقل أي إدراك الحكم من جهة قبل الشرع لكن لانسلمه في هاتين المسئلتين فلا لثم في ترك الشكر على من لم يبلغه دعوة نبي لانه لو وجب لوجب لفائدة وإلا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة ليست لله وهو ظاهر ولا للعبد لان منه فعل الواجبات وترك محرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجر ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية والاخرية منتفية لان امور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه ولا حكم فيما لا يقتضى العقل فيه بحسن ولا قبح وما تمسك به المعتزلة من أنه تصرف في ملك الغير مدفوع بان حرمة ذلك التصرف عقلا إنما هي فيمن ياحقه ضرر والله تعالى عن ذلك وكان المصنف رحمه الله لم يرض بالتنزيل في مسئلة ما لا يقتضى العقل فيه بحسن ولا قبح لأن عدم قضائه للخصوص لا ينافي قضاءه لعموم الدليل بناء على إدراك الجهة العامة كإسباتي فلم يذكرها على وجه التنزيل بل ذكرها في المفرع على مذهبهم الذي أبطله ثم ان المعتزلة لم يقولوا بان العقل يطلع على تفاصيل تلك الاحكام الثابتة للاشياء بل قالوا إن العقل يحكم بذلك إجمالا وقد يطلع على تفاصيلها إما بالضرورة والنظر هذا هو القدر اللائق هنا فان اردت تفاصيل تلك المقامات فليكن بالعصد وشرحي المواقف والمقاصد ومقدمات التلويح (قوله فهذا محل اتفاق بين الفريقين) فيه ان المؤثر في هذا الحكم عندهم كما عرفت هو ذات الشيء أو صفته الذاتية أو العرضية كما في المواقف وشرح المختصر العضدي والتلويح وعبد الحكيم في مواضع وحكم الشرع تابع لتأثير ذلك المؤثر كما تقدم نقله (قوله فلا يصح التمهيد حينئذ) قد عرفت المفرع عليه بما لا مزيد عليه (قوله فهذا لا يتفرع على ما قبله) قد عرفت أنه أحد المتفرعين فتدبر (قوله ويدل لهذا قول الشارح الخ) قول الشارح يدل على أنه لا يؤخذ إلا من ذلك بناء على أن المؤثر فيه المخاطب فلا يدرك إلا بخطابه وليس المؤثر جهة ذاتية أو عرضية حتى يدركه العقل بادراكها فهو بيان للمسئلتين الواقع فيهما الخلاف

(قول الشارح المعبر عن بعضه بالحسن والقبح) أي في كلام المصنف وغيره كالعصا وغيره وغاية في مسئلة شكر المنعم ومسئلة الحظر والاباحة والوقف فيما لم يقض فيه العقل بشيء قبل ورود الشرع وأفردوهما لما عرفت أن الاشاعة أبطلوهما بناء على تسليم حكم العقل كما في العصد وغيره فدخلوهما هنا في الرد لا يغني عن ذكرهما بعد وقد عرفت صنيع المصنف في مسئلة الحظر والاباحة والوقف فتدبر (قوله) وبرد عليه ان كلا الخ (أي فيدخل وجوب شكر المنعم والحظر والاباحة وهذا كلام ذكره سم معترضاه على السكال وقد عرفت انه لا وجه للاعتراض لأن مراد السكال أن القوم أفردوا مسئلة شكر المنعم لردّها بناء على التزل وكذلك ما لا يقضي العقل فيه بشيء وما نقله عن السيد بعد لا يفيد شيئا (قوله) ويرد عليه أن كلاما من الوجوب والاباحة الخ (أي الذي هو المسائل الثلاثة الآتية وهو البعض الآخر في كلام الشارح فما قيل ان الصواب ان يزيد الكراهة والتدب فان المعتزلة عبروا عنهما أيضا بالقبح والحسن كما يعلم من كلام السيد الآتي ليس بشيء (قوله) وبالحسن كونه يستحق الخ (عبارة السيد كونه لا يستحق ذلك وربما فسروه بكون الفعل يستحق فاعله المدح ثم ذكر ما قاله المحشي بعد ذلك فكان الصواب ان يذكر التفسير الأول لاذ هو الذي يدخل فيه المباح دون الثاني (قوله) ثم القبح هو معنى الحرمة) يفيد أن المكروه غير قبيح (٨٠) لانه فعل خلاف الأولى فلا يستحق الذم كماؤ عبد الحكيم وهو بما يمدح على تركه فلا

في الافعال قبل البعثة كما سيشير إلى ذلك قول الشارح يتبعها حسنه أو قبحه وقوله أي لا يؤخذ إلا من ذلك بشيء مما سيأتي عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح ولما شارك في التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقا بدأ به تحريرا محل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشيء (بمعنى ملائمة الطبع ومناقرته) تحسن الحلو وقبح المر

الخ وليس العقل مستبدا بالحكم فانهم لم يجعلوا للعقل حكما شرعيا كما يوهمه كلام المصنف بل جعلوه طريقا إلى العلم به يمكن ادراكه به من غير ورود سماع والحكم الشرعي عندهم بحسب المصالح والمفاسد فما كان حسنا عقلا جوزوه الشرع وما كان قبيحا عقلا منعه الشرع فالشرع عندهم تابع للعقل ولهذا يقولون انه مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها والحق عندنا أن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه (قوله) مما سيأتي عن المعتزلة (أي من ترتيب المدح والذم عاجلا واثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم الخ مما سيأتي وقوله المعبر نعت لما وضمير بعضه يعود لما والمراد بهذا البعض ترتيب المدح أو الذم والاثواب والعقاب على الفعل وقوله بالحسن والقبح أي العقليين وهل محل النزاع الحكم التكليفي فقط أو يعم الكليني والوضعي قضية كلام العصد والشهاب العموم (قوله) ولما شاركه الخ (الضمير في شاركه وفي غيره جعان لبعض ويصح رجوع ضمير عنه لما يحكم به العقل وهو وإن تأخر عنه لفظ لسنه متقدم عليه رتبة لانه فاعل شارك وضمير بهما عائد على الحسن والقبح وهذا جواب عما يقال ما الفائدة في تقسيم الحسن والقبح إلى المعاني الثلاثة مع أن النزاع انما وقع في المعنى الثالث واعتراض الشهاب والناصر قول الشارح عنه بانه كان الواجب حذفه لان التعبير بهما عنه لا يشارك فيه غيره وتكلف سم في الجواب بما اثر الكلفة عليه ظاهر فلذلك تركناه (قوله) وفاقا راجع لقوله يحكم وقوله بدا به أي بما يحكم به العقل وفاقا (قوله) للشيء لم يقل والحسن للشيء والقبح له مع أنه المراد اختصارا

يكون واسطة بل الواسطة المباح فقط على هذا التفسير فتأمل (قوله) فان كان بحيث يستحق فاعله الخ (أي تعلق مدح فاعله بفعله كما في شرح المواقف وهو معنى الترتيب الذي ذكره المصنف فالسكون بحيث يستحق فاعله كذا أو الوجوب والحرمة مثلا عبارتان معناها واحد (قوله) أو لا يتعلق الخ (هذا غير داخل في الحسن بالمعنى الذي ذكره المصنف ولا في القبح لسنه يتفرع على القول بهما بسبب انتفاءهما عنه كما تقدم انهما أصل جميع الاحكام وجودا وانتفاء لها أو لاحدهما نقل عن

الاشعري أن الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه فعلم بعضهم الامر لا امر الايجاب والتدب والنهي لنهي التحريم لوضوح والتكرير وقصره بعضهم هو امام الحرمين على نهى التحريم بنا على ان المكروه واسطة والحاصل ان المكروه والمباح قال بعض أهل السنة في كل منهما انه واسطة وقال بعضهم المكروه قبيح والمباح حسن وكذلك المعتزلة بناء على تفسير الحسن والقبح عند كل وان كان معنى الحسن والقبح مختلفا عند الفريقين وسيأتي ما لأهل السنة أول المسائل (قوله) مر صوابا بالحسن والقبح (الأولى معبر عنه بالحسن والقبح والمعنى حينئذ والمشارك ما يحكم به العقل في السكون معبر بهما عن الشيء (قول المصنف ملائمة الطبع) عبر ابن الحاجب بموافقة الغرض ومخالفته بعض الكتب اشتماله على المصلحة والمفسدة ومآل المعاني الثلاثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه ملائم لطبعه لميلته اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفه مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد أن الموافق للغرض قد يكون مغاير للطبع كالدواء الكريه للبريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار كذا في عبد الحكيم على المقدمات (قوله) بيانية مبنى على اتحادها بالتي للبيان والافهام من الثاني ومثله ما يأتي (قوله) للابسة من ملائمة الاعمال والاختصاص وعبارة العصد في المواقف وشرح المختصر تفيد أن المراد في قوله والحسن والقبح بمعنى الخ أو الحسن والقبح المستعملين بمعنى الخ فانه قال يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان فيحتاج هنا أن قوله

عقلى أى مدلوله وما قالوه يتوقف على كون الحسن والقبح مشتركين اشتراكاً معنوياً (قول الشارح وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه كعبارة المواقف فقال السيد في شرحه أى كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل قبيح أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال وقال صدر الشريعة في التوضيح المعنى الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقص لكن عبارة السيد في حاشية العبد كعبارة المصنف (قول المصنف وبمعنى ترتب المدح والذم (٨١) الخ) هذا هو المنقسم إلى الوجوب وغيره عند الفقهاء والمعتزلة جميعاً

قال السعد في التلويح الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل له وعلى قياسه الحرمة وغيره وهذا المعنى للوجوب وغيره أثر الإيجاب وغيره إن لم نقل بالغاير الاعتبارى وهو هو إن قلنا به فإن قلت الوجوب صفة الواجب وهو الفعل وكذا غيره من الأحكام والترتب صفة المترتب وهو الثواب والمدح أو العقاب والذم أو غيرهما قلت يفهم من ترتيب الشيء على الشيء صفة للشيء هو كونه مترتباً عليه ذلك الشيء فالقوم وإن عرفوا الحسن والقبح بالترتيب لكنهم تساءلوا إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه بما هو صفة للفعل أعنى كونه بحيث يترتب عليه ذلك أى بحيث يستحق فاعله ذلك فإن دلالة ترتب المدح والثواب والذم والعقاب على الفعل على كونه بحيث يترتب عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) لحسن العلم وقبح الجهل (عقلى) أى يحكم به العقل اتفاقاً

لوضوح المقام وإيماء إلى أنه قد يوصف الشيء الواحد بالحسن والقبح باعتبارين كما أتى في الصدق الضار والكذب النافع (قوله بمعنى ملاءمة الطبع) فما وافق الطبع لحسن وما نافر قبيح وما ليس كذلك لم يكن قبيحاً ولا حسناً وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصاحبة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما والباء للملابسة من ملابسة الأعم للأخص لصدق الحسن والقبح بما بعدهما المعنى أيضاً وتامة هذا الوجه تنبى على جعل الأمر الكلى الشامل لها مشتركاً معنوياً وجاز أن يكون مشتركاً لفظياً وهو الظاهر فالأحسن أنه من ملابسة اللفظ للمعنى بمعنى مصاحبة له فإنه لا ينفك عنه فالمراد لفظ الحسن ويؤيد هذا الوجه أنه بصدد بيان معنى هذا اللفظ بدليل قول الشارح ولما أشار في التعبير الخ وكأنه قال الحسن والقبح يطلق بالاطلاقات الثلاثة كذا وكذا الخ لكنه على هذا الوجه يحتاج لتقدير لصحة الحمل أى معناه عقلى والجار والمجرور وهو قوله بمعنى على كلا الوجهين حال إما من الحسن أو القبح على تجويز سبويه مجىء الحال من المبتدأ أو من مرفوع عقلى وإضافة معنى لما بعده بيانية وإضافة ملاءمة للطبع من إضافة المصدر لمفعوله وكذا المنافرة وزاد لفظ المعنى حتى فاته الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب خلاف ما هو الأصل من بيانية الإضافة ولم يقل والحسن والقبح بملاءمة الطبع ومنافرة للدلالة على أن مدخول الباء هو المراد بالقبح والحسن ولو لا زيادته لم يفهم ذلك عليك بالاعتبار فيما بعده من جريان هذه الوجوه كلها أو بعضها فاعتبر (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه العبارة وقعت في متن المواقف أيضاً فقال الحسن والقبح يقال للمعان ثلاثة الأولى صفة الكمال والنقص فقال السيد أى كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل قبيح أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حاله وقال صدر الشريعة في التوضيح المعنى الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان اه قال التفتازانى في حاشيته عليه المسماة بالتلويح وبهذا المعنى العلم حسن والجهل قبيح اه فالمراد منه صفة كمال للشخص وصفة نقصان له وهى الملكات الفاضلة من العلم والكرم والحلم والنقص نقائصها إذا علمت هذا علمت اتجاه ما اعترض به الشهاب الناصر بأنه كان عليه أن يقول وبمعنى كون الشيء صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هى الشيء المتصف بالحسن والقبح كالعلم والجهل وما تكلف به سم فى رد اعتراضهما بجعل الإضافة بيانية فتكون الصفة هى عين الكمال والنقص فيصير المعنى أن الحسن كمال للشيء ما كيف وكمال الجهل أقبح من نقصه وكذلك كمال كل شر نقص وأما ما تمسك به من كلام السيد وكلام المواقف فلا يفيد بل عبارة حاشية العبد بمجمل تحمل على عبارته المفصلة في شرح المواقف وكيف وقرينة هذا الحمل صرفه عبارة متن المواقف الموافقة لما في حاشية العبد عن ظاهرها (قوله أى يحكم به العقل اتفاقاً) أى يصدق به ويدركه من غير افتقار إلى ورود شرع ثم أن المدرك إما كلى وإما جزئى والثانى إما صوراً محسوسات وإما

(١١ - عطار - أول) ذلك دلالة واضحة لاشبهة فيها وذلك كما قاله السيد الشريف في تعريف الدلالة يفهم المعنى من اللفظ أو القول هنا كما قال السعد في ذلك أن معنى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب على الشيء هو معنى كون الشيء بحيث يترتب عليه ذلك أى كونه بحيث يستحق فاعله ذلك غاية الأمر أن ترتب الشيء على الشيء مركب لا يمكن اشتقاق صفة منه للشيء إلا برابط مثل أن يقال الفعل مترتب عليه كذا وحيثئذ يؤخذ منه صفة اعتبارية هى كونه بحيث يترتب عليه ذلك فإيجاب

الشارع وتأثير الجهة الذاتية أو العرضية عند المنة تزل وجهه بحيث يترتب عليه كذا عند الحصول والوجوب الذي هو الاثر هو كونه بحيث يترتب عليه كذا كذلك وقال في التوضيح الثالث كون الشيء متعلق بالمدح عاجلا والثواب عاجلا وكونه متعلق بالذم عاجلا والعقاب عاجلا وهو محل الخلاف وقال السدمني كون الشيء متعلق بالمدح والذم والعقاب والثواب شرعا نص الشارع عليه او على دليله قال عبد الحكيم اى نص الشارع على ان الفعل (٨٢) فلا يمدوح عليه او مذموم كما في قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتظاهروا والله

(وبمعنى ترتب المدح) و (الذم عاجلا) و (الثواب) و (والعقاب عاجلا) كحسن الطاعة وقيح المعصية (شرعى) اى لا يحكم به إلا الشرع المبعوث به الرسل اى لا يؤخذ إلا من ذلك ولا يدرك إلا به

معان منزعة منها ومدر كالكليات النفس الناطقة وهى القوة العاقلة وما عداها فالتحقيق أنها امر اسمية فى آلتها ومدر ك المعانى الجزئية القوة الواهمة ومدر ك صور المحسوسات وهى الحس المشترك وما قيل هنا ان إسناد الادراك للعقل مجاز عقلى من باب إسناد الشيء إلى آله فان المدر ك حقيقة هو النفس الناطقة فعنى على التفرقة بينها وبين العقل وليس كذلك بل هى هو عند الحكماء الذين الكلام باصطلاحهم فى هذا التقسيم وقد بسطنا الكلام فى هذا المقام فى حواشى المقولات الكبرى (قوله) وبمعنى ترتب المدح الخ) إن اريد بترتيب ذلك حصوله بالفعل كما هو المنبأ بدر فى الكلام مضاف اى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتب لان نفسه لجواز تخلفه وإراد اريد بالترتيب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصوله بالفعل فلا تقدير وعاجلا وعاجلا طرفان للمدح والذم والثواب والعقاب اول للترتيب إن كان بمعنى حصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتيب بالمعنى الآخر بالنظر إلى الطرف الثانى لتحققهما فى الحال مطلقا (قوله) كحسن الطاعة يتناول الواجب والمندوب لترتب المدح عاجلا والثواب عاجلا على كل منهما وقوله وقيح المعصية يختص بالحرام فالمكروه والمباح حينئذ واسطة (قوله شرعى) اى مستفاد من الشرع بمعنى ان الحكم الذى هو خطاب الله ورد بالمدح والذم والثواب والعقاب وليس المراد ان الخطاب ورد بكون شيء سيئا للمدح او الذم الخ حتى يعترض بان هذا من خطاب الوضع وليس الكلام الا فيه (قوله) اى لا يحكم به (إلا الشرع) يرد عليه ان قضية اتحاد الحكم فى جزاى الاثبات والنفي المفاد بطريق الحصر حتى يكون ما اثبتته المخالف للعقل هو ما اثبتناه للشرع مع ان الذى اثبتته المخالف إنما هو إدراك العقل كما علم مما تقدم والذى اثبت للشرع فى الجملة الحصرية كونه حاكما فلم يتحدد ورد النفي والاثبات ولم يحصل المصود من الرد على الخصم والجواب ان المراد بالحكم فى كلا جزاى الحصر هو الادراك كما اشار اليه الشارح بقوله ولا يدرك إلا به وحينئذ فعنى قوله لا يحكم به إلا الشرع أى لا يكون واسطة فى إدراكه اى انه طريق إلى ادراكه لا كما تقول المعتزلة ان طريق إدراك العقل فظهر ان فى قوله لا يحكم الخ تجوز فى الطرف علاقته للزوم او السببية وجعل التجوز عقليا من قبيل إسناد الشيء إلى مكانه المجازى لاشتمال الشرع على الحكم اشتمال الكل على بعضه او حذف اى ذوالشرع لا يلائمه تفسير الشارح المذكور وإنما اتى بالحصر هنا دون العقلى لانه لا يمتنع الشرع من الحكم به ايضا ولا مدخل عندنا للعقل فى الشرع ولم يقل لا يحكم به إلا الشرع مع انه دافع للتجوز فى المسند وهو يحكم والمستداليه وهو الشارع بخلاف قوله إلا الشرع فانه مستلزم للتجوز فيهما محافظة على ذكر المنسوب اليه فى تفسير المنسوب (قوله) المبعوث به الرسل اعترضه الشهاب بانه ان اريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع اعم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف

يحب المطهرين لمبا لغتهم فى الاستجاء وفى قوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متمعدا فقد كفر ونصه على دليل احدهما كآيات الدالة على ان فاعل المأمور به مطلقا بمدوح وتاركه مذموم مثل إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات الاية ومن يعص الله ورسوله فانه نار جهنم الاية وانما كانت دلائل على المدح والذم على الفعل الخاص لانها تدل على الكبرى فيحصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليها النتيجة مثل هذا مأمور به وكل مأمور به بمدوح فاعله أو مذموم تاركه اه وهو يفيد أن المراد بالترتب الترتب عند الله فالوجوب هو كون الفعل مترتبا عليه عند الله كذا لفاعله لكنه يرجع إلى قولنا هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله كذا لما عرفت فاي تأمل غاية التأمل فلعلك لا تجد هذا

النبى

التحقيق فى غير هذا التعليق (قول المصنف وبمعنى ترتب

المدح والذم ايضا) خرج منه المكروه كالمباح فهما واسطة بناء على أن القبيح ما نهى عنه نهيا يقتضى الذم عليه وهو ما قال به إمام الحرمين هنا وإن جعل المباح حسنا فيما سياتى اول المسائل لان كلامه هناك فى الحسن عند اهل السنة بمعنى ما يسوغ المدح عليه وإن لم يؤمر به والمباح كذلك (قوله) فيه نظر) لخروج الاحكام التى لم يؤمر بتبليغها (قول الشارح لا يؤخذ إلا من ذلك) أى لعدمه من غيره كالجهة ولا يدرك الا اى إلا به بواسطته لا بواسطة علم الجهة كما عرفت

(خلافا للمعتزلة) في قولهم انه عقى اى يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله اى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقبل العكس ويحىء الشرع مؤكدا لذلك او باستعانة الشرع

(قول الشارح لما في الفعل)
اى لا ادراكه ما في الفعل
من المصلحة او المفسدة
التي هما جهة الحكم
وقوله اى يدرك العقل
ذلك اى ما فعل لا الحسن
والقبح والمراد ان حكم
العقل تابع لا ادراك الجهة
اذ لا سبيل لا ادراك الثواب
او العقاب على الاستقلال
اصلا كما نص عليه عبد
الحكيم في حاشيته عقائد
العصدي ويدل على هذا
الحمل قول الشارح فيما
يقابل الضروري او
باستعانة الشرع فيما خفي
فانه لو كان المراد الاستعانة
على ادراك نفس الحكم
لخرجوا عن قولهم بالحسن
العقلي ولذا قال المحشى
مراده ادراكه بعد محيى
الشرع ان في الفعل جهة
حسن او جهة قبح فقد
استعان بالشرع في ادراكها
وبهذا اندفع تشكيك
الشهاب هنا فتأمل

النبي والرسول وان ارى بدبه الاحترار لم يصح لان الشارع حاكم بذلك سواء كان لرسول او نبى ليس برسول
فالوجه ترك هذا القيد واجاب بان ذلك لموافقة الغالب نظر الكثرة حملة شرع الرسل الاخذين للاحكام
منهم وبان ذلك يصح تخريجهم على القول الثالث لما راعى استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على
المشهور (قوله خلافا) مقول مطلق حذف عامله اى يخالف خلافا وهو حال يتاويله بخالفا وقوله في
قولهم متعلق بالفعل المقدر العامل في خلافا والاصل تخالف خلافا بقولنا انه شرعى المعتزلة في قولهم انه
عقى وضمير انه يرجع للحسن والقبح يتاويله بما ذكر (قوله للمعتزلة) اى والكرامية والروافض كما في
المتحول للغزالي قال فيه رداهم على طريقة الجدول انهم ادعيتهم او حسن بعض الافعال وقبحها مستدرك
العقول واو لها ونحن ننازعكم في ذلك ومواضع الضرورات لا يتصور فيها خلاف بين العقلاء فان
نسبو نالنا الى عناد عكسنا عليهم دعواهم ثم العناد انما يتصور في شذمة يسيرة وبحن الجمل الغفير والجمع
الكثير لا يتصور من التواطؤ على كرم العصور ومر الدهور من غير فرض رجوع احدنا الى الانصاف
ولنا في تحقيق مذهبان الفعل الواقع اعتداء يجانس الفعل المستوفى قصاصا في الصورة والصفات
بدليل ان الغافل عن المستند فيهما لا يميز بينهما والمختلفان في صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما
وكذا يقال في النكاح والزنا (قوله لما في الفعل من مصلحة) قال الشهاب قد يشكك في ذلك بانه صرح
بان الحكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة او مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذ هو ما
يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظرى فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى
ضرورى ونظرى من تقسيم الشيء الى نفسه وإلى غيره واجاب بان الحكم لوسط لا يتألف في الضرورة مطلقا
وانما يتألف فيها اذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج
ضرورى مع انه لو سئل بمقارن لما في الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات
قد تحتاج لوسط بدون حركة فكذا لا يخفى ان التشكيك مبنى على ان معنى قوله يدرك العقل ذلك اى
الحسن مثلا لاجل ما فيه من المصلحة اما اذا كان المعنى يدرك العقل ذلك الذى في الفعل من المصلحة والمفسدة
فلا تشكيك لكنه بعيد عن العبارة (قوله يتبعها حسنه او قبحه) قال الشهاب الاول يشير الى الوجوب
والندب والثاني يشير للتحريم اه قال سم اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان كان ما ذكره المصنف لا يشملها
اذ لا يترتب على فعلها او تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب واما ترك الكراهة ففيه نظر اذ يترتب المدح
على تركها فيشمها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتيب الاربعة المذكورة والاشكال على الشهاب في عد
الندب اذ لا يترتب على تركه عتاب ثم نقل عن السيد في حواشى العضم ما يفيد ادخال الكراهة والاباحة
ايضا عندهم وهو انهم ارادوا بالفتح كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه
بحيث لا يستحق فاعله ذلك وبما قيدوه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة
والحسن متفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان
استحق فاعله المدح فقط فهو الندب واستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا
تركة مدح ولا ذم فهو الاباحة اه (قوله اى يدرك العقل ذلك) تفسير لقوله يحكم به العقل واسم
الاشارة راجع الى مرجع الضمير في انه عقى وفي يحكم به وهو الحسن والقبح بمعنى الترتيب السابق وفي
قوله اى يدرك الخ تصريح بان معنى حكم العقل ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى حيث قال بعد كلام
فلم يخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته او لا

(قول الشارح كحسن صوم آخر يوم) أى جهة حسنة بناء على ما تقدم من أن المدرك بالضرورة هو الجهة كما فى المواقف وشرح المختصر للعضدى قال فى شرح المقاصد فان قلت فإى فرق بين المدعين فى هذا القسم قلنا الامر عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل أمر به فحسن أو نهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به أو قبح فنهى عنه واعلم ان بعض الحنفية قال بان للأفعال جهة حسن وقبح ايضا وبأن العقل قد يدرك الحكم الذى حكم الله به لكن لا بواسطة تلك الجهة بل بخلق علم ضرورى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح (٨٤) الكذب الضار أو بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر قاله فى التلويح (قوله

كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع قبح الصدق الضار وقيل بالعكس ويحىء الشرع مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلي وشرعى خبر مبتدأ محذوف أى كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وان لم يتخلف أيضا

(قوله كحسن الصدق) تمثيل للحسن والقبح المشار اليهما بذلك فى قوله أى يدرك العقل ذلك أو تمثيل لادراك العقل ذلك على تقدير مضاف أى إدراك حسن الخو النظر فى حسن الكذب النافع إلى نفعه وفى قبح الصدق الضار إلى ضرره وقوله وقيل بالعكس يعنى قبح المكذب النافع وحسن الصدق الضار نظر فى الاول إلى كونه كذا وفى الثانى إلى كونه صدقا وقوله مؤكدا لذلك أى لادراك العقل ما ذكر (قوله أو باستعانة الشرع الخ) أى يدرك ذلك باستعانة الشرع فى إدراكهما لترقب إدراكها على ورودها فانه مبين ان فى الفعل جهة حسن أو جهة قبح قال فى المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجب الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر ونهي وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤكد لحكم العقل بهما بامرهما بضرورة أو بنظره اهـ (قوله فيما خفى على العقل) أى من حسن الفعل أو قبحه لحفاء ما فيه من مصلحة أو مفسدة (وقوله كغيره الخ) إشارة لسؤالين الاول لفظى وهو ان شرط الخبر المطابقة وهى مفقودة هنا لافراد الخبر وتثنية المبتدأ الثانى معنوى وهو ان المصنف قد ترك ذكر المقابل فى جانب الذم والعقاب فما وجهه وفى قوله الانسب إشارة الى جواب سؤال مرتب على جواب السؤال الثانى وهو انه ما رجه تعين الذم والعقاب دون مقابلهما (قوله خبر مبتدأ محذوف) وقال شيخ الاسلام يجوز ان يكون خبر الاحدهما وحذف خبر الاخر لالة المذکور عليه وقوله أى كل منهما على تقدير المبتدأ مفردا لفظا ومعنى وقوله وكلاهما أى على تقديره مفردا لفظا فقط (قوله الانسب كما قال) أى فى منع الموانع بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الاخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتخلف) لا يخفى ان هذا بمجرد انما ثبت نسبية مقابل الثواب فلا بد فى تنعيم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب اثار مقابل الثواب بالذكر ناسب اثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذى هو الذم للنسبة بينهما (قوله لا يتخلف) أى فهم أخص بهم وأصق وكان الانسب عند ارادة لاقتصار على احدا من اثاره بالذكر لزميته باعتبار معتقدهم وبهذا يتدفع

يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم أى بادرأك جهته (قوله لكن يلزمكم الخ) محصله ان العقل لا يدرك فيه جهة حسن حتى يدرك الحكم بواسطتها (قوله واما الثانى فلان الخ) هذا مبنى على شىء تركه وعبرة العضد والذى انفصل به المعتزلة عن الالتزام ان للعبد فائدة دينية وهى الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم انه يتمتع كون المنعم بها قد الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وهذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه فى اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه

ما عساه

كالاستهزاء وذكر نحو ما قاله المحشى وقوله لا تصرف فى ملك الغير الخ وقد جعلوه فى المسئلة

الاتية دليل الحظر وهذا الكلام كما ترى يفيد ان المعتزلة فى هذه المسئلة اعترفوا بان فيها جهة ادركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل الرد اننا لانسلم ان العقل ادركها لا نمنع لزوم خطورها ولئن سلمنا فلتلك الجهة لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطتها لوجود المعارض لاقتضاها اياه فتدبر حتى لا تلتبس بالمسئلة الاتية فان الرد فيها مبنى على انهم قالوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة أصلا بقى ان بعضهم قال قديقال انما نداء نفس حصول الشكر اذا لأفعال قد تكون حسنة لذاتها كما هو مذهب المتقدمين منهم

ما عساه يقال لا دخل للاخصية في انحن فيه (قوله وشكر المنعم الخ) اعترضه الناصر بأن هذه المسئلة والتي بعدها إنما ذكرها الاصحاب بعد تلك القاعدة على سبيل التنزل مع المعتزلة أي تنزلنا معكم وسلبنا جدلا قولكم بالحسن والقبح العقليين لكن لا يصح قولكم في هاتين المسئلتين والمصنف أو ردها لا على هذا الوجه فلم يظهر لذكرها بعد تلك القاعدة فائدة لفهمها منها اه قال سم ويمكن ان يحجب اما اولا فبان التنزل المذكور ليس متفقا عليه فقد قال الاصفهاني في شرح المحصول بعد ان ساق قول المحصول واعلم انما مقي بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صرح مذهبا في هاتين المسئلتين لاحالة فيمكن الاصحاب سلبوا أي جدلا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بنوا انه بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين اه مانصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظر او يباينه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لاحكم لها قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعي واقعا ما حقيقة أو بحكم التسليم استحالة تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعيا على مذهبه فلا يمكننا اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب اننا لانسلم لهم القاعدة اصلا انتهى وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل في هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقته وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عاياه وعلى هذا فنصه على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم في الجملة واما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالإشارة الى التنزل حيث افردهما بالذكر مع فهمهما بما قبلهما وما بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه اه ولا يخفى انه لو فرض عدم لزوم التنزل لسكان ذكرهما إنما هو على وجه الجدل واما مجرد نقل الخلاف كما فعل المصنف فلا فائدة فيه إذ قد علم ذلك من خلافهم في مسألة الحسن والقبح فاي فائدة في تخصيص ذكر هذين الفرعين إذ لم يكن على وجه الجدل وبيان عدم تمام ادلتهم على خصوص هذه المسئلة وقد اشار الى هذا المعترض واما مجرد تقليد الاصحاب بالذكر مع انه لم يذكرهما على الوجه الذي ذكره لا ينفع ولا يفيد نامل هكذا اعترض بعض الفضلاء ثم رايت في كتاب البرهان لامام الحرمين ما يدفع اعتراضه حيث قال مسألة ترسم بشكر المنعم وشكر المنعم لا يدرك وجوبه بالعقل عندنا وهذا يتدرج تحت الاصل الذي سبق عقده اه فترجم هذا الاصل بمسئلة معترفا باندراجه تحت ما سبق عقده وهو مسألة التحسين والتقييس ولم يذكره على طريق التنزل وكتفي به سلفا للمصنف قال امام الحرمين في الكتاب المذكور ليس ذلك يعني الاصل المذكور واقعا في قسم الضروريات وإنما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب للشاكر ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضى العقل بوجوبه فان قيل انه يفيد الشاكر الثواب الجزيل في الاجل والعقل قاض باحتمال التعب العاجل لا رتقاب النفع الآجل قلنا كيف يدرك ذلك بالعقل ومن أين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على نفعك ابتداء وما ينفعني فاعوضك فان قيل يدرك الشاكر بالشكر العقاب المرتقب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان في حق المشكور اه وأما ما قاله بعض الحواشي المتأخرة في بيان التنزل ان يقال تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا فان العقل إذا خلى ونفسه لم يدرك فيه الحس بالمعنى المتقدم لان المصلحة المشتمل عليها الشكر اما ان تكون راجعة للمشكور او الى الشاكر والاول باطل لان الرب

(قوله خلافا لما قاله الكمال)

في بعض حواشي العنبد
ما يوافق الكمال (قوله من
انه العرفي) وهو صرف
العبد الخ واللغوى في فعل
ينبى الخ (قوله راد ابدلك
على الشارح) حيث جعل
الموضوع اللغوى بقوله
لانعامة واعتباره كل
واحد من الموارد على
حدته (قوله وحمل
الشهاب كلام الشارح)
أى بجعل أو بمعنى الواو
وادخال بقية أنواع
صرف العبد جميع ما أنعم
الله به عليه للطاعة في
قوله أو غيره أى والثناء
بغيره

(قول الشارح لانعامه) هذه كلمة ما أدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن إلا من احتمال العقاب ترك الشكر على النعم الجسام كما تقدم فاراد الشارح الإشارة الى ان الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذي ادعيت انه سبب في وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى المأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التنزل المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنوان أصحاب الاشعري لها بشكر المنعم فله درهذين الامامين ما أدق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بانه (٨٦) لا موقع لذكر هذه المسئلة هنا ما ذكره المحشي فتدبر حق التدبر لتعلم بطلان قول من

قال ان موضوع المسئلة الشكر العرفي فانه لا يعتبر فيه ان يقع الانعام بخلاف اللغوي فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من انهم انفصلوا به عن الالتزام وكيف والعرفي اصطلاحى حادث باصطلاح اهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال ان الشارح اخذ قوله لانعامه من تعاقب الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت ، عدم صحة قول من قال لا حاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذا لانعام معتبر في مفهومه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر في مقابلته الذي هو موضوع المسئلة ألا ترى الى الشكر العرفي فليتأمل (قوله فيدخل الاعتقاد) دخوله بهذا المعنى لا يقتضى أنه مقدور اختيارى حتى يكلف به فالحق على هذا ان التكليف به تكليف باسبابه

أى وهو الشاء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد أنه تعالى

تعالى وتقدس عنى عن الاتضاع بشكر شاكر او عبادة عابد كيف وقد ثبت له الغنى المطلق إذ لو انتفع بذلك لزم افتقاره الى خلقه واللازم باطل فكذا المزوم وأما فلان النعمة الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى مسدها وهو الله تعالى كلاً شيء لان الدنيا بخلافها لا تساوى عند الله جناح بعوضة فلا يستوجب شكرا فلو لا ان الله امرنا بالشكر على النعم مطلقا لم يكن الشكر واجبا فيكون الشكر واجبا بالشرع لا بالعقل ولا يخفى ضعف الشق الثانى اعنى قوله وأما الثانى فلان النعمة الخ (قوله أى وهو الشاء على الله تعالى) قال الكمال كلام الشارح يقتضى أن موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي وهو فعل ينبى عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم والمشهور ان موضوعها الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى مصنوعات والسمع الى تلقى أوامره وانذاره وعلى هذا القياس قال سم بعد تسليم الشارح ان موضوع هذه المسئلة المعنى العرفي يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذى بينه من جملة صور الشكر العرفي ولا محذور في ذلك وأما محل كلامه على الشكر العرفي فجعل أوفى كلامه بمعنى الواو وادخال بقية انواع صرف العبد جمع ما أنعم به عليه للطاعة في قوله او غيره أى أو الشاء بغيره فيمنعه ان الشارح اعتبر في معنى الشكر الذى ذكره ان يكون الشاء لاجل الانعام والعرفي لا يعتبر فيه ذلك اه ثم ان في قول الشارح الشاء بين الحقيقة والمجاز او عموم المجاز بناء على اختلاف الرايين فان اطلاق الشاء على عمل اللسان حقيقة وعلى غيره من القلب والجوارح مجاز بناء على المشهور من انه الذ كر بحير فيختص باللسان فان مشينا على انه الاتيان بما يدل على التعظيم سواء كان باللسان او بغيره فلا تجوز ويرد على الاول لزوم وقوع المجاز في التعريف وهو ممنوع ويدفع بان محله ما لم يتم قرينة واضحة وهى موجودة هنا وهى تقسيمه الى الاقسام المذكورة وقول سم ان الشارح فرض الخلاف الخ لم يظهر وجهه فن ثم قال بعض الفضلاء ان الشارح صور موضوع المسئلة بغير وجهه (قوله لانعامه) لتعليل للشاء ذكره الشارح لاعتباره في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر فلا حاجة لقول الشهاب ان الشارح أخذه من ترتيب الشكر على النعم إذ ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم (قوله بالخلق) قال الشهاب حقيقة الخلق الاتحاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يكون منعماً به فليحمل على انه بمعنى الخلق اه واجاب سم بان المراد بالخلق المعنى الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح واستعمال المصدر في الحاصل به امر شائع اه ولك ان تقول ان بالخلق متعلق بالشاء وقوله الرزق بكسر الراء اى لاعطائه الرزق وكذا الصحة اى يثنى عليه هذه الافعال (قوله بالقلب) متعلق بالشاء وقوله بان يعتقد تفسير للشاء بالقلب وتعلق الانجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذى هو كيف على التحقيق لان المقصود تعلقه بأسبابه المقدورة كالنظر ثم في قوله بان يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه إذا اثنى بقلبه على المنعم بغير

(قوله بقى ان يقال الخ) قد عرفت ان المراد الرد على المعتزلة القائلين من رأى ما عليه من النعم علم أنه لا يتمتع كون المنعم بها قد ألزمه ما يفهم الشكر والذى يخطر بالعقل هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر ولذا قال في شرح المواقف نقلا عن المعتزلة ان العاقل إذا شاهد النعم يجوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فلذا قيد الشارح رحمه الله بذلك وليس الكلام في مطلق ما يسمى شكرا ولذا أيضا قال المحشي فيما مر ان الشكر على تلك النعمة الحقيرة ربما كان سببا في العقاب ومثله في شرح المختصر العضدى وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الشكر مفيد للمنعم به تدبر

(قول المصنف ولا حكم قبل الشرع) قد عرفت المراد بهذا فلا تعيده (قوله لما كان متعلق الخبر الخ) فيه أنه ان وجدت قرينة على تقدير الخاص وجب تقديره وإلا وجب تقدير العام بناء على ما قال السيد في حاشية الكشف أن الظرف (٨٧) المستقر ما يكون متعلقه مقدار

سواء كان عاما أو خاصا دل على قرينة فالأولى أن يبنى صنيع الشارح على أن اللغو ما يكون متعلقه مذكورا ولو عاما كما نص عليه شارح ديباجة المصباح لأنه بالنظر إلى ظاهر الكلام لغو وفضلة يتم الكلام بدونه وما قيل أن حذف الخبر قرينة على تقديره عاما إذ لا معنى للحذف مع إرادة الخصوص إنما هو عند عدم القرينة وأما قول بعضهم بناء على أن السكون العام يجب حذفه أن وجوب حذفه في كلام لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج إلى بيانه فدعوى لا يوافق عليها (قوله متعلق الخبر) هو لفظ موجود ويسمى الظرف خبرا مع وجود متعلقه لفظا ومتى صرح به كان هو الخبر اعتبارا لكلام المصنف على حذفه فانه عند الحذف يكون الخبر هو الظرف لقيامه مقام متعلقه ألا ترى إلى انتقال الضمير إليه فهو بالنسبة للبتداء في محل رفع وتفصيله في شرح الديباجة (قوله متعلق الخبر) الصواب حذف متعلق (قول الشارح أي البعثة) لم

وليها أو اللسان بأن يتحدث بها أو غيره كان يخضع له تعالى (واجب للشرع لا العقل) فمن لم تبلغه دعوة نبي لا ياتم بتركه خلافا للمعتزلة (ولا حكم) موجود (قبل الشرع)

ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه إشعار بأن المنعم عليه إذا أتى بقلبه على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه إشعار بأن المنعم عليه إذا أتى بأسائه بغير أن يتحدث المذكور لا يكون ذلك شكرا والذي دل عليه كلامهم أن المعتبر كوز الشاء لاجل الانعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ولا تحدث بها وإن الشاء بالقلب يصدق بنحو اعتقاد السكالم لاجل الانعام والثناء باللسان يصدق بنحو وصفه بالسكالم لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ويمكن حمل قوله بأن في الموضوعين على التمثيل على ما هو عادته تبعا لشيخي مذهبه ويكون مخالفة الأسلوب في الموضوع الثالث لمجرد التفتن واعلم أن تمثيله الشاء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد فن لم تبلغه دعوة نبي لا ياتم بتركه صريح في أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله مولها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع أشم والمتبادر من الفروع خلافه وقد تقدم في شرح الخطبة عن شيخ الإسلام أن معنى كون الحمد على النعمة واجبا أنه يقع واجبا لأنه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها (قول وليها أي مولها وقوله أو غيره أي غير اللسان من الجوارح وقوله كان يخضع الخ تمثيل للثناء بغير اللسان لا للغير ولقائل أن يقول كل ثناء بفعل خضوع لله تعالى إذا لا يكون الفعل ثناء إلا أن كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع فالإتيان بالباء أولى اللهم إلا أن يراد بالخضوع خصوص سكون الأعضاء مهابة منه تعالى كما يفعل بين أيدي الملوك أو تجعل المكاف استقصائية (قوله واجب بالشرع) هذا الكلام وقوله فيما بعد فن لم تبلغه دعوة الخ يقضى بأثم من ترك الشكر بالمعنى المذكور وهو خلاف ما تقرر في الفروع بل المتبادر منه أنه لا أثم على من غفل مطلقا عن أن الله مولى النعم ولم يتحدث بها ولا لاحظ الخضوع لله تعالى ويمكن تأويل ما ذكره بأن يراد الاعتقاد بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ النعم اعتقد أن مولها هو الله والتحدث بالقوة بأن يكون بحيث نسئل عن مولى النعم لا عترف بأنه الله والخضوع بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك وفي شرح الحصول للقرافي أن شكر الله طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد أو الترك للمكروه أو الممكروه وان منه ما هو واجب وهو الطاعات الواجبة وما هو مندوب وهو الطاعات المندوبة ثم قال فظهر أن شكر الله غير واجب بالاجماع لأن المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله وهو صريح في أن الشكر بمجموع الطاعات أه قال بعض الفصلاء قوله فظهر أن شكر الله غير واجب الخ كلام غير لائق كيف وقد قال الله تعالى واشكروا ولا تكفرون نعم المقصود واضح وهو أن الإتيان بجميع أعمال البر غير واجب بل غير مقدور لكن التعبير عنه بلفظ الشكر ثم حمل عدم الوجوب عليه غير لائق ثم أن صدق معنى الشكر لا يتوقف على إتيان جميع أعمال البر وإلا لما وقع التكليف به (قوله فن لم تبلغه دعوة نبي الخ) فيه دلالة على أن من بلغته دعوة نبي ولو دعوه إلى الإيمان دون وجوب الشكر فهو آثم وهذا صحيح لأن الإيمان شكر وعبرهنا بالدعوة إشارة إلى أنه لا يكفي في تحقيق الحكم مجرد البعثة بل لابد من دعوة المكلفين المرسل إليهم إلى الشرع المرسل به لأن التعلق التجيزي إنما يتحقق بتبليغه وفيما بعد بالبعثة رعاية لما في الآية المستدل بها أعنى قوله وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا (قوله ولا حكم) أي لا حكم متعلق تعلقات تجيزيها قبل البعثة والألف بالحكم قديم لا ينتفى وبذلك علم أن في قوله الذي هو الخطاب السابق تجوز إزالته زكريا وهذا التقرير على خلاف ما جرى عليه الشارح كما سنوضحه عند شرح قوله

يفسر الشرع بالأحكام لأن المعنى حينئذ لا حكم قبل الحكم وهو معلوم لا حاجة للنص عليه فان قيل المعنى لا حكم للعقل قبل حكم الشرع أي الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع عند المعنى أزلنى اللهم إلا أن يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم

اي البعثة لاحد من الرسل

وانتفاء الحكم الخ ثم الظاهر انه لا فرق في ذلك بين الاصول أى العقائد والفروع فلا يجب توحيد
ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا احد قولين ونقل عن اكثر اهل السنة والجماعة (قوله موجود) قال
الشهاب التصريح به على انه متعلق الخبر مع كونه استقرارا عاما في المزج الذي يصير المجموع كلاما واحدا
غير مناسب اه ورده ابن قاسم بان كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة بمنوع قطعوا كونه
يصيره كالللام الواحد وسلم لا يتوجه عليه اعتراض شمن ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود
فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع او مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم
قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم احتاج الشارح إلى بيانه حتى يعلم المقصود ولا يلزم عليه
مخالفة قولهم السكون العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلام لا ينافي ذكره في كلام آخر عند
الاحتياج إلى بيانه ولم يجعل الشارح الظرف متعلقا بالحكم ويقدر الخبر بعد الظرف لانه لو تعلق به لكان
منصوبا منو نالكونه حيثئذ شديها بالمضاف مع ان المعروف في لفظ حكم بناء على انه اسم لامبني معها على
الفتح فلا تنوين فيه نعم جواز البغداديون نصب الشديه بالمضاف مع اسقاط تنوينه وخرج عليه نحو لا مانع
لما اعطيت ولا معطى لما منعت اه اقول ان قوله ثم ان متعلق الخبر الخ يريد عليه ان حذف الخبر قرينة على
تقديره كراعاما ولو اراد المصنف التخصيص لذكره اذ لا معنى لحذفه حيثئذ وقوله وجوب حذفه في
كلام الخ دعوى لا دليل عليها مع انه يلزم على ذلك ايضا ان لا يكون الحذف واجبا مع تصريحهم بوجوبه
فهذا تخصيص لم يقل به احد تامل (قوله اي البعثة لاحد من الرسل) فسر الشرع بالبعثة دون الاحكام
المشروعة لانه يلزم عليه ان يكون معنى قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ولا حكم قبل الحكم وهذا امر معلوم
لا فائدة في ذكره وظاهر تصوير المسئلة مما قيل جميع الرسل وهو ما قبل آدم على الجميع صلوات الله وسلامه
ويوافق ذلك قول الحلبي في مهاجه في باب من تبليغه الدعوة وإنما قلنا ان من كان منهم عاقلا ذا رأى
ونظرا إلا انه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وإن لم يكن سمع دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا شك انه
سمع دعوة احد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطول ازمان دعوتهم ووفور
عدد الذين آمنوا بهم واتبعوه والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على
لسان الموافق وإذا سماع آية دعوة كانت إلى الله فترك ان يستدل بعقله على صحته وهو من اهل الاستدلال
والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفروا وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدین ولا دعوة نبی عرف
ان في العالم من يثبت إلها وما يرى أن ذلك يكون فان كان فامرته على الاختلاف يعني في ان الايمان هل يجب
بمجرد العقل او لا بد من انضمام النقل اه وهذا صريح في ثبوت تكليف كل احد الايمان بعد وجود
دعوة احد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا
ما اعتمدته النووي في شرح مسلم قال ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو
في النار وليس في هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم
الصلاة والسلام اه وبالعالم بعضهم في اعتمادهم حتى قال فن بلغته دعوة احد منهم بوجه من الوجوه فنصر
في البحث عنها فهو كافر مستحق للعقاب فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجات اهل الفترة اه لكن
الذي عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد
صح تعذيب جماعة من اهل الفترة واجيب بان احاديثهم آحادا لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة
وبانه يجوز تعذيب من صح تعذيبه منهم لا مريختص به بمقتضى ذلك عليه تعالى ورسوله نظير ما قيل في
كفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام وبان تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غير

الشارع للجهة إلا ان هذا
ليس هو المراد بل المراد
القبليّة الزمانيّة فان المراد
نفي الحكم في زمن قبل زمن
الشرع الذي اقتضاه اخذا
لتعلق التنجيز في الحكم تدبر
(قول الشارح اي البعثة)
ولو كان مبعوثا إلى نفسه
كآدم عليه السلام ففي حقه
نفي التعذيب قبل بعثته فما
قيل انتعذيب قبل البعثة
محال لان اول المكلفين
آدم عليه السلام فلا فائدة
في نفيه ليس بشيء (قوله
من انقطاع رسالة سيدنا
اسماعيل) لا وجه لهذا
التخصيص بل الكلام في
كل من كان بين رسولين
لم يرسل اليه الاول ولم
يدرك الثاني وصريح
كلامهم هنا ان من اتبع
رسولا فغير وبدل بعد
موت رسوله لا خلاف
في عدم نجاته فنسخ الشرائع
بموت الرسل إنما هو
بالنسبة للفروع فقط
(قوله كون الفاعل
بحيث ان فعل الخ)
فهذا مرتب على الوجوب
وهو كون الفعل بحيث
يستحق فاعله المدح وتاركه
الذم فليس متحدين تامل

لا تنفاه لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
اي ولا ميثبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

(قول الشارح بقوله تعالى وما كنا معذبين الخ) هذا دليل الزامى بناء على مذهبهم من عدم جواز العفو حينئذ يلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية ولولا ذلك لا يمكن القول بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب كذا في العضد فقول الشارح لا تنفاه لازمه أى اللزوم عند الفريقين (قوله فلا يمكن اثباتها) أى فى نفسها لا على الخصم وإلا فلا يصح قوله لكن ليس الخ وقوله لجواز سقوط المؤاخذه الخ إذا خصم لا يجوز (قوله والاصل فى الكلام الحقيقة) ولا يجوز الصرف عنه إلا لدليل ولا دليل هنا واعلم أن الامام اعترض على الاستدلال بالآية بما تكفل برده العضد فى شرح المختصر والسيد فى شرح المواقف وقد تعرض له سم لكن فى أول كلامه خل ولا يسع هذا التعليق ايراده (قوله التابع فى الوجود) بل قد لا يكون تابعا كالثواب على صلاة الصبي إلا أن يقال لا يضرب اختلاف المحل تأمل

وبدل من أهل الفترة بما لا يعذره كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يرافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين إننا لا نتعبد أصلا وفرعا إلا بعد البعثة ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقى شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام لم يبق أشكال أصلا ثم إن أهل الفترة كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسلًا إليهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل فترة وقد فهم مما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف الفروع فلا خلاف فى أنها لا تثبت إلا فى حق من باغته دعوة من أرسل إليه على ما هو ظاهر نعم ما اتفق عليه المثل من الفروع هل هو كالإيمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثانى بأن يراد به لاحكم أعليا ولا فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل إليه وإن بعث إلى غيره اه (قوله لا تنفاه لازمه) أى الحكم قبل الشرع وانتفاء اللزوم يدل على انتفاء اللزوم وقوله حينئذ أى حين إذ لا شرع وهو ظرف لانتفاء ثم إن هذا دليل أتى (١) وما سيجى أنه ينتفى بانتفاء العقيد دليل لمى تأمل (قوله من ترتب الثواب والعقاب) بيان لللازمه وقديم اللزوم بانفكاك الترتب عن الحكم فإنه يتحقق وجوب الظاهر مثلا بدخول وقته ولم يتحقق ثواب بمجرد ذلك واجيب بأن المراد ترتب ما ذكر ترتب استحقاق الشخص الثواب والعقاب أو نفس هذا الاستحقاق وهذا لازم لتحقيق الحكم فان قلت هذا الدليل بتقدير تماميته انما ينهض لنفى ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالأباحة مع أن المقصود نفي الجميع وايضا المعتزلة أن يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز أن يكون لازما بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤها قبلها على انتفاء الحكم والجواب أنه لا قائل بالفرق فإذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره ايضا وأن المعتزلة زعموا أن ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الأئمة قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يائهم بتركه خلافا للمعتزلة وإذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه كادلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين الآية) قال الأصمغانى فى شرح المحصول واعلم أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن فى المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية اه وقد ضعف الامام الرازى الاستدلال بالآية بوجوه منها آية لم تثبت الوجوب العقلي لم تثبت الوجوب الشرعى البتة وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة أنه إذا جاء الشرع وادعى أنه نبي من عند الله وظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل فى معجزاته أولا يجب فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وإن وجب فاما أن يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وإن وجب بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشرع اما أن يكون هو ذلك المدعى أو غير الأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى ذلك الرجل يقول الدليل على أنه يجب قبول قولى أنى أقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشيء بنفسه وإن كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كفى الأول ولزم اما الدور والتسلسل وهما محالان قال سم ويمكن أن يجاب بأنه إذا أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه أو الدور والتسلسل وإن كان ثبوت ما أخبر به الشرع بمعنى أن

(١) قوله ثم إن هذا دليل أتى أى لانه علة لثبوت الحكم فى الذهن فقط نظير قولك زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فان الحى علة لثبوت تعفن الاخلاط لزيد فى الذهن لافى الخارج بل الامر فيه بالعكس وقوله وما سيجى أنه ينتفى بانتفاء العقيد دليل لمى أى لانه علة لثبوت الحكم فى الذهن والخارج معا كتعفن الاخلاط علة لثبوت الحى لزيد فهما فى نحو زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم اه كاتبه

الذى هو أظهر في تحقق معنى التكليف وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو
التعلق التنجيزى (بل الامر) أى الشأن في وجود الحكم (موقوف

(قوله والحكم على هذا
حادث) قد علمت ما فيه
وإن كان في كلام السعد
انه حادث باعتبار جزئه
(قوله المطابق لما في نفس
الامر) لعل المعنى أن
الخبر عنه مدع مطابقة
الخبر للواقع لاخباره عن
الحال والشأن الواقع وإلا
فالاخبار عنه يقع في كلام
الكاذب (قوله لا بجملة)
لان الشأن معناه القصة
وهي لا تكون إلا جملة
لأنها الكلام المقصود منه
الاخبار عن أمر فاندفع
ما في سم ويمكن أن يكون
معنى المتن شأن الناس
وحالهم من حيث ثبوت
الحكم في حقهم وبملاحظة
ذلك موقوف فهو نظير
قولهم الدار في نفسها قيمتها
كذا أى بملاحظة نفسها
قيمتها كذا وحينئذ لا
يحتاج إلى تقدير في صحة
الاخبار

ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله تعالى بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل
على انه يجب قبول قولى انى اقول يجب قبول قولى حتى يلزم إثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب
قبول قولى لانه ثبت أنى رسول الله فيجب صدق وتصديق في كل ما أدعيه وليس في هذا إثبات الشيء
بنفسه ولا دور ولا تسلسل وما يؤيد ذلك بل يقطع به ان الخصم موافق على ان الثبوت بالشرع فيما خفى
على العقل كما تقدم وقد صرح في شرح المواقف بأنه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع
اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وإن لم ينظر حيث قال انه إذا ادعى النبي الرسالة واقرن
بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت للشرع واستقر وجوب
المتابعة سواء نظر ام لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهال لم يجب الامهال لجريان العادة
باجداد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه (قوله الذى هو أظهر الخ) لأن دلالة العقاب على وجود معنى
لفظ التكليف إن لم تكن الاضافة بيانية او على وجود معنى هو التكليف إن كانت بيانية أظهر من دلالة
الثواب عليه لان العقاب لا يكون الا على ترك شيء ملزم به من فعل أو ترك والثواب يكون على فعل ذلك
تارة وعلى غيره التابع في الوجود للزم به اخرى بل على غير المكاتب به كصلاة الصبي وصومه وما يدل
على شيء بواسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها (قوله وانتفاء الحكم الخ) جواب عما يقال
كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع ان خطاب الله الذى فسرته الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فاذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزى جزء منه
وهو منتف قبل الشرع فينتفى الحكم قال الكمال ان قوله وانتفاء الحكم الخ لا يخلو اما ان يراد انتفاء حقيقة
الحكم الذى هو الخطاب النفسى القديم وذلك ظاهر البطلان واما ان يراد انتفاء وصفه بكونه حكماً أى
تسميته بمعنى انه لا يسمى حكماً قبل حصول التعلق التنجيزى بالفعل وذلك خلاف ما يدل عليه كلام
أئمة أهل السنة من أن الحكم قديم وأن الحادث التعلق التنجيزى عند وجود المكلف بصفة التكليف وهو
مخالف لما اقتضاه كلام الشارح من ان مسماه الخطاب المتعلق في الازل تعلقاً معنوياً وبالفعل تعلقاً تنجيزياً
وأن كلاماً من التعلقين قديم في مسماه ينتفى بانتفاءه وحينئذ يقول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع معناه
نتى حصول التعلق التنجيزى بالفعل قبل البعثة اه ورده سم بان قوله لا حكم الخ ظاهر ظهوراً تاماً في ان
المنفى قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره
او صريحه بالضرورة لان هذا امر اصطلاحى لا مشاحة فيه فلماذا درج الشارح على ظاهر المتن
وصرح بما يفيد كلامه هنا وفيما سبق والشارح ثبت ثقة فيكون تصريحه بذلك لثبوت التصريح به
ولو من البعض ولم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ويحتمل ان مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن
والاشارة الى أنه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحاً حاله صنف اه ولا يخفى ضعفه فتذكر ما ذكرناه
سابقاً عند قوله لا مشاحة في الاصطلاح (قوله وهو التعلق والتنجيزى) أى هنا ولا فقد ينتفى الحكم بانتفاء
قيد آخر (قوله أى الشأن في وجود الحكم) الشأن هو الحديث المطابق للواقع يعنى أن الامر الثابت في الواقع
لوجود الحكم كل وقت هو ان وجود الحكم موقوف فالشأن هو وقف وجود الحكم والموقوف هو
وجود الحكم فلا يصح الاخبار عن الامر بمعنى الشأن بقوله موقوف فتعين ان يكون قوله موقوف خبر هو
أو أنه محذوف والضمير على التقديرين عائد على وجود الحكم والتقدير بل الامر في وجود الحكم هو أو أنه
أى الوجود موقوف ولعل الشارح انما اغفل التصريح بهذا المقدور لوضوحه كذا قيل ويرد على تقدير لفظة
انه ان فيه حذف الموصول الحر في بعض صلته ويرد ايضا انه ان اراد بقوله الحديث المطابق لما في نفس

إلى وروده) أى الشرع أشار بهذا كما قال إلى أنه مراد من عبر منافي الأفعال قبل البعثة بالوقف
فليس مخالفا لمن نفي من الحكم فيها وبلى هنا للانتقال من غرض إلى آخر وإن اشتمل على الأول
إذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفاءه قبله ووجوده بعده

الأمر المطابقة للواقع فغير لازم لجواز أن يقول الكاذب هو زيد قائم مثلاً وإن أراد المطابقة بحسب الظاهر
فهي موجودة في كل خبر فإن المخبر مظهر لمطابقة خبره إذا كان بصدد الأخبار فلا يظهر كبير فائدة لقيد
المطابقة وكأنه فهم من صدق الجملة على الشأن المطابقة ولا يخفى أن صدق الجملة عليه هو اتحادها خارجاً
الذى يعبر عنه بهو هو ولا يلزم المطابقة لما في نفس الأمر هذا ويمكن تخرج عبارة الشارح على وجه لا
غبار عليه ولا يحتاج لتقدير أصلاً في صحة الأخبار بأن يكون المعنى شأن الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم
في حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فالظرفية فيه نظير الظرفية في قولهم الدار في نفسها قيمتها كذا أى
بملاحظة نفسها وقول سم في الاعتذار عن الشارح يمكن تفسير الأمر في كلام المصنف بالوجود أى بل
وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن في وجوده أى وهو تقرر وجوده أى
ثبوته وعليه فلا إشكال أنه لا يخفى ما يلزم عليه من ركافة التركيب على هذا التقدير فيصير مجموع كلام
الشارح والمصنف هكذا بل الأمر أى وجوده في وجوده ولما لم يمكن الحل على هذا المعنى تخلص عن
الركفة فعدل عن تقدير لفظ الوجود إلى لفظ التقرر وقول من قال في الحواشي أنه على هذا الوجه تجمل
في معنى من البيانية زيادة ركافة على ركافة وقول سم أيضاً أن ما ذكره المعترض من أنه لا بد في خبر
لفظ الأمر بمعنى الشأن أن يكون جملة قديتوقف فيه ويحتاج إلى نقل فأنهم إنما ذكروا ذلك في الضمير
بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك أه غير مسلم فإن النحاة إنما
أوجبوا كون خبر ضمير الشأن جملة لأن الشأن بمعنى القصة وهى لا تكون إلا جملة لأنه الكلام المقصود
منه الأخبار عن أمر من الأمور فلا يمكن لفظ الشأن أو بذلك ثم قال سم ولو سلم فلا يتعين ما ذكره في عبارة
المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فأنهم جرزوا الأخبار عن ضمير الشأن بمقدور خلافاً
للبريين كما أنهم جوزوا حذف أحد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافاً للبريين المانعين منه
فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف أحد جزأى الجملة على قولهم أيضاً (قوله إلى وروده) أى الشرع أن
أريد به البعثة كما فسره الشارح به الزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هى الإرسال ووصف
الإرسال بالورود ليس بظاهر وإن أريد به الأحكام لم يحسن الإضراب إذ التقدير لاحكم قبل ورود
الأحكام بل الأمر موقوف إلى ورود الأحكام وإن استلزم ورود الأحكام البعثة أهسم وقد يجاب باختیار
الشيء الآخر وأن المراد بالورود الوجود فالمعنى إلى وجود الإرسال كما سيصرح به في مقولة بعده هذه (قوله
أشار بهذا) أى بقوله بل الأمر موقوف وقصد الشارح بذلك دفع ما يقال لفائدة في هذا الإضراب لفهمه
من النفي قبله بل الاتيان به للإشارة إلى أن من قال بالوقف لم يرد معنى إلا أن ندري هل الحكم ثابت قبل البعثة
أو لا بل أراد أن وجوده متوقف على ورود الشرع (قوله في الأفعال) أى في شأن الأفعال والمراد بالأفعال
ما يشمل الأفعال والاعتقادات وإن كان تعلق الخطاب بالاعتقادات باعتبار أسبابها لا باعتبار نفسها لأنها
من الكيف لا الفعل حقيقة وإن عدت من الفعل على سبيل المسامحة (قوله فيها) أى الأفعال (قوله إذ توقف
الحكم على الشرع) فيه إشارة إلى أن إلى في عبارة المصنف بمعنى على وإن كان الإحسان التعبير على
واستشككت هذه العبارة بأنها تتضمن توقف الشيء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الأحكام
والأحكام هى الشرع لأنه ما شرعه الله من الأحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو
أن الأحكام موقوفة على الأحكام وهو فاسد ويحتاج بان المراد بالشرع هنا البعثة كما تقدم في كلام الشارح
فالمعنى أن الأحكام غير ثابتة قبل التبليغ (قوله مشتمل على انتفاءه قبله الخ) أى محتو عليه احتواء
الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما في ضمنه لأن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم

(قول المصنف إلى وروده)
أى وجود أى الشرع بمعنى
البعثة أى الإرسال (قول
الشارح أشار بهذا) أى
بالاتيان به مع علمه من النفي
قبله (قول الشارح في
الأفعال) المراد بها ما يشمل
الاعتقادات وإن كان تعلق
الخطاب بها باعتبار أسبابها
لأنها من الكيف لا الفعل
وإن عدت منه على سبيل
المسامحة

(وحكمت المعتزلة العقل) في الافعال قبل البعثة فما قضى به في شيء منها ضروري

توقف الحكم لازمان له كذا قرر الشهاب وجعل الملزوم محتويا على لازمه تسامحا اذا استلزام مغاير للاحتواء لكنه يندفع به اعتراض الناصر المبني على الاخذ بظاهر معنى الاشتمال ومدلوله الذي هو احتواء الشيء على الشيء حيث قال اي محتو مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له واما اعتراضه بان الوجود بعده لا يلزم مفهوم المتوقف لذاته الا ترى ان الشرط يتوقف عليه مشروطه الذي قد لا يوجد بعده اه فنندفع بان الشارح لم يدع ان المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير وبيان هذا اللزوم ان يقال ليس الكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التجيزي ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم اتفاؤه قبله ووجوده بعده هذا وقوله ووجوده بعده زيادة فائدة على المطلوب (قوله وحكمت المعتزلة العقل) صيغة فعل هنا ليست للتصيير لانهم لم يصيروا العقل وليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشيء للحكم اذ المنشيء له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله تعالى بل المراد انه مدرك للحكم الله تعالى فمقابله قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع باعتبار لازمه اذ يلزم من ادراك العقل الحكم بناء على ان الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لم يتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم او باعتبار لازم قوله ولا حكم قبل الشرع اذ يلزم من نفينا الحكم قبل الشرع عدم إدراك العقل له المبني على التبعية المذكورة ففيه قبل الشرع نفي لتلك التبعية فينتفي إدراك العقل له فاستقامت المقابلة واعتراض هذا بانه مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة فانه متضمن لحكم العقل عند المعتزلة وأجاب الناصر بان ما هنا اعم مما تقدم لشحوله جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه قال سم وايضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وايضا فيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقولهم فان لم يقض الخ (قوله في الافعال) يعني اعتقدت المعتزلة العقل حاكما في الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعله حاكما كما لا يخفى اه وكأنه في فرار عن جعل صيغه فعل بمعنى جعل لان الجعل بمعنى التصيير وقد علمت ان صيغة فعل للنسبة على انه لا مانع جعل جعل بمعنى اعتقد كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي اعتقدوه حاكما فالاحسن عدم التقدير وتعلق الجار بحكمت ثم ان المراد بالافعال ما يشمل الاقوال والاعتقادات على نحو ما سمعت مرارا (قوله فاقضى الخ) ما اماما وصولة اي فالحكم الذي قضى العقل به او شرطية فالتقدير فاي حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالوجوب لذلك الشيء والخبر قوله فيما بعد فامر قضائه فيه ظاهر على الموصولية وجواب الشرط على الشرطية وهي خبر ايضا عن اسم الشرط على قول من قول ان خبر اسم الشرط الواقع مبتداهو جوابه وقيل الخبر فعل الشرط وقيل بمجموعهما وقد اورد الناصر على تقدير الشرطية ان جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعي وان قدر بان قيل الاصل فامر قضائه فيه به اي بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان قوله امر مستدرك لفائدة له لان ما بعد قوله وهو غير قضاء العقل في الفعل الضروري مثلا بما قضى به فيه غاية انه تفصيل لما تقدم اه ويجاب بان الاضافة في امر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فالمراد بالامر التفصيل وهنا مضاف محذوف اي فتفاصيل مقضى قضائه به فيه (قوله في شيء منها) اي في فعل من تلك

(قوله لازمان له) ولزوم الوجود بعده لان الكلام في الحكم الذي لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التجيزي (قول المصنف وحكمت المعتزلة العقل) اي جعله حاكما في تفاصيل الاحكام بناء على ادراكه جهة الحسن والقبح فان جميع الاحكام مبني عليه كما عرفت مع امر عقلي آخر يحتاج اليه في التفصيل وهو انه ان وجد المدح والثواب والذم والعقاب في الفعل او الترك فالوجوب او الحرمة او الاول فقط في الفعل فالتدب والإفان لم يوجد شيء منهما فالاباحة ان لم يكن خلاف الاولى والا فالمكروه واعلم انه لا خلاف بين من عرف الحسن بما ترتب عليه المدح والثواب والقبح بما ترتب عليه الذم والعقاب وبين من عرفهما بما لا حرج فيه وما فيه حرج من جهة المعنى فان من جعل المباح والمكروه واسطة وهو الاول ينفي الحرب عنهما ومن ادخلهما في الحسن وهو الثاني لا يقول بوجود الحسن بالمعنى الاول فيهما انما الحسن عنده عدم الخرج وعلى كل قول هما من تفاربع الحسن والقبح بالمعنى الاول كما عرفت

(قول الشارح ضروري) فسروه بتفاسير كثيرة والمعتمد منها انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلية والطبيعة لان ما لا قدرة عليه او المسكره عليه او الملجأ اليه لا يصح نسبة الحكم اليه من اباحة او غير هافين ان يراد انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلية بحيث يكون له قدرة ليصح نسبة الحكم اليه وبحيث لا يحتاجه دائماً بل بقدر الحاجة فان ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلية للشخص عليه قدرة عندهم وهو من قبيل المباح عندهم ولم ينظر والى ترتب مصلحة او مفسدة عليه وان وجدت كذا ذكر بعض المحققين فهذا القسم لا نظر فيه لمصلحة ومفسدة ولا لعدم ما بل لذاته من حيث تدعو الحاجة اليه ولذا قال الشارح مقطوع باباحته وعلى هذا فالمباح عندهم قسيمان مالم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة وهو ماسياتي وما لا نظر فيه لهما وان اشتمل عليهما وهو هذا فاما لتعرف وجه مقابله بالاختيارى وعدم انقسامه إلى الاقسام الخمسة فان قلت كيف يدخل مالم يشتمل عليهما والموضوع ما يدرك جهة (٩٣) حسنه او قبحه كما في متن المواقف

قلت المراد ما لا يخفى حسنه أو قبحه عند ثبوتها فيه على ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن هذا التكلف وجعل الموضوع ما قضى فيه العقل ومالم يقض وتبعه الشارح فله درهما (قول الشارح لخصوصه) يعنى ان سبب قضاء العقل امر يخصه لا امر يعمه وغيره كما في قوله فان لم يقض العقل الخ وسياتي بيانه (قول الشارح بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلن بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختيارى المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة والمفسدة سبب للقضاء تدبر (قول الشارح مقطوع باباحته) قال الصفوى في شرح منهاج البياضى إلا عند من يجوز التكليف بالحال

كالتنفس في الهواء أو اختياري لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضاه فيه ظاهر وهو ان الضروري مقطوع باباحته والاختياري لخصوصه ينقسم إلى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعله

الافعال (قوله ضروري) يطلق الضروري على المسكره عليه وعلى ما لا قدرة على فعله وتركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاماً لا كل الميتة للضرورة وظاهر ان الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيبيح في قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ الخ والتنفس في الهواء اشبه بالثالث منه بغيره معلوم ان التنفس اختياري فلا ينافي جريان الاحكام فيه لانه قد يكون واجبا كما إذا ترتب على تركه نحو الهلاك ومندوبا كما إذا ترتب عليه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة وقد يكون مباحا كما إذا لم يترتب على فعله ولا على تركه مصلحة ولا مفسدة وقد يكون حراما كما إذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها كما إذا ترتب على تركه مصلحة ولم يترتب على فعله مفسدة فلا يستقيم قوله وهو ان الضروري مقطوع باباحته والجواب ان تخصيص الشارح وغيره الانقسام إلى الاقسام الخمسة بالاختيارى والاقصا في الضروري على الاباحة باعتبار الغالب وما اجاب به الناصر من ان المراد بالاباحة الاذن في شمول الوجوب والندب أيضا فلا يخلص بالكلية ويبقى ان مقابلة الضروري بهذا المعنى بالاختيارى غير ظاهرة لانه ايضا اختياري إلا ان يقال المراد اختياري غير ضروري فتأمل (قوله لخصوصه) أى لخصوص ذلك الامر الاختيارى أى لخصوصية اشتمل عليها من مصلحة أو مفسدة أو عدم اشتماله على شئ منهما لا بالنظر لذاته وانه فعل اختياري قال الكمال يصح تعلقه بقضى محذوف يدل عليه قضى المذكور او بقوله اختياري ويكون المعنى أو فعل يختار العاقل الاقدام عليه أو الكف عنه او يتخير بينهما لاجل خصوصية وجوز الاخير شيخ الاسلام ايضا مستدلاً بقول الشارح الاقوى والاختيارى لخصوصه الخ والوجه انه متعلق بقوله قضى المذكور كما يدل عليه قوله فيما بعد فان لم يقض العقل في بعض منها لخصوصه واما قوله والاختيارى لخصوصه فقد قال الشهاب ان لخصوصه متعلق بنقسم او بمقدر اى والاختيارى المقضى فيه لاجل خصوصية الخ (قوله بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلن بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختيارى المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة فيه فعلا وتركها سبب للقضاء بالندب والكراهة وادراك المفسدة فيه وتركها سبب للقضاء بالحرمة والوجوب وادراك انتفاءهما سبب للقضاء بالاباحة (قوله فامر قضائه فيه ظاهر) ضمير قضائه يعود إلى الفعل وضمير فيه يعود للشيء (قوله فعلة) فاعل اشتمل

وهذا يفيد ان المراد بالضروري ما لا يمكن الانفكاك عنه ويدل عليه زيادة الشارح على غيره قوله في الهواء المقيد ان المراد بالضروري وهو كون التنفس في الهواء وهذا مع كونه لا يمكن الانفكاك عنه واقع بالاختيار فهو من حيث لا يمكن الانفكاك عنه مقطوع باباحته مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة إذ لا ينظر اليها إلا بعد تحقق الامكان فليتأمل فلعل هذا أدق مما سبق (قوله لانه جعل المشتمل الخ) عبارة السعد بعد ان جعل المضاف المعنى المصدرى والمضاف اليه الحاصل بالمصدر كما هنا فان قيل فيجئذ لا يكون الحسن هو المأمور به في كلامهم إذ هو الحاصل بالمصدر قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنة حسن المأمور به اه وحاصله انهم أطلقوا المأمور به على الحاصل بالمصدر مسامحة واعتبروا الحسن والقبح فيه وفي التحقيق المأمور به المعنى المصدرى والحسن معتبر فيه بان يكون متعلقه حسنا فتدبر لتعرف ما قاله المحشى بعد (قوله لعدم كونه وجوديا) هذا لا يمنع من وصفه بالحسن

لأنه ليس اعتباراً بمحض كبحر من زئبق وجبل من ياقوت بل اعتباراً له منشأ ألا ترى إلى مقارنته بالاختيار تارة وعدمها أخرى فهو المكلف به على ما هو التحقيق إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري والآخر بعد تعليق القدرة حاصل اضطراب افتام (قوله بنو عنه مقام التعريف) لأنه لا بد فيه من التصريح بالقيود وفيه أن ذلك إن سلم أنه لا بد منه حتى مع القرينة الظاهرة كإهنا فأنما هو التعريف الحقيقي لا الماخوذ من التقسيم لأنه في الحقيقة بيان للاقسام لا تعريف فتدبر (قوله وقال العلامة الناصر الخ) عبارته هو سالبية جزئية لا كلية لأن ليس بعض سور للسالبية الجزئية عندهم فالظهور مع ما ذكر المحشى تبعاً لسم ولعل قوله لا ما يؤخذ الخ بيان من عنده لكلام الناصر لكن سم عزاه كله للناصر لقوله بعد ذلك اه ثم ان المراد من (٩٤) النكرة الواقعة في سياق النفي هو الفعل لأنه في قوته لا انطبع البعض إذ وقع في سياق

خبر كالمظلم أو تركه فإوجب كالعادل أو على مصلحة فعله فتدوب كالأحسان أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على مصلحة أو مفسدة فمباح (فإن لم يقض) العقل في بعض منها لخصوصه بأن لم يدرك فيه شيئاً مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلاف في قضائه فيه لعموم دأله

وقوله أو تركه معطوف عليه ولعل نكتة تقديم الجار والمجرور على الفاعل مراعاة قرب المعطوف على الفاعل منه التي هي أولى من مراعاة قرب المعطوف على الجار والمجرور منه لأنه عمدة بخلاف الجار والمجرور وبقي أن الضمير المضاف إليه في قوله فعله عائد للفعل فيلزم إضافة الشيء إلى نفسه وجوابه أن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف إليه بالمعنى الحاصل بالمصدر فتغاير أو لا يشكل عليه أنه نسب هنا المفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف مع أن متعلق الحكم الفعل الحاصل بالمصدر لأنه الموجود خارجاً لا اتحاداً خارجاً أو بجزء الفعل المضاف بالمعنى الحاصل بالمصدر والمضاف إليه المعنى المصدرى لأن الأول ناشئ عن الثاني فظهر النسبة وأورد أيضاً أن شرط صحة التقسيم أن تتقابل الأقسام فيه والقسم المسمى بالمندوب صادق بالمسمى بالواجب لا شتمال فعله أيضاً على مصلحة والمسمى بالمكروه صادق بالمسمى بالحرام لا شتمال تركه أيضاً على مصلحة فتدبر في هذا التقسيم جعل قسم الشيء وقسماله واجباً بأنه قد حذف من تعريف كل من المندوب والمكروه قيداً يستفاد من مقابله لأن وصف أحد المتقابلين بشيء في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الآخر والمحدوف لقرينة كالثابت فتقوله في تعريف المندوب أو على مصلحة فعله أي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابله لما قبله فخرج الواجب وقوله في تعريف المكروه أو تركه أي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة ما ذكر فخرج الحرام (قوله فإن لم يقض العقل الخ) هذا سلب جزئي لا كلي لأن ليس بعض سور السالبة الجزئية بالقضية سالبة جزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لأن الفعل نكرة وقع في سياق النفي إلا أنه لما ذكر لفظ البعض رجع للسلب الجزئي وقوله لخصوصه متعلق يقض أي فإذا انتفى قضاءه من جهة الخصوص لا ينتفى قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المشتمل على القول بالقضاء فتقوله لخصوصه دفع لما يتوهم من التناقض المذكور ولا تناقض أيضاً بين ما هنا وقوله سابقاً وحكمت المعتزلة العقل لأن هذه القضية مهمة بقرينة قوله أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل فإنه يستفاد منه أن العقل لا يحكم في بعض الأفعال استقلالاً والموجبة المهمة لا تناقض السالبة الجزئية وأما ما أجيب به من أن العقل قاض في الجميع إلا أنه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بأن أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءها وتارة لا يقضى لخصوصه بأن لم يدرك ما ذكر بل لعموم دليله فإنه يقتضى حمل قوله

النفي هو الذي أفاد السلب الجزئي فكيف يتوهم منه السلب الكلي فتدبر (قول الشارح لخصوصه) عبارة المواقف وشرحه وأما ما لا يدرك جهة بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه وأما على سبيل الإجمال في جميع تلك الأفعال فليل بالخطر والاباحة والتوقف اه قال الفري في حواشيه حاصل كلامه أنه إذا لوحظ خصوصيات تلك الأفعال لم يحكم فيها بحكم خاص وأما إذا لوحظ بهذا العنوان أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنه أو قبيحه فإنه يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الإجمال ولا شك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل وقبح آخر إذا لوحظ بخصوصه فيتوقف

في الحكم ويدرك جهة واحد منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا الحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في وحكمت المعين منهما وهذا يدفع ما قيل عدم إدراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالخطر أو الاباحة وهو يفيد إدراك العقل في ذلك جهة الحسن والقبح ولعله كذلك إلا أنها ليست لخصوصية الفعل بل لأجل الدليل وبدل على ذلك قول السعد في حاشية العنصر المراد بعدم حكم العقل أنه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح وهذا لا يناقض الحكم العام بالحرمة أو الاباحة بل الوجوب نظر الدليل اه يعني أن جهة الحسن والقبح أدركها العقل لكن من الدليل العام لا من ذات الفعل (قوله دفع ما يتوهم من التناقض الخ) ولا تناقض أيضاً بين ما هنا وقوله سابقاً وحكمت المعتزلة العقل لأن ما تقدم مهمة وهي لا تناقض السالبة الجزئية وقيل إن ما تقدم كلية لأنه قاض أماً للخصوص أو للعموم ولا تناقض أيضاً لأن المنفي هنا القضاء للخصوص فتدبر (قوله والأصل في تعيين مقضى قضائه) فالخلاف في التعيين أما القضاء

فقطوع به فاندفع للناصر إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين وهذا لا يخرج عن أنه تعيين للمقتضى به فالقضية به المعين هنا هو أحد الأمرين بلاتعيين (قوله المفهوم من كلامه الخ) قد يقال مقابلة الاباحة (٩٥) بالخطر تقتضى أن المراد بها المأذون فيه

مطلقاً ولكن المفهوم من كلام ابن الحاجب والعضد أن المراد بالاباحة التخيير في الفعل والترك وهو الظاهر كما يفيد دليل القائل بها المستدل بتعارضه مع دليل الخطر القائل بالوقف فالصواب أن المراد بها التخيير لأنه غاية ما يدل عليه تعارض الدليلين (قوله لجواز كونه واجباً الخ) إن أراد جواز ذلك في ذاته فسلم ولا يضر وإن أراد جوازه بالنظر للدليل وهو تعارض هذين الدليلين قمنوع والكلام إنما هو في ذلك وبالجملة فكلام سم هذا غفلة عن كون القضاء فيه للدليل لا ما فيه من مصلحة أو مفسدة ألا ترى إلى قول الشارح فاختلف في قضائه فيه لعموم دليله (قوله وكل تصرف في ملك الغير الخ) دليله القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع كذا في المواقف وفي العضد الجواب أن

على أقوال ذكرها بقوله (فثالثها لهم الوقف عن الخطر والاباحة) أى لا يدري أنه محذور أو مباح مع أنه لا يخلو عن واحد منهما لأنه إما ممنوع منه فمحذور أو لا فمباح وهما القولان المطويان دليل الخطر أن الفعل تصرف في ملك الله وحكمت المعتزلة العقل على الإيجاب الكلي إلا أنه لا تناقض أيضاً لاختلاف الموضوع تأمل (قوله بما تقدم) أى وهو المصلحة والمفسدة في الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قول في قضائه فيه) أى في ذلك البعض لعموم دليله أى دليل المقتضى به لأن الدليل في الحقيقة إنما هو للمقتضى به الذى هو مدرك العقل وقضاؤه إدراكه فالضمير في دليله للقضاء بمعنى المقضى به ففيه استخدام أو مقتضى قضائه على حذف المضاف (قوله على أقوال) فيه أن القضاء كما علمت بمعنى المقضى به وثالث الأقوال وهو الوقف لم يقتض فيه بشئ ويوجب بالتغليب أو المراد بالقضاء ما هو أعم من التفصيل كما في غير الثالث والاجمالي كما فيه إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أى الأقوال بمعنى المقولات أى المعتقدات فان ضمير ثالثها يعود للأقوال ففيه تصريح بأن المسئلة ذات أقوال ثلاثة وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف وأشار إلى تعيين الاثنين بقوله الخطر والاباحة (قوله لا يدري أنه محذور) فيه أن تفسير الوقف بذلك يقتضى أن اختلاف الأقوال في المقضى به لا في القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولاً فاختلف في قضائه واجيب بان القضاء قد حمل سابقاً على المقضى به فلا مخالفة (قوله مع أنه لا يخلو الخ) إشارة إلى أن القضية مانعة خلو كما أنها مانعة جمع فتكون منفصلة حقيقية وبحث فيه سم بأن مرادهم بالاباحة استواء الفعل والترك كما في شرح المنهاج للصنف وحينئذ فدعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجباً ومندوباً مثلاً لكن خفيت المصلحة أو المفسدة على العقل فلم يدرك فيه شيئاً وعلى هذا فقولهم أولاً فمباح ممنوع أيضاً الجواز أن يكون واجباً ومندوباً مثلاً (قوله أولاً) أى مع وجود الحكم لذلك الفعل في نفس الأمر فلا وإن لم يتعين عند صاحب هذا القول (قوله وهما القولان المطويان) الضمير للخطر والاباحة المفهومين من قوله فمحذور قوله فمباح كما يرشد إليه قوله دليل الخطر فهو نظير اعدلوه اقرب للفقوى قال في المنهاج وشرحه للبدخشي الأفعال الاختيارية للعباد قبل البعثة وورود الشرع مباحة عند معتزلة البصرة وبعض فقهاء الحنفية والشافعية محرمة عند معتزلة بغداد وبعض الإمامية من الشيعة وابن على بن أبى هريرة من الشافعية ووقف الشيخ الأشعري وأبو بكر الصيرفي وفسر الإمام توفقهما بعدم الحكم واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاة من السمع حيث لا شرع لاحكم وقال صاحب الحاصل هو الحق ونظر فيه الشارحون بأن ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وبأن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصاً على تقدير التنزل وتسامي قاعدة الحسن والقبح عقلاً والأولى أن يفسر التوقف بعدم العلم أى لا ندري أن هناك حكماً أو لا وإن كان فلا ندري أهو اباحة أو لا وذلك لأن الحكم قديم عند الشيخ الأشعري فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم حدوثه (قوله دليل الخطر) لم يتعرض لإبطال الأقوال المذكورة لظهور أخذها مما سبق له فانه ساق استدلال الأصحاب على انتفاء الحكم قبل البعثة بانتفاء لازمه قبلها بنص القرآن فاقتضى ذلك بطلان دليل الخطر والاباحة اللازم منه بطلان دليل الوقف وهو التعارض بينهما لا تنفائه حينئذ (قوله أن الفعل تصرف الخ) أى وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع دليل الكبرى القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بين تضرر الشاهد دون الغائب وإيضاح حرمة التصرف في ملك الشاهد

حرمة التصرف في ملك الغير عقلاً ممنوع فانها تنبئ على السمع ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستغلال بجداره والاصطلاء بناره

بغير اذنه إذ العالم اعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحة أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلم يبح له كان خلقهما عبثاً أي خاليا عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليلهما وأشار بقوله أي المدة منزلة إلى ما نقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني من أن قول بعض فقهاءنا أي كابن أبي هريرة بالخطر وبعضهم بالاباحة في الأفعال قبل الشرع إنما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم ابتغوا مقاصدهم وأن قول بعض أئمتنا أي كالاشعري فيها بالوقف مراده به نفى الحكم فيها أي كما تقدم (والصواب امتناع تكليف الغافل والمملأ)

مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلم يبح) نظم القياس هكذا لو لم يبح له الفعل كان خلقهما عبثاً والتالي باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو انه مباح والجواب بالمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف بالحل بانه بما خلقه ليشتميه فيصبر عنه فيثاب عليه او خلق لغرض آخر لا نعلمه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال في الاول إذ لا حكم فيه بخلاف الاولين فان فيهما حكماً ولا يكون إلا عن دليل (قوله في الأفعال قبل الشرع) تنازعه الخطر والاباحة وعموم الأفعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضاً لانهم انما قالوا ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة ويحجب بان أُل للجنس أو للعهد فلا مخالفة (قوله انما هو لغفلتهم) بحث فيه بانه لا يمنع أن يكون ذلك المقول قول ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقاً والقول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلظه فيه والجواب نه لم ير الدنقى حقيقة بل حكماً أي أنه في حكم المنقضي عن ذلك البعض لأن صدوره عنه في حكم غير الصادر لعدم جريانه على قواعده (قوله عن تشعب) أي تفرع ذلك على أصول المعتزلة وبحث فيه سم بان الكلام فيما لم يقص فيه العقل لخصه بان لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه دليل عام فكيف يتفرع ذلك على أصول المعتزلة أي الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعا للمصلحة والمفسدة والفرع انتفاؤهما إلا أن يقال المراد باصولهم ههنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع (وها هنا فائدة جليلة) وهو أن المصنف ذكر في طبقات الشافعية الكبرى عند ترجمة القفال الكبير أحد أئمة الشافعية الكبار فقال ان مذاهب تحكى عن هذا الامام في الاصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة حتى ان أبا سهل الصعلوكي سئل عن تفسيره فقال قدسه من وجه ودنسه من وجه أي دنسه من جهة نصره مذهب الاعتزال قال المصنف وكنت أغتبط بكلام رأيته للقاضي أبي بكر في التريب والارشاد وللأستاذ أبي اسحق الإسفرايني في تعليقه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم وهو انهما لما حكيا القول بالجواب عقلاً عن بعض فقهاء الشافعية من الاشعية قال اعلم أن هذه الطائفة من أصحابنا بن سريج وغيره كانوا قد برعوا في الفقه ولم يكن لهم قدم راسخ في الكلام وطالعوا على الكبير كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم وقولهم يجب شكر المنعم عقلاً فذهبوا إلى ذلك غير عالين بما تؤدي اليه هذه المقالة من قبيح المذهب قال المصنف وأما القفال فقد قال في حقه الحافظ ابن عساكر انه كان مائلاً عن الاعتدال قائلاً بالاعتزال في أول أمره ثم رجع إلى مذهب الاشعري اه وذكر الشيخ أبو محمد الجويني ان القفال أخذ علم الكلام عن الاشعري وان الاشعري كان يقرأ عليه الفقه (قوله للعلم به) علة لكون قولهم المذكور لغفلتهم عن التشعب وقوله مقاصدهم أي أصولهم (قوله أي كما تقدم) أي في قوله بل الامر موقوف الخ (قوله والصواب امتناع) أي استحالة عقلاً في الثلاثة وقد فرقنا بين التكليف بالمحال والتكليف المحال بان الحل في الاول راجع إلى المأمور به وفي الثاني راجع إلى المأمور كتكليف الغافل

اذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قول الشارح فلم يبح الخ) في العضد الجواب للمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقه ليشتميه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث (قول الشارح عن تشعب ذلك الخ) ووجه ما مر من ثبوت الحسن والقبح في ذلك أيضاً لانداته بل للدليل العام (قول الشارح مراده به نفى الحكم الخ) فان قيل الحكم بعدم الحكم حكم ولا شرع فيكون عقلياً قلنا المراد بالاحكام المنفية قبل الشرع الاحكام الخمسة وهذا ليس منها وقول السعد اراد بنفى الحكم عدم العلم فليس حكماً لا يوافق تفسير التوقف بالقطع بعدم الحكم كما هو كلام الشارح (قول المصنف امتناع تكليف الغافل) أي امتناعه عقلاً وعبر كغيره بالتكليف مع قصره على الواجب والحرام لانه الاصل وإلا فالمراد نفى تعلق خطاب غير وضعي به (قول المصنف أيضاً امتناع تكليف الغافل الخ)

أما الأول وهو من لا يدري كالنائم والساهى فلا ن مقتضى التكليف

وبهذا الفرق يندفع ما أورد على المصنف من أنه منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال ووجه الاندفاع أن تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل هو من قبيل التكليف المحال وقد منع هذا بعض من جوز ذلك فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من من قبيل والتكليف المحال على أن في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمثل بالاخذ في الاسباب أولا ولكنه يبقى الاشكال بالملجأ فان تكليفه من قبيل التكليف بالمحال أيضا فانه لا فرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي سيأتي عدة من قبيل التكليف بالمحال الذي جوزه المصنف قال سم إلا أن يفرق بمجرد أن الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل * وأورد على امتناع تكليف الغافل تكليف العبد بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف * وأجيب بأن المعرفة الاجمالية حاصلة بالفطرة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو والمعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف تكليفه بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا أن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وإن يصدق به وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكن لم يقل له أنه مكلف كالذي لم تصل اليه دعوة نبي فظهر أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا العاقل عن التصديق وأما الجواب بأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل فقد ضعف بامتناع الاستثناء في العقليات (قوله أما الأول) أى أما امتناع تكليف الأول ويمكن التقدير في جانب الخبر أى أما الأول فامتناع تكليفه أو فامتناع تكليفه لان الخ وهو أوجه لثلا يازم نزع الخف قبل الوصول إلى الماء ولموافقة كلامه في الثاني (قوله وهو من لا يدري) قال الناصر يصدق بالجنون ونفى تكليفه اتفاقا ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أى البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه قال سم وقول الاسنوى تكليف الغافل كالساهى والنائم والجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال انتهى يقتضى ثبوت الخلاف في الجنون أيضا ثم ان اطلاق السكران يشمل المتعدى بسكره فيقتضى أنه غير مكلف قال شيخ الاسلام وهو كذلك كما جزم به النووي كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل عن نص الشافعى من أنه مكلف من تصرف الناقل له بحسب ما فهمه أو مؤول بانه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا عليه لتسبيه في ازالة عقله بمحرم قصدا وعبر كغيره بالتكليف مع قصوره على الواجب والحرام لانه الاصل كما مرت الإشارة اليه في تعريف الحكم ولو عبر وابدله بتعلق خطاب غير وضعى لم يحتاجوا الى اعتذار (قوله فلا ن مقتضى التكليف) أى المطلوب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم إذ التكليف لا يستلزم الاتيان بالمكلف به

الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل أصلا أى لأن الاجاء يسقط الرضا والاختيار معا ويتلوها تكليف المكره فانه يدري وله مندوحة بالصبر على ما أكره به أى لان الاكراه يسقط الرضا فقط دون الاختيار فكل مرتبة أبعد عما تليها انتهى بزيادة من عبد الحكيم على البيضاوى (قوله المراد بالمقتضى ما يطلب الخ) هكذا فسر العبد

(قول الشارح امثالا) اي مطاوعة الامر والنهي كذا في شرح المنهاج الصفوى واحترز به عن الاتيان به اتفاقا التكليف الزام مافيه كلفة فالماضى به ملزم به والمفعول اتفاقا اي لانظرا للامر وفاعله من حيث فعله اتفاقا غير ملزم اذا الاتفاق لاحاجة فيه إلى الزام وقد يقال لما كان ثمره التكليف اختيارا المكلف كان المطلوب الفعل مطاوعة وقد يقال ان لازم التكليف من حيث انه للاختيار ان يكون الاتيان للامتنال فالمتنضى بمعنى المطلوب او اللازم وعبرة العضد لوصح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتنال وانه محال لا يتصور من لا شعوره بالامر قصد الفعل امثالا للامراى واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم وإنما قال اي ابن الحاجب امثالا للامر لان الغافل عن الاهتداف الفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فبعبه على ان ذلك غير كاف سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتنال لملا يتوهم ان ذلك إذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به لا يكون تكليف محال له وقوله إنما قال الخ يفيد ان المراد بقصد الامتنال ان يفعل لانه مطلوب منه لا اتفاقا وهذا يكفي فيه انه لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر او النهى فهذا القدر لا بد منه في كل فعل سواء كالى كفا ولا حتى تمتنعى الغفلة امام لحظة الامتنال بالفعل فلا تلزم في الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا او تركا واما الثواب فان كان الفعل غير كاف فيكفى (٩٨) فيه الامتنال المنافى للغفلة وهو الامتنال بالقوة بان يكون بحيث لو توجه الى موجب

بالشيء الاتيان به امثالا

(قوله امثالا) افتعالا من مثل بوزن ضرب أى قام وانتصب أو امثال أمره أى احتذاه أى اقدى به هذا معناه بحسب اللغة وقد استشكل الناصر زيادة لفظ الامتنال بأمر ثلاثة الأول أنهم فسروا الامتنال بالاتيان المأمور به على وجهه أى كما أمر به ففهموه وهو مفهوم ما قبله أى الاتيان بالشيء المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا له فالصواب ان يقول مع قصد الامتنال * الثانى أن يكون الامتنال أى قصده من مقتضى التكليف مخالف لما امر في تعريف الحكم وما سياتى في تقسيمه وتعريف الامر والنهى من ان المقتضى هو الفعل من غير تقييده بقصد الامتنال * الثالث ان المصنف والشارح صححوا عدم اعتبار قصد الامتنال في الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر في حصول الثواب على ما يأتى في مسألة لا تكليف إلا بفعل وهنا اعتبراه في الاتيان بالشيء المكلف به كما كان الشيء أو غيره فلم يفرق هنا بين الامر والنهى فبين كلاميه تناقض واجاب سم عن الاول ان التفسير الذى ذكره لا امثال فسر به بعضهم في مقام يناسبه لاجمعهم وقد فسر بغير ذلك مع انه في تقرير الاشكال الثانى حل الامتنال في عبارة الشارح على قصده فوافق ماصو به وبانه اذا عرّب امثالا لا مفعولا لاجله افاد معنى القصد قطعاً إذ لا معنى للاتيان بالشيء لاجل الامتنال إلا الاتيان به بقصد الامتنال فيكون بمعنى ماصو به فلا يصح تقيده بالفائدة على جعله مفعولا له ولا تصويبه بالنسبة اليه وبانا لانسلم ان الامتنال بالتفدير الذى ذكره مفهومه هو مفهوم ما قبله حتى تنتفى الفائدة لانه قيد فيه الاتيان بالشيء بكونه على وجهه أى كما أمر به واطلق فيما قبله عن هذا القيد فتغاير المطلق والمقيد وذكر المقيد بعد المطلق تقييد المطلق فتفى

الفعل لعرف انه الخطاب وان كان كافلا بدفيه ان يأتى به قاصدا انه الانتهاء فان اتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا اثم والفرق بين الفعل غير السكف وبين المقصود التكليف به من حيث نفسه لأن عيبه هي المقصودة فتى اتى به مع علمه بالخطاب فقد اتى بالواجب بخلاف السكف فان المقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه عدمه ثابت قبل لا دخل له فيه وإنما كلف بالسكف وهو الترك بقصد بقاء العدم لانه هو المقدور بالمكلف فهو

الذى يمكن طلبه لانه هو الاختيارى بخلاف العدم فان كف قاصدا الامتنال بالفعل أثيب وإلا فلا إذا السكف إنما هو واسطة الفائدة لا مقصود لذاته والحاصل ان عدم الشيء هو المقصود ولا دخل للمكلف فيه بوجهه لكنه ان قصد بالترك بقاء ذلك العدم امكن ان ينسب اليه بخلاف المكلف به في الفعل فانه فعله فقصد الامتنال بالترك قائم مقام كونه فعله إذا عرفت هذا عرفت ان في التكليف بالنهى ثلاثة أمور الاول المكلف به وهو مترك الترك ولا يتوقف على قصد الامتنال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه والثانى المكلف به المثاب عليه وهو الترك للامتنال وثالث عدم المنهى عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه هذا هو التحقيق الذى يدلتم كلام المصنف والشارح هنا وفي مسألة لا تكليف إلا بفعل إلا انه مخالف لقول المصنف في شرح المنهاج المطلوب بالنهى الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا بقصد غيره وإلا لكان النهى طلبا بل بنصد عدم الاول فان فعل غير قاصدا به الانتهاء كان ممثالا وان فعل غير غير قاصدا الانتهاء لم يكن ممثالا لكنه لا يائىم لانه لم يرتكب المنهى عنه والمقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه إلى ان قال وهذا ليعين لنا الفرق بين تحريم الشيء واجباب السكف عنه فان اجباب السكف عنه يقتضى انه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل السكف الذى ان شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشيء وإنما الفعل هو المحرم فلا يائىم إلا به انتهى فانه يفيد ان المكلف به في السكف هو الانصراف بقصد عدم الاول الذى جعله بعد محصلا للامتنال إلا ان ما تقدم ادق وأوجه وهو ما عليه المصنف في هذا الكتاب

وقد يكون ما في شرح المنهاج بناء على رأى غيره أو يكون المراد بيان المكاف به (٩٩) المثاب عليه إذا تأملت هذا التحقيق ظهر

وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وإن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاتته من الصلاة في زمان غفلته لوجود سببهما

الفائدة ممنوع وعن الثاني يمنع ما ذكره من المخالفة المذكورة لأن ما دل عليه ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريف الأمر والنهي من أن مقتضى هو الفعل لا ينافي أن الفعل على وجه مخصوص وإنما أطلقوه لأن إطلاقه كاف في المقصود الذي هو تمييز الحكم وأقسامه والأمر والنهي لحصول ذلك التمييز مع إطلاقه وعن الثالث بان المصنف والشارح لم يصرحا بأنه لا فرق بين الأمر والنهي غاية الأمر أنهما أطلقا ولا تناقض بين المطلق والمقيد بل يحمل المطلق على المقيد فيقيد ما هنا بالأمر لكنه يشكل على هذا الجواب قول الشارح وإن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لدلالته على التعميم وعدم إثبات الدليل للمدعى بتمامه فلا يتم التقريب فالأحسن أن يقال إن المراد بقصد الامتثال المذكور هنا أعم بما بالفعل والقوة والمراد به فيما يأتي ما هو بالفعل فلا تخالف أو إن ما هنا مبنى على اختيار غيرهما وما ذكرناه فيما يأتي مبنى على اختيارهما ما ملخصا ولا يخفك التكليف في بعض هذه الوجوه (لا يقال) المتبادر من كلام فقهاءنا أن من أتى بالواجب مثلاً غافلاً عن ملاحظة الامتثال غير متصور له يخرج عن العمدية وهو ينافي اعتبار الامتثال في مقتضى التكليف (وأجيب) باحتمال مخالفة طريقي الأصوليين والفقهاء في ذلك وباحتمال التوفيق بان المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ علة أتياه بالفعل لاحظنا قصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار أيضاً (قوله) وذلك أى الاتيان به امتثالاً أو الامتثال (قوله) لا يعلم ذلك أى التكليف (قوله) فيمتنع تكليفه) أتى به مع تقديمه توطئة لما بعده اعنى قوله وإن وجب وببحث قيمة الناصر بان توقف مقتضى التكليف بالشئ وهو الاتيان به امتثالاً على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لأن ما هو شرط في مقتضى التكليف لا يجب أن يكون شرطاً في التكليف اهـ وقوله لا يستلزم الخ أى لجواز أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالاً قال سم ويمكن أن يجاب بان معنى أن يقتضى التكليف الاتيان بالشئ امتثالاً أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم والاتيان بالشئ امتثالاً غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة أو لكون تكليفه من قبيل التكليف بالحال لا التكليف بالمحال وأما الاتيان به امتثالاً بعد الاعلام به فأنما يترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف إذ ذاك لم يخرج عن أنه تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة إنما يتحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لأن ما هو شرط الخ لا نالمناخذ اشتراط ذلك في التكليف من مجرد كونه شرطاً في مقتضاه بل من اعتبار القدرة على المكلف به والفائدة في التكليف به أهـ ملخصاً وحاصل الجواب منع قول المعترض لا يستلزم توقف نفس التكليف الخ باننا لا نسلم عدم الاستلزام لأنه لو وجد التكليف بدون العلم كان تكليفاً بغير مقدور وتكليفاً لا فائدة فيه وأجاب النجاشي بجواب آخر وهو أن الكلام مفرع على أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة كما اختاره المصنف وهذا الجواب أقعد فان أفعال الله لا تعلل بالثمرات وإن اجيب بان الثمرة تابعة لأفعال الله بالنظر إلى المكلفين لا إلى الحق تعالى لتعالیه عن ذلك وعن أن يبعثه شئ على شئ (قوله) بعد يقظته أى زوال غفلته (قوله) من المال) أخرج غير المال كالخبرة المحترمة وجلد الميتة فإنه لا ضمان فيه وإن امتنع أتلفه (قوله) من الصلاة أى مثلاً (قوله) لوجود سببهما) قد

لك انتاج دليل الشارح
للمدعى سواء الأمر والنهي
و اندفاع ما قاله الناصر هنا
وتحير الناظرين في هذا
المقام هذا قال السعدى في
حاشية العضد المراد بقوله
الفهم شرط التكليف أن
يفهم الخطاب قدر ما يتوقف
عليه الامتثال لا بان يصدق
بأنه مكلف والالزام الدور
وعدم تكليف الكفار
فعلى هذا الحاجة إلى استثناء
التكليف بالمعرفة أو النظر
أو قصد النظر وامثال ذلك
اهـ (قوله) فلا بد من حذف
المطلوب) هو الفعل امتثالاً
للامر أو النهى أى مطاوعته
ولها لا اتفاقاً قوله الاتيان
به يحتمل اتفاقاً فإد امتثالاً
لدفع أن المراد ذلك فلا
يكون تكليف محال كما
تقدم عن العضد وبه تعلم
فساد قوله وأما أن لم يراع
مع تعاليله بقوله فان
الامتثال الخ فان ذلك ليس
مراداً منا (قوله) يرد الخ
هو رد فساد فان كونه على
الوجه المذكور مأخوذ
من امتثالاً وإن كان ذلك
هو المقتضى تدبر (قول
الشارح وذلك يتوقف
الخ) أى الاتيان امتثالاً
للامر يتوقف على العلم
بالامر فالتكليف به قبل
العلم بالامر تكليف محال

فان قيل يكلف قبل العلم ثم يعلم فيأتى به قلنا ان كلف ان يأتى به قبل العلم فالامر ظاهر أو بعده فلا فائدة للتكليف قبله بل لا يمكن لأن الكلام في كونه الآن مكلفاً وقد عرفت استحالة على أن الصواب عند المصنف أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة

(قوله اشتغال به مثله الخ) خطاب الوحي هو المتعلق بجعل فعله للوجوب بعد أو الآن على الولي في اتلاف الصبي ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب الوضع تأمل (قوله الحاصلة مع الغفلة) أي دخل وقتها (قوله محل اتفاق) في كلام الاسنوي ما يفيد وقوع الخلاف فيه أيضا (قوله ولو كان متعديا) لانه لا ينظر للسبب وإنما ينظر لحالة الشخص وهي لا يمكن معها الامتثال (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهي فيتصادقان (١٠٠) فيمن لا مندوحة له وهو غافل لكن كلام المصنف في منع الموانع يفيد التبيان فانه قال

فاذن المراتب ثلاثة بعدها تكليف الغافل فانه لا يدرى ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدرى ولا مندوحة له ويتلوها المكروه فانه يدرى وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وإنما نعتقد انه كلف أن لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما في نظر الشارع اه (قوله أي لاسعة) يقال ندحت الشيء وسعته (قول الشارح القاتل له) افاد بهذا ان الملجأ لا يدخل له في القتل أصلا فهو آلة محضة لا يدخل له في دفع القاتل ولا منعه بوجه من الوجوه أصلا (قول الشارح بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) عبارة العوض منه كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وبعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اه فافاد ان

وأما الثاني وهو من يدرى ولا مندوحة له عما ألجى اليه كالملقى من شاقق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بتقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع وتقيضه امتنع الوقوع ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان الفائدة في التكليف بما لا يطاق

يتروهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين احدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل من الغفلة وهذا من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثاني وجوب الفعل للصلاة قضاء وهو حاصل بعد زوال الغفلة وهذا من خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد بقطعة وكذا يقال في الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل ثبت حال الغفلة وهو من قبيل خطاب الوضع وجوب اداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة وهو من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني الخ) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يعلم من الاخبار عنه بقوله فامتناع تكليفه بخلاف قوله ما السابق الاول لانه لا بد ان يكون تقديره أي امتناع تكليف الاول مثلا كما بيناه (قوله وهو من يدرى) انما قيده بمن يدرى لتمي المقابلة وبين الغافل وإلا فلا حاجة في تفسير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملجأ من لا مندوحة وإن كان لا يدرى فينبه وبين الغافل بحسب المفهوم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل (قوله ولا مندوحة له) أي لاسعة من ندحت الشيء إذا وسعته (قوله عما ألجى اليه) اعترضه الشهاب عميرة بان ذكر قوله ألجى اليه في تعريف الملجأ فيه دور ودفعه سم باوجه منها ان المجبا بالمعنى الاصطلاحي أي الشخص المعروف بهذا الاسم والجيء اليه بالمعنى اللغوي (قوله يقتله) صفة لشخص جرب على غير من هي له إذ فاعل يقتله هو الملقى ولم يبرز جريا على مذهب الكوفيين لان اللبس هنا بظهور أن القاتل هو الملقى أو حال منتظرة من الضمير في الملقى (قوله القاتل له) صفة للوقوع وضمير له للشخص الملقى عليه (قوله واجب الوقوع) أي عادة وكذا قوله تمتع الوقوع (قوله ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع) أي لا تنفاه لازمهما من التمكن من الفعل والترك لانها صفة بهما يمكن منهما والتمكن منهما منتف في واجب الوقوع وممتنع (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) واعترضه الناصر بان مقتضى كلامه ان تكليف الغافل والملجأ ليس منه نظر لان الطاقة هي القدرة فلا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لذاته كالجمع بين الضدين أو امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لغيره كخلق الاجسام وبان الفائدة المذكورة لجواز التكليف بالمحال وهي الاختيار هل ياخذ في الاسباب جارية في تكليف الملجأ اذ ذكره الشارح من رد تكليف الملجأ لا تنفاه فيه مردود بان ما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجأ مناف لما يأتي من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمل ما قال سم ما دعه أو لامن أن مقتضى كلامه ما ذكر ممنوع إذ لا يلزم من بناء شيء على شيء ان لا يكون منه لجواز ان ينبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أي الذي هذا من افراده أي لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذي

القاتل به هو البعض الآخر من جوز تكليف المحال فقول الشارح بناء الخ معناه ان هذا القول مبني على القول بجواز تكليف المحال هذا إلا انه عبر عنه بما لا يطاق لان حاله لعدم الطاقة أي لعدم صلاحية القدرة للتعليق به فالقاتل بجواز تكليف الغافل والملجأ فهم ان المانع منه عدم الطاقة وليس ذلك بمانع عنده في القول بجوازه على قوله بجواز ما لا يطاق فالمبني ملاحظ بعنوان الغافل والملجأ والمبني عليه ملاحظ بعنوان ما لا يطاق واعلم أن هنا مقدمة لا بد لك منها وهي ان المتقدمين رحمهم الله تعالى اختلفوا في التفرقة بين الاسائل المتشابهة

بعنواناتها المسئلة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غلظته لا من حيث عدم صلاحية قدرته للتكليف به وهو الامتثال إذ قدرته صالحة له إنما المانع غلظته عن الطلب حتى يمثل ومسئلة تكليف ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للتكليف به مع علمه بالتكليف وعدم إكراهه وإلجائه ومسئلة المسكرة الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه بالا كراه وبقي اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلاً بالاجاء فكل مسئلة من هذه المسائل لا بد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود الماخوذة من عنوانها وإلا لم تكن هي محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الأمر واشكل عليهم الفرق حتى أنهم قاموا وقعدوا إلا بما لا يجدي والشارح العلامة رحمه الله يشير إلى أن هذه الدقائق إشارة خفية جداً لا يتفطن إليها إلا الواحد بعد واحد والجم الغفير يجعلون إشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه مواضع الاشكال ويشغلون بعد ذلك بالقييل والقال وهل بعد ذلك يمكن أن تفهم هذه المراضع على وجهها كلا والله حتى تقوم الساعة أو يهدي الله من عباده من يشاء ولقد أشار الشارح العلامة إلى محل الاستحالة في المسئلة الأولى بقوله الاتيان به امتثالا فالحال هناك هو الاتيان امتثالا للأمر والنهي إذ كيف يمثل الأمر أو النهي من لا يعلم أمراً ولا نهياً فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف ما لا يطاق وليس هو مكرها (١٠١) ولا ملجأ وإلى محل الاستحالة في

من الاختيار هل يأخذ

هذا من افراده وأشار بهذا إلى أن القول الأول استثنائه عن جواز التكليف بما لا يطاق لا تنفاه المعنى المجوز له عنه ومن هنا يؤخذ من المناقاة التي ادعاها آخرأ وحاصله أن هذا مستثنى من جواز التكليف بما لا يطاق كما ذكره العضد وغيره لكن يحتاج لتحريه بفرق واضح بينه وبين غيره من افراد التكليف بالحال كالتكليف بالجمع بين الصدين وهو صعب جداً وفي عبارة الزركشي في بيان الملجأ أخذاً من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال وذلك كما للملقى من شاق جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن الثاني لانه لا معنى لاختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتامل اه ولا يخفى أن فرد الشيء يسرى اليه الحكم مما اندرج هو فيه إذا الحكم على السكلى أو العام بحكم حكم على سائر أفراداه إلا أن يدخل الثاني تخصيص فامعنى افراد فرد منه باثبات الحكم له مرة ثانية بناء على أن ذلك السكلى أو العام فان ذكر لفظ البناء يشعر بالمقايسة المقتضية للغايرة فقله لجواز أن ينبنى الخ كلام غير مقبول عند أرباب المعقول واعتراض الناصر ايضا قول الشارح بناء على جواز الخ بان البناء بمعنى القياس فكان الظاهر إسقاط لفظ جواز لأن الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كافي قياس التمييز على الخراء وأجاب سم بانه لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بأن هذا فرد ذلك فيثبت له حكمه كإمراه وفيه ما مر قال الناصر فان قيل يلزم من إدراج تكليف الملجأ في التكليف بالحال كون الملجأ إليه محالاً وقد يكون واجبا قلت الممكن

الثانية مع تقييده بمن يدري لما عرفت بقوله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالحال فيها هو ما لا يتعلق به اختياره أصلاً ولا ينسب اليه فعله بوجه وهو الوقوع القاتل الذي لا يتمكن من دفعه أبداً ولا تحصيله وإلى محل الجواز في المسئلة الثالثة وهى تكليف ما لا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيد بقاء القدرة والاختيار والرضا إلا أن القدرة لا تصلح للمكلف به وإن عبر عن

ذلك العضد بتكليف المحال كما تقدم وإلى محل المنع في مسئلة المسكرة بقوله فإن الفعل لا كراه لا يحصل الامتثال به فالمانع فيها هو الإكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد أخذ هذا من العنوة عنه بالمسكرة (قوله الأولى أن يقول الخ) قد عرفت أن معنى العبارة أن ذلك القول مبنى على القول بجواز تكليف ما لا يطاق لفهم أن هذين من افراده فقول الشارح بناء الخ بيان محل الغلط فتأمل (قوله والمقيس عليه محل الحكم) كيف هذا والمقيس على كلامه هو الحكم المذكور بقول الشارح ومنهم من قال بجوازه (فما لا يطاق لا تتعلق الخ) أى ما لا يطاق هو ما لا تتعلق الخ كافي الناصر يعنى وما هنا لا تتعلق به القدرة فهو بما لا يطاق وفيه أن ما لا يطاق اعتبر فيه بقاء القدرة والاختيار والرضا وحينئذ فيمكن الأخذ في المقدمات بخلاف ما هنا فانه مع عدم تعلق القدرة لاختيار ولا رضا ولذا قال في منع الموانع في بيان الملجأ وذلك كما للملقى من شاق جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش (قوله وأن الفائدة في جواز التكليف الخ) فيه أنه لا معنى من اختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة (قوله فأرد به الشارح الخ) قد عرفت حقيقة الحال ولا يرى مثل هذه السكليات في جانب المصنف والشارح إلا كصير بربذباب أو طنين ذباب (قوله وان هنا شيئين الخ) هذا كلام ظاهر لأن تكليف الغافل كتكليف المعدم بلافق وقد قالوا أنه تكليف محال لأن التعلق بلا متعلق محال وهما كذلك إذ الغافل لغفلته لا يكون مطلوباً

(قول المصنف وكذا المسكره) قد عرفت ان الكلام في الجواز والامتناع العقلي وان كل من الغافل والملجأ والمسكره الثباني لان الكلام في كل من حيث خصوصه لا من حيث عموم غيره له او عمومه لغيره إذ خصوصه هو محل الخلاف فيه ولذا جعل المصنف المراتب ثلاثة كما سرفا ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح في ان الملجأ قسم من المسكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه كلام لا منشأ له إلا عدم الاعتناء بتحرير المطالب كيف وقد عرفت ان الالزام يزيل الرضا والاختيار معا بخلاف الاكراه فانه إنما يزيل الرضا فقط (قوله أيضا وكذا المسكره) قد عرفت انهما كنفوا في بيان قيود المسائل بالعنوان فلم اذانه يمتنع تكليفه بان يأتى بالمسكره عليه امثالا اي يفعل الفعل الذي يفعله للاكراه امثالا والامثال يستلزم الفعل مطاوعة اه والفعل للاكراه ينافيه (قول الشارح وهو من لا مندوحة له الخ) اي لا يخلص له عن الفعل له بان لا يمكن ان يفعل لغير الاكراه فلا يأتى ان يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير جهة الاكراه كما إذا اكرهه على القتل وعظم خوفه حتى لا يمكنه ان يريد بالقتل التشفي مثلافان هذا لا يمكنه ان يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير الاكراه لان الغرض انه عظم خوفه بسبب الاكراه حتى لم يمكنه ان يستحضر ان القتل لغير الاكراه وكما إذا اكرهه على اداء الزكاة وعظم حتى لم يمكنه نية الدفع عنها إذ لو امكنه ان يفعل لغير الاكراه لكان له مندوحة والغرض خلافه لان المندوحة غير مكروه إذ هو راض بالايقاع على الوجه الذي اراده وقد (١٠٣) عرفت ان المسكره غير راض لان الاكراه يزيل الرضا على ان صاحب القول الاول فارضا

في المقدمات متفية في تكليف الغافل والملجأ وإلى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المسكره) وهو من لا مندوحة له عما اكرهه عليه إلا بالصبر على ما اكره به يمتنع تكليفه

بالذات قد يجب لشيء كتعلق العلة بالموجبة به كالاتقاء من شأق ويستحيل لاخر كان تتعلق به العلة الفاعلية بالاختيار فيكون محالا بالنظر اليها ولا مانع من تعدد العبارات باختلاف الاعتبارات تأمل (قوله في المقدمات) يعني ما يتوقف عليه المأمور به (قوله وكذا المشار اليه) الغافل والملجأ باعتبار تأويله بما ذكر (قوله وهو من لا مندوحة له) لاختفاء في ان كلام الشارح في تعريف الملجأ وتعريف المسكره صريح في تعاريفهما وهو ايضا صريح كلام المصنف في منع الموانع فانه جعل المراتب ثلاثا كل منها ابعدا تليها على ترتيبها في المتن قال فابعدا تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة عن الفعل ويتلوها المسكره فانه يدري وله مندوحة بالصبر عما اكرهه عليه إذا علمت ذلك علمت ان ما قاله المصنف والشارح لا يلائمه ما ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح في ان الملجأ قسم من المسكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لئسكتة وهي هنا مخالفة الملجأ كغيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عدا المخالف مخطئا كما اشار إلى ذلك بتعبيره بالصواب (قوله وهو من لا مندوحة له) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه واقول الوجه ان يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملجأ اه سم (قوله يمتنع تكليفه) بيان لوجه الشبه واحتراز عما قد يتوهم من ان كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح وقوله بالمسكره عليه او بنقيضه اي بكل منهما ولا ينافيه التعبير باو لانها إذا وقعت بعد النفي ولو معنى كالاتقاء مع ان النفي لسكل من المتعاطفات قال السكال فيه امران الاول ان دعوى الخلاف في تكليف المسكره بنقيض ما اكرهه عليه

كلامه في فاعل للاكراه لا مندوحة له بان لا يكون هناك وجه لموافقة داعي الشرع أصلا فخرج ما يكون فيه وجه لموافقة فالحاصل ان الكلام فيمن أتى بالمسكره عليه الذي لا وجه فيه لموافقة الشرع من حيث انه مكروه عليه امثالا وهو محال (قوله يقتضي كل منهما ان موضع النزاع الخ) هذا كلام لا وجه له وما قاله الشارح متحقق مع كون التكليف قبل المباشرة كما إذا قال له ان لم تقتل زيدا غدا قتلتك فانه حين

قلته بالاكراه يأتي جميع ما ذكره ولا أدري كيف اجتزؤا على مثل هذا الكلام بعد نص الشارح على توجيه القول الاول بقوله وان الفعل للاكراه الخ وتوجيه الثاني بقوله بان يأتى بالمسكره عليه الخ فتأمل (قول الشارح يمتنع تكليفه) سواء قلنا ان التكليف قبل الفعل ويدوم مع الفعل على ما هو رأي الاشعري المنقول عنه في السكتب الغير المشهورة أو قبله اه وينقطع وقت الفعل على ما هو رأي المعتزلة وأما الانقطاع بعد الفعل فمحل وفاق وسواء قلنا ان القدرة مع الفعل على ما هو التحقيق بناء على انها القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او قلنا انها قبل الفعل على خلافه بناء على انها القوة التي تعتبر مؤثرة عند انضمام الارادة اليها قال السعد في حاشية المضد فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليفه لا يطاق غير واقع وان جاز والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا معنى ما لا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة بالحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث بما يصح تعلق القدرة به مطوبا ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل واللام ببعض احداث وما نقل عن الاشعري ان يكون التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل لان التكليف هو طلب ان يحصل الشيء في المستقبل ولا خفاء في انقطاعه بعده والا لكان

منوعة

تسليفا بتحصيل ما حصل قبل وهو محال وأما ان التكليف الازلي لا ينقطع أصلا فهو التكليف العقلي المبنى على أن الطلب قديم لا يعقل
الامتثالا بمطلوب وهو غير تنجيز التكليف وأما ما قاله يعنى العضد في امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تسليفا بإيجاد
الموجود وهو محال فغلطه فان المحال إيجاد الموجود بدو وجود سابق لا بد وجود حاصل بهذا الإيجاد وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا
لا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه وقال في التلويح ه فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة
المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها ممتنع ولا تسليفا بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير
واجب لامتناع التخلف ولا تسليفا بالواجب لانه غير مقدور لعدم التحكم من الترك بانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه
التكليف إلا حال المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته
التامة لا ينافي كون الفعل مقدور اختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته ووارادته وقصده الى ايقاعه واما الممتنع تكليفه بما لا يطاق بمعنى أن
يكون الفعل بما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده وبه يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تسليفا إلا بالمحال
اه هذا هو الكلام الذى قيل في كون التسليفا قبل الفعل ومعها أو قبله فقط أو معه فقط وفي كون القدرة قبل الفعل أو معه ومعلوم انه
لادخل للا كراهة في شيء من المنع والاجازة في هاتين المسئلتين والشارح قد اعتبر المانع (١٠٣) عدم القدرة على الاتيان بالفعل للا كراهة

بالمكره عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك

منوعة فقد حكي إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تسليفا بالمكره بترك ما كره عليه كالتكليف
بترك قتل المكافى عدوانا وأما الثانى فان قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله في المكره على القتل
أنه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للا كراهة بتركه يقتضى كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف بفعل
المكره وحال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة
مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره وقد وافقهم إمام الحرمين على
انقطاع التكليف حال المباشرة مع انه قائل بتكليف المكره وذلك يقتضى أن موضع النزاع غير ما ذكر
وهو أن الفعل الذى كره عليه قبل صدور له داعى الا كراهة هل يجوز علة تعلق التكليف به وعند هذا
يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثانى لامع الاول خلافا للشارح في الامرين اه
والجواب عن الاول بما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام
المحمدين وغيره الاجماع على تسليفا بالمكره بنقيض الفعل في صورته لانه محمول على التسليفا به من
حيث الا يثار لا من حيث الا كراهة هو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لا يثاره نفسه ومعنى
التكليف به من حيث النهى عنه من تلك الحيثية والجواب عن الثانى ان تخصيص المكره بالذكر
لوضوح الخلاف بالفعل معهم فيه لا لاختصاص فعل المكره حال المباشرة بهذا الخلاف وقد جرت العادة
بأنهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات لا يوضح التصوير وان كان الحكم عاما على أنه يبطل الاعتراض
الثانى من أصله ماسياتى من هذا القول لبعض المعتزلة القائل بأن التسليفا إنما يتعلق حال مباشرة
الفعل لانه حال القدرة وانه مفقود في المكره حتى في تلك الحال فالتخصيص بالمكره لا غبار عليه (قوله على

على وجه الامثال لتضمنه
الرضا فيكون تسليفا بجمع
النقيضين فالحق أنه لا دخل
لشيء من هاتين المسئلتين
في مسئلة تسليفا بالمكره
أصلا وبنائها على ذلك إنما
هو من سوء الفهم وعدم
التأمل وسيوضح ذلك نعم
كون القدرة مع الفعل بناء
على أنها القوة المستجمعة
الشرائط التأثير يمنع تعلقها
بالقيد كاهو رأى الشيخ
الاشعري ومتابعيه بل
بالمقدورين مطلقا وكونها
قبل الفعل بناء على أنها
بمجرد القوة الغضبية كما
هو رأى المعتزلة لا يمنع
لكن ذلك بحث آخر لا
دخل له هنا والحق فيه مع

الشيخ اذ لو وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل أما الملازمة ظاهرة
اذ لا قدرة بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليقرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل
حال تقدمها غير مقدمة عايه فيلزم المكان اجتماع النقيضين (قول الشارح بالمكره عليه أو بنقيضه قبل) أو بمعنى الواو لو وقعها في سياق النفي
معنى ولا حاجة اليه بل هو مضر إذ التارك إنما يكون نقيضا إذا وقع زمن الفعل لا اشتراط الاتحاد في الزمن في التناقض كما هو معلوم من الوحدات
الثمانية المشترطة في التناقض ولا يمكن الاتيان بالترك من الفعل فهو محال سواء كلف بالفعل للا كراهة او لا ولو كانت بمعنى الواو لا فادت ان
امتناع تسليفا بالمكره للجمع بين النقيضين وليس كذلك وأيضا ما دافى مقابلة القول الآتى في تأمل وانما زاد الشارح النقيض أخذ من
التشبيه بالمجاو من قول المصنف واثم القاتل الخ اذ هو دفع لما يتوهم من انه اثم لتكليفه بالنقيض (قول الشارح لعدم قدرته على امتثال ذلك)
المراد القدرة التى تصير مؤثرة بعد انضمام الارادة اليها فالمراد لعدم قدرته الصالحة لتعلق بالفعل وقت التسليفا به الذى هو قبل
الفعل إذ فرض الكلام انه مكره وقت الفعل فاعل للا كراهة فلا قدرة له تصلح ان تتعلق بالفعل على وجه الامثال بان يأتى به مطاوعة بناء
على الصحيح من أن التسليفا إنما يعتمد صحة تعلق قدرته ووارادته وقصده الى ايقاعه اختيارا كما تقدم وهذا مفقود هنا فان فرض الكلام

انه فاعل للا كراه (قول الشارح على امثال ذلك) اى التكليف بالمكره عليه ووجه عدم قدرته عليه ان امثال التكليف بالمكره عليه هو ان يأتي بالفعل الواقع للا كراه اختيارا مطاوعة للامر وهو محال (قول الشارح فان الفعل للا كراه لا يحصل الامتثال به) فتكليفه حينئذ معناه ان يطلب منه أن يحصل الفعل الذى هو واقع للا كراه على وجه الامتثال وهو بمنع عقلا لانه تكليف بجمع النقيضين (قول الشارح ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) وهو الترك له وإنما قال معه لان نقيض كل شيء رفعه فيلزم ان يقع في زمن وقوع ذلك الشيء. إذ يشترط في التناقض اتحاد زمن النقيضين فيلزم ان معنى تكليف المكره بالنقيض أن يكلف فاعل المكره عليه بتركه زمن فعله وذلك التكليف يقع قبل الترك الواقع زمن الفعل وهو محال وعبارة أخرى وهو أن الا كراه على الفعل الا كراه على ترك الترك له اذ لا يمكن ترك الفعل مع الا كراه عليه (قول الشارح فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للا كراه بتركه) لما كان الاثم لو ترتب يترتب على القتل فيكون حينئذ مكلفا بتركه وتركه يكون زمنه قال الشارح معه فيأمر وقال هنا حالة القتل لما سياتى وانما امتنع تكليفه حينئذ بما ذكر لان الا كراه على القتل مانع من تركه فهو ا كراه على (١٠٤) ترك تركه (قول الشارح ايضا فانه يمتنع تكليفه الخ) مقتضى التكليف بالترك ان

يكون التكليف قبله بناء على مذهب المعتزلة الذين هم أصحاب هذا القول والترك لذلك الفعل إنما يتصور قبله بان يكون واقعا في زمنه لانه نقيضه فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ويكون هو واقعا زمن الفعل لا شتراط اتحاد الزمن في التناقض لكن لما كان الكلام في تكليف المكره الفاعل ما اكره عليه بنقيض فعله لزم ان يكون التكليف زمن الفعل لان مقتضى كون المكلف به النقيض لفعله ان يكون فعله واقعا زمن التكليف بنقيضه مع ان النقيض وهو الترك لذلك الفعل إنما يكون في زمن

فان الفعل للا كراه لا يحصل به الامتثال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل) لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للا كراه بتركه لعدم قدرته عليه (واثم القاتل) الذى هو مجمع عليه

امثال ذلك) اى تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (قوله فان الفعل) للا كراه قد ينظر فيه بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سياتى في المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكره (قوله لا يحصل الامتثال به) الباء متعلقة بيحصل ويجرورها عائد الى الفعل فالمعجوز عنه هو الامتثال وان وجد الفعل بدونه واما النقيض فهو معجوز عنه نفسه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض والالزام الجع بين النقيضين (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) الضمير ان للفعل المكره عليه وأشار بقوله معه الى ان امتناع التكليف إنما هو حالة الفعل وقد صرح بذلك بقوله فانه يمتنع تكليفه حالة الفعل قاله عميرة ووجه ان التكليف عند أصحاب هذا القول وهم بعض المعتزلة منتف قبل المباشرة في حق المكره وغيره والانتفاء الذى يخص المكره الانتفاء حار المباشرة كما مر (قوله لمكافئه) او لغيره المحترم المفهرم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذى يجب بقتله القود فى غيره اولى قاله شيخ الاسلام وقال الناصر قوله لمكافئه بيان لم يتعلق القتل وإنما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لواظهم فيه اذ ربما يقال فى غير المكافئ يكلف بالمكره عليه ارتكابا لاخف الضررين (قوله للا كراه) صلة القتل واللام تعليلية وقوله بتركه صلة تكليفه وقوله عليه اى على تركه قاله شيخ الاسلام وقال الناصر ولم يقل بالمكره عليه وتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة إنما تظهر فيه (قوله واثم القاتل الخ) جواب سؤال تقديره إذا كان المكره على قتل المكافئ ليس مكلفا بالفعل ولا بنقيضه كما قلتم فلا شيء تعلق به الاثم فاجاب بما حاصله ان الاثم تعلق به من حيث الايثار اى تقديره نفسه بالبقاء على مكافئه لقدرته عليه وعلى تركه بسبب ان المكره له خيره بين قتله لمكافئه وبين ان يقتله المكره له ان لم يقتل ذلك المكافئ (قوله الذى هو مجمع عليه) ذكر ذلك لانه إنما يحسن الايراد إذا

يقع فيه الفعل وإلا لم يكن نقيضا له فيلزم كون التكليف قبل زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل الفعل والحاصل ان اللازم للتكليف بالنقيض بناء على مذهب الاعتزال ان يكون قبله وقبله هو زمن الفعل لفرضنا أنه وجد منه الفعل للا كراه وقولنا ان هذا الفاعل للا كراه لا يمكن تكليفه بنقيض فعله بان يقال له اقتل زيدا وإلا قتلتك وأنت مكلف أن لا تقتله ومعلوم ان الترك لذلك الفعل إنما يكون ان لم يوجد بان يراد الترك بدله فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ولذلك استحال الاتيان بالنقيض لعدم قدرته عليه كما قال فقول الشارح يمتنع تكليفه حالة القتل إنما هو لفرض الكلام في ان المكلف بالنقيض فاعل للا كراه مكلف بنقيض فعله فيلزم أن يكون التكليف زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل المكلف به لكن ذلك محال لوقوع الفعل فلا يتأتى الترك حتى يكلف به فلي تأمل حتى يتبين انه ليس مبنيا على أن التكليف مع الفعل وانه لا منافاة بينه وبين قوله فيما مر ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (قول الشارح لعدم قدرته عليه) أى لعدم قدرته الصالحة لان تعلق بالترك إذ قدرته لا تتعلق بترك الواقع

(قول الشارح الذي خيره بينهما المكره) أشار هذا الى أنه إنما اثم لا نفاء الا كراهه على الايثار فأنما امر لا اختياره الايثار فان ذلك الاختيار لا دخل للا كراهيه اصله وإنما كان اختياره هنام وثمًا دون اختياره لشرب الخمر مثلاً لاستواء الممتثل والماتل في نظر الشارع كما قاله في منع الموانع والحاصل أن جهة الا كراهه لا اثم من ناحيتها ألا ترى الا كراهه الذي لا يثار فيه لا أحد المستويين في نظر الشارع كيف انتفى فيه الاثم وجهه الايثار لا كراهه فيها قاله في منع الموانع فتدبر (قول الشارح فيه بالقتل من جهة الايثار) قال لمصنف في منع الموانع اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو لا يثار نفسه على غيره وحاصله أن القتل المخصوص فعله اختياراً فيأثم به المراد بالخصوص الذي فعله للايثار فإنه لم يكرهه على أن يفعل للايثار وإنما كرهه على القتل بقطع النظر عن أن يكون للايثار وحاصله أنه مكلف بعدم الايثار الذي هو مختار فيه وأن كان لازماً للترك الذي هو التقيض لكن امتناع التكليف بالترك لو وقع نقيضه والا يثار متحقق مع الفعل فليتامل (قول الشارح وقيل يجوز) أي عملاً بتكليف المكره أي (١٠٥) تكليفه قبل الفعل مع استمرار التكليف

حال الفعل على ما هو أصل
الاشاعة لان هذا القول
لم يكسب شيئاً لان هذا
القول مبني على ذلك كما
قيل فانه باطل لان المدار
على إمكان الامتثال وعدمه
وبالنظر لكون التكليف
حاصل مع الفعل يمكن
الامتثال لان المطلوب
الايجاد بوجود حاصل
بهذا الايجاد لا بوجود سابق
نعم عليه اشكال آخر تقدم
(قول الشارح أو بنقيضه)
ي مع اكرهه على النقيض
الآخر كما هو الفرض
لكن لا مع التكليف به إذ
لا يتأتى الجمع بين النقيضين
(قول الشارح بان يأتي
بالمكره عليه لداعي
الشرع) فيه ان هذا ليس
بالمكره الذي الكلام فيه

(لا يثاره نفسه) البقاء على مكافئه الذي خيره بينهما المكره بقوله اقبل هذا ولا تقتلك فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الا كراهه وقيل يجوز تكليف المكره بما اكرهه عليه أو بنقيضه

كان متفقاً عليه بين الخصمين (قوله لا يثاره نفسه بالبقاء) هذا لا يأتي إذا كان المكره به غير القتل كالقطع إذ لا يتحقق الايثار بالبقاء إلا إذا كان المكره به مفقوداً لنفسه إذ الم يمثل إلا أن يحجب بان هذا مفهوم بالاولى (قوله الذي خيره بينهما المكره) نعت لمكافئه والهاء في خيره ليست عائدة الموصول بل تعود على القاتل والعائد الضمير في بينهما وهو غير مطابق للموصول ووصو اب العبارة ان يقال الذي خيره المكره بينهما وبين نفسه بقوله وأشار شيخ الاسلام الى الجواب بان الذي مثنى في المعنى صفة للبقاء المذكور والمقدر مضافاً الى قوله مكافئه بدليل آتيانه بالعائد مثنى في قوله بينهما واجاب سم بجواب اثر التكليف عليه ظاهر (قوله فيأثم بالقتل) قال الناصر الصواب ان يقول فيأثم بالا يثار لانه سبب الاثم على هذا القول لا القتل لانه غير مكلف به ولا بنقيضه لاحتال مباشرة لما قدمه الشارح ولا قباه لان القدرة إنما توجد حال المباشرة فلم يتعلق التكليف والنهي إلا بايثاره نفسه أي بالعزم على ذلك فلا اثم إنما هو به واجاب سم بان الحامل للشارح على ما ذكره موافقة كلام المصنف في منع الموانع فهو إنما صرح بمراد المصنف هنا اخذ من كلامه في منع الموانع حيث قال بعد كلام قرره فهو أي القتل من وجهين جهة الا كراهه ولا اثم من ناحيتها وجهه الايثار ولا اكرهه فيها سم قال اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو لا يثار نفسه على غيره اه فهذا نص في ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح وبه يتبين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل إيثاره نفسه ولا ينهض ما ذكره من عدم التكليف بالقتل حال المباشرة لان ذلك من حيث ذاته فلا ينافي التكليف به واثم فاعله من حيث تضمنه الايثار وما جعله الاثم بالعزم على الايثار لانه المكلف بتركه فلا يناسب فرض هذا القول الصحيح في حال المباشرة المستدعي لفرض كرم السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة لان العزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها وهذا العزم معصية اخرى ياثم بها وذلك لا ينافي اثمه بالقتل ايضاً من جهة تضمنه الايثار (قوله وقيل يجوز تكليف المكره بما اكرهه عليه)

(١٤ - عطار - أول)

وهو المكلف بان يأتي بالفعل الواقع للا كراهه امتثالاً مع ان هذا مندوحة وهو الاتيان به لداعي الشرع فليس مكرهاً فهذا الترجيه يفيدان هذا التماثل انما فرض كلامه في غير المكره المكلف بان يأتي بالمكره عليه امتثالاً ولذا قدر على امتثال الشرع بخلاف الاول فان كلامه في حتمية المكره أي الواقع منه الفعل للا كراهه المكلف بان يأتي به امتثالاً ولذا لم يقدر على الامتثال فلا خلاف بين الفريقين والتحقيق مع الاول لان الواقع للا كراهه لا يمكن الاتيان به امتثالاً وقد فرض كلامه في المكلف بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان المسئلة والثاني فهم ان المكره عليه ما كرهه عليه أي طلب ان يفعل بالا كراهه وان فعل اختياراً وليس ذلك حقيقة تكليف المكره فهو خلاف التحقيق (قول الشارح أو بنقيضه صابراً الخ) فيه انه خارج عن محل النزاع لاننا قلنا انه أي الفاعل للا كراهه غير مكلف بالنقيض ومعلوم ان التناقض لا بد فيه من وحدة زمن الفعلين فيلزم ان يكون المراد ان المكره من حيث انه ملاحظ فعله للا كراهه غير مكلف بنقيض ذلك الفعل الواقع لئلا يلزم الجمع بين النقيضين ألا ترى الى قول الشارح في توجيه الاول ولا يمكن الاتيان بنقيضه معه فعلم من توجيه هذا القول في هذه المسئلة ايضاً انه فرض كلامه في

غير المكروه المكلف بالقيض الذي فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول فان فرض كلامه فيه هو حقيقة المكروه الذي يقال فيه انه لا يكلف بالقيض وهو الواقع منه الفعل للاكراه (قول الشارح صابرا) اى حال كونه واقعا منه الصبر باختياره (قول الشارح وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) يعنى ان تكليفه بالقيض يكون مشروطا بالصبر باختياره بان علق الله ايجاب الامتناع عليه بصبره فان لم يصبر فلا ايجاب عليه وذلك كصوم المريض (١٠٦) والمسافر فانه ان اختار فعله في المرض او السفر وقع واجبا ولا وجوب إلا

لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى بالمكروه عليه لداعى الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند اخذها منه او بقبضه صابرا على ما أكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة والثاني للاشاعرة

يعنى قبل التلبس في المكروه عليه فالقول الثاني معروض فيما قبل المباشرة بخلاف القول الاول فانه مفروض في حال المباشرة وبهذا يتضح ما سيذكره الشارح من انه لا خلاف بين القولين على ما يأتى (قوله) لقدرة على امتثال ذلك) أى التكليف بنوعه يدل عليه اضافة الامتثال إلى الاشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به (قوله كمن أكره على الزكاة فنواها) قال الناصر لو قال فنواها لكان أوفق لاول الكلام وللواقع قال سم وجه قوله وللواقع ان المنوى في الواقع هو أداءها هذا مراده ثم رد الاعتراض بان المفهوم من كلام ائمتنا معاشر الشافعية انه يكفى في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا تجب نية الاداء وقصده وأما احتمال كون مذهب الشيخ موافقا لاعتراضه فلا يسوغ له بذلك الاعتراض على الشارح إذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد (قوله وان لم يكلفه الشارع الخ) اعترضه الشهاب عميرة والناصر بان مقتضى كونه مكلفا بالقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور إذ لا يحصل النقيض إلا بهذا الصبر وكل ما توقف عليه الواجب فهو واجب واجاب الناصر بجعله مبالغة على قوله ان يأتى بنقيضه مجردا عن النظر إلى التكليف به وأجاب سم بجواب آخر اوضح منه حيث قال قوله وان لم يكلفه الشارع الخ اى وان لم يكن ما أكره به من الامور التى كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالقيض فهذه المبالغة اشارة إلى ان المكروه به بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالقيض تارة يجب الصبر عليه كافي الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطي المكروه عليه كافي الاكراه على شرب الخمر والكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان وكأنه اراد تفصيل المندوحة في الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا وحينئذ فهذه المبالغة لا تنافى وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا إذا كلف بنقيض المكروه عليه (قوله والقول الاول للمعتزلة الخ) قال الناصر في صحة توجيهه حينئذ بما رأى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ الممتنع ان هذا القول نظر في التكليف إلى حال المباشرة نظر لان اصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه قال سم وحاصله ان هذا التوجيه متناف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار في التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس اصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع بعلقه حال الحدوث ولا يخفى في قوة هذا الاشكال ويمكن دفعه باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم يؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله اى اكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة في قوله ان التكليف إنما يتعلق بحال المباشرة لانه حال تعلق القدرة عنده (قوله والثاني للاشاعرة) اى لجمهورهم إذ من الاشاعرة من قال ان التكليف إنما يتعلق بحال

بالايجاب وان لم يختره فيه فلا تكليف عليه وحاصله ان الاكراه يكون كالمرض أو السفر في كونهما سببا للرخصة بالمعنى المتقدم نص على ذلك كله السعدى في شرح التلويح وبه يندفع ما قاله الناصر وما تكلفوه في جوابه ثم ان الكلام في جواز امتكليف عقلا وقد مر فتدبر (قول الشارح ومن توجيهها) وهو قوله في الاول لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل الخ وقوله في الثاني لقدرة على امتثال ذلك بان يأتى الخ (قول الشارح يعلم انه لا خلاف بين الفريقين) لأن قوله في الاول لعدم قدرته الخ يفيد ان محل كلامه المكروه الفاعل للاكراه ولا شك لاحد في ان الفعل للاكراه لا يمكن بعد الامتثال فامتنع تكليفه كما امتنع ان يكلف بالاثبات بنقيض المفعول للاكراه حال الفعل له لانه تكليف بالجمع بين

النقيضين أيضا وقوله في الثاني لقدرة على امتثال ذلك بأن يأتى الخ يفيد ان ذلك القائل فرض كلامه في غير الفاعل للاكراه بل لداعى الشرع فتكليفه حينئذ ليس بان يأتى بالمكروه عليه من حيث انه مكروه عليه للامتثال حتى يمتنع بل بان يأتى بالمكروه عليه لا من حيث انه مكروه عليه ولا استحالة فيه كاستحالة في اثباته بالنقيض صابرا على العقوبة لانه إنما استحالة في الاول لانه طلب ايقاعه وقت ايقاع نقيضه وفي الثاني فرض وقوعه وحده وليس هو المطلوب كما انه ليس بنقيض كما تقدم تحقيقه

(قول الشارح وان التحقيق مع الاول) لغرضه كلامه في التكليف بالمفعول للاكراه كما هو الموضوع وفي نقيضه باب يطلب إيقاع ماهو نقيض بان يقع زمن الفعل بخلاف الثاني فانه فهم ان المكروه من وقوعه لا كراه سواء اتى بالنقيض حال المكروه عليه اولا فالمراد بالنقيض عنده ما يتصور انه نقيض لالنقيض بالفعل وسواء فعل المكروه عليه للاكراه اولا ويلزم من امتثاله حينئذ ان المطلوب ليس حقيقة النقيض وليس المكروه عليه من حيث انه مكروه عليه ولا شك انه خلاف التحقيق فليتأمل فان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحكم حوله احد من تصدى لهذا الكتاب فخذوه وكن من الشاكرين ولقد راينا الاغراض عما اوردوه في هذا الموضوع اولى فانه قلب للموضوع وما فيه شيء اراد المصنف والشارح بل كله او هام متناقضة ولا يرى له وجه الا سوء الفهم وعدم التامل وهكذا عادتهم في هذا الكتاب لاحظ لهم الا تخطئة المصنف والشارح وهي عادة تركها سعادة والله (١٠٧) الهادي سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد (قول المصنف

ورجع اليه المصنف آخره ومن توجهيهما يعلم انه لا خلاف بينهما ان التحقيق مع الاول فليتأمل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه اذا وجد

المباشرة (قوله) ورجع اليه المصنف آخره (أي في كتاب الاشباه والنظائر فقال والقول الفصل ان الاكراه لا ينافي التكليف ثم يرد انه لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين الخ اللهم الا ان يكون تسمح في نفي الخلاف (قوله) ومن توجهيهما الخ) لان توجهيه الاول بقوله لعدم قدرته الخ يدل على فرض كلامه حال المباشرة وتوجهيه الثاني بقوله لقد رته على امثال ذلك الخ يدل على فرض كلامه فيما قبلها (قوله) لا خلاف بين الفريقين الخ) فيه تسمح والمراد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردوا فيه على محل واحد ولا فالخلاف ثابت فيهما حقيقة (قوله) وان التحقيق مع الاول الخ) فان القدرة على الفعل إنما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها الا كان تكليفا بما لا يطاق قبيل التلبس بالمكروه عليه لا تكليف به ولا بنقيضه وبعد التلبس بالفعل للاكراه يمتنع الاتيان به امثالا ولا بنقيضه لئلا يلزم الجمع بين النقيضين ويرد عليه ان هذا مناف لرجوع المصنف الى الثاني وان الاول قول المعتزلة ومبنى على أصولهم وعلى هذا يكون التحقيق هو الثاني وبالجملة هذه المسألة لم يقع لها تحرير على ما ينبغي في هذا الكتاب ولا في مواد فنه اراد الوقوف على حقيقة الحال فيها فليرجع لمطولات كتب الكلام ولاجل هذا الاضطراب امر الشارح اثناء البحث بالتأمل (قوله) ويتعلق الامر بالمعدوم) قال الناصر الامر هو الايجاب والتدب وهما نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من حيث هو امر بالمعدوم وان امكن ان يتعلق به ذات الخطاب واجاب سم بان الامر هنا هو الامر المعنوي الآتي في قول المصنف وقيل لا يتنوع أي الكلام في الازل الى امر وغيره لا الامر التنجزى الذي هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح الى ذلك بقوله وسياتي تنوع الكلام في الازل الخ على ان الحكم ايضا يكون معنويا كما يكون تنجزيا فان الاستفادة من كلام المصنف هنا ومن شرحه على المختصر انقسام كل من الحكم والامر الى تنجزى ومعنوى فسقط الاشكال رأسا وقول الزركشى قد تستشكل هذه المسألة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مامورا في حال الغفلة ولا يكون مامورا بعد تذكره بالامر الموجود في حال غفلته اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل اولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مامورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مامورا بعد تذكره بالامر الوارد

ويتعلق الامر بالمعدوم) ويتعلق الامر بالمعدوم) قيل يعني انه مكلف كما عبر به العضد ويفرق بينه وبين الغافل بان التكليف فيه ليس تنجزيا بخلاف المنى في الغافل وهذا هو وجه ذكر هذه المسألة هنا وهذا ظهر فساد ما قيل ان هذه المسألة لا يظهر تعلقها بهذا الفن اصلا وانما هي من فروع المسائل الكلامية وسياتي ما فيه من ان الحكم المتعارف هو المعتبر فيه التعلق التنجزى وغيره ما لا يعتبر فيه ذلك فافاد بمجموع كلامه ان كلا من الامر والحكم قسمان تنجزى وغيره وهو وماخوذ من كلامي المصنف هنا وشرح المختصر افاده سم فقول الناصر فيما سبق نوعان من الحكم الذي هو الخطاب الخ ممنوع وهو ظاهر (قول الشارح بمعنى انه اذا وجد الخ) عبارة العضد

بعد قوله صرح اصحابنا بان المعدوم مكلف وإيراد ان المعدوم اولى بعدم التكليف من الغافل والملمجا نصها إنما يرد لو اريد تنجزى التكليف وليس كذلك بل أراده التعلق العتملى وهو ان المعدوم الذى علم الله انه يريد بشرا ناط التكليف توجه عليه حكم في الازل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه وعبرة السعد في التلويح جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسى لا يشترط وجود قدرة التمكن عند الامر بل عند الاداء اه فافاد كل هذا انه مامور حالة العدم ان يفعل عند التمكن وعبرة السعد في شرح المتأصلا بعد ما اجاب عن كون خطاب المعدوم سفها بان السفه إنما يلزم لو خرب طرب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل بمن سيكون فلا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان

معناه ان المعدوم مأمور في الازل ان يمتثل وياتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا اه اذا علمت هذا علمت ان الشارح رحمه الله اختار في حل كلام المصنف المعنى الثاني مما نقله السعد عن الجمهور ويكون التعلق المعنوي هو كونه بحيث يكون مأمورا بذلك الامر بعد وجوده والتجيزي هو الطلب بالفعل بخلافه اذا قلنا انه مأمور حال عدمه ان يفعل عند الوجود فانه لا يكون الا التعلق التجيزي فقط غاية الامر انه مقيد بزمن فان قلت على ما اختاره الشارح هل يسمى ذلك تكليفا للمعدوم (١٠٨) قلت لا اذ ليس في ذلك تكليف اصلا بخلافه على ما اختاره العضد وغيره

فانه مطلوب منه حالا ان يفعل بعد وهذا هو السرفي ذكر هذه المسئلة بعد نفي تكليف الغافل ومن معه وهو ان المختار عنده عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد وغيره وانما يقل والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما ارادوه بتكليفه الا انه لا فائدة في توجه الطلب اليه حالا وللثنية على اختياره لهذا القول من القولين المنقولين عن الجمهور في بيان معنى ان المعدوم مخاطب وان التعلق تعلقا معنويا كاف في تحقق اقسام الكلام ازلا من الامر وانتهى وغيرهما فلا يتوقف وجودها ازلا على التعلق التجيزي حتى يلزم حدوثها عند عدمه ازلا وبهذا يظهر فساد ما قيل ان هذه المسئلة لا تعلق لها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع الكلام وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافيا في تحقق مفهوم

بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الامر النفسى الازل لا تعلقا تجيزيا

قبل تذكيره بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون مأمورا حالا غفلته وانما يكون مأمورا بعد تذكرة بالامر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في ان كلامهما لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأمورا بعد وجوده او تذكرة بالامر الوارد في حالة عدمه وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما اه مدفوع بان الامر في مسئلة المعدوم هو الامر المعنوي وإذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود الذي لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة اخرى بعد وجوده حال غفلته الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال عدمه والمراد بالتكليف في مسئلة الغافل الذي نفي على الصواب الخطاب المتعلق بتعلقا تجيزيا فهما مسئلتان لا تشكل احدهما بالآخرى ولا تشبهه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفاك انه بعد اعترافه بان المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ والاعتراض على من قال ان المراد بالمعدوم هنا اعم من المعدوم حقيقة واحكاما بان وجد بدون شروط التكليف اه بقوله لا حاجة الى هذا التعميم لان من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة اخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه اه لان هذا نقض لما بنى عليه جواب الاشكال تامل ونعم ما قال بعض الفضلاء ان هذه المسئلة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع المسائل الكلامية (قوله بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للمعية لا للابسة لان من جملة الشروط البعثة ولا يصح ملابسة الشخص لها بخلاف المصاحبة قاله الناصر وكلام سم هنامعه بعيد عن مذاق كلامه (قوله يكون مأمورا الخ) ان اريد بكونه مأمورا على وجه التجيزي لزم تفسير التعلق المعنوي بالتعلق التجيزي وان اريد بكونه مأمورا لا بقيد لزمان لا يكون مأمورا حال عدمه وهو نقيض المطلوب من اثبات كونه مأمورا حال عدمه فاللائق بالايضاح ما قاله شيخ الاسلام من ان المعنى ان المعدوم الذي علم الله انه سيوجد بشروط التكليف طلب منه في الازل ما يفهمه ويعقله اذا وجد بتلك الشروط فاذا وجد بها تعلق به التعلق التجيزي بذلك الطلب الازل من غير تجديد طلب آخر اه ومثله في العضد وهو صريح في ان التعلق واحد فلذلك قال الناصر وعلم ان هذا المبحث بل وكثير من المباحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافيا في تحقق مفهوم الحكم اه وهو وجهه وقال التجارى ثم ان هذا كله يعنى لزوم التناقض وغيره مبنى كما ترى على ان الخطاب يسمى حكما بدون التعليةين اما اذا قلنا ان مسمى الحكم هو الخطاب النفسى الذى من شأنه التعلق بفعل

الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وهو انه اريد به التعلق العقلى الخ مأمورا فان هذا لا يصح الا ان قلنا المكلف بانه مكلف وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح للبيان فانه لا منشأ له الا عدم التامل والصبر على مضائق هذا الشارح فليتامل (قوله ولا تصح ملابسة الشخص لها) لانها ليست وصفاله فالمعنى الملابسة الخاصة وهى ملابسة الشخص وصفه كالعقل والاختيار ومثلا لا العامة اذ الملابسة قسمان كافى حواشى دوانى العقائد ولعله فرار من استعمال الحرف في معنييه فان الملابسة العامة على معنى مع فتامل

بأن يكون حاله عدده مأمورا (خلافا للمعتزلة) في تفهيم التعليق المعنوي أيضا لفهيم الكلام النفسى والنهى وغيره كالامر وسيأتى تنوع الكلام فى الازل على الاصح الى الامر وغيره (فان اقتضى الخطاب)

(قوله فلا يصدق الوجود)
ملتبس بها لتقدم الوجود
فان شروط التكليف انما
تتحقق بعد ابتداء الوجود
بكثير هذا على ما فهم (قوله
أى ولو حكى الخ) المسئلة
مفروضة فى المعدوم كما تقدم
فلا وجه لادخال غيره
اذله مسائل على حدته (قول
الشارح لفهيم الكلام
النفسى) قال السعدى فى شرح
المقاصد المعنى الذى نجاه
فى انفسنا ويدور فى خلدنا
ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد
المتكلم حصوله فى نفس
السامع ليجرى على موجه
هو الذى نسميه كلام النفس
وحديثها اه (قوله
ولباحث الخ) لا وجه له
إذ الكلام فى الامر الذى
هو قسم من الكلام الذى
به التكليف عندنا (قوله
لان وجه ذكره) قد عرفت
وجهه (قوله بمعنى انه تعلق
به الخ) فيه انه ليس من
التعلق المعنوى فى شىء بل
حاصله تعلق التعلق
التنجيزى (قوله قال الكمال
الخ) قد عرفت مبناه وانه
غلط نشأ من ظاهر عبارة
من قال يتنوع الكلام
(قوله حيث جعلوا للجد
حدا) يريد

المكلف عند وجوده بشرائط التكليف كما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة على ما نقله عنهم الكمال فلا اشكال اه وكلام سم يقتضى التعدد فانه أجاب عن التناقض بأن حاصل التعلق المعنوى تعليق التعلق التنجيزى على الوجود المذكور فالمتوقف على الوجود المذكور المتنتفى قبله هو التعلق التنجيزى والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوى اه ونازع الباصر فى قوله انما ثبت الخ بان الكلام هنا فى تعلق الامر لا الحكم وان تعلق الامر قسمان معنوى وتنجيزى وان التعلق المعنوى غير الحكم التنجيزى الذى هو مراد الشارح هنا بالحكم فنأى لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ اه ولا يخفك أن تعلق التعلق التنجيزى ليس من التعلق فى شىء بل يرجع لتخصيص التعلق التنجيزى بما بعد الوجود فليس ثم لا تعلق واحد كما قال شيخ الاسلام وغيره فان قصر التعلق على حالة الوجود كما هو فى صريح الشارح ليس تعلقا بحالة العدم بل هو عدم التعلق فى تلك الحالة يصلح بيانا للتعلق المعنوى وكونه عدما للتعلق التنجيزى لا يجعله تعلقا معنويا بل هو عدم للتعلق فما ذكره الشارح لا يصلح للبيان كما قررناه سابقا (قوله بان يكون حالة عدمه الخ) ينبغى هنا ارادة عدمه ولو حكى بان يوجد هو ولا توجد شروط التكليف وقوله مأمورا أى متعلق الامر تعلقا تنجيزيا (قوله لفهيم الكلام النفسى) ويلزم من نفي المقسم نفي الاقسام التى من جملتها الامر ويلزم من نفي الامر نفي تعلقه قال سم لباحث أن يقول هذا النفي لا يقتضى ذلك النفي لماسيأتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا أثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه إذا وجد بشروط التكليف اه ويدفع بان كلام الشارح انما هو فى الامر الذى هو كلام نفسى وتفهم الكلام النفسى يقتضى نفي الامر المذكور ونفيه يقتضى نفي تعلقه وأما انهم يثبتون الامر بمعنى الارادة وأنه يجوز ان يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا فشىء آخر ليس فى كلامه تعرض له (قوله والنهى وغيره) النهى يشمل غير الجازم أيضا فينحصر قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله سيأتى أى فتسمية المصنف له أمرا بحسب الازل صحيح على هذا القول الاصح من ان الكلام يتنوع فى الازل إلى الانواع المذكورة لا على ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد من أنه لا يتنوع فى الازل وفيه اشارة الى الاعتذار عن المصنف فى ترك التعرض لتعلق النهى وغيره بانه مفهوم ماسيأتى ولا يرد أن تعلق الامر مفهوم أيضا ماسيأتى فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك تأمل (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل) قال الكورانى فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له الثانى انه جعل الترك فى الحرام متعلق الاقتضاء وهو امر عدى غير مقدور إلا أن يحمل على الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولى للحكم وليس كذلك وأجاب سم عن الاول بان جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا مانع عنه وكونه جنسا للحكم غير مانع ووجه العدول عن تقسيم الحكم ببيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد الما يتوهم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم أنها لا يصح أن تكون أقساما للخطاب وعن الثانى بان المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع فى كلام الأئمة وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف الخ فالمصنف تبع القوم هنا فى التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم ان المراد مما هنا وعن

انه تجر يدولا يوافقه ما بعده تدبر (قول الشارح أى طالب كلام الله النفسى) اعلم ان مختار الجمهور ان كلام الله النفسى صفة واحدة حقيقة غير متكررة بحسب الذات وعدم وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل لا ينافى أن يكون صفة واحدة فان التكرار بحسب التعلقات الخ مراده ان الصفة الواحدة من حيث التعلق بالمأمور به تكون أمرا وهكذا فالأمر من حيث هو كلام مخصوص يعين انه هو تلك الصفة الشخصية إلا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص وليس المراد ان الأقسام أنواع لصفة شخصية فانه مما لا يقدم عليه أحد كذا فى عبد الحكيم على الخيال وعبرة السعد فى حاشية العنود الكلام صفة واحدة أزلية لا يدخل فى حقيقة التعلق ثم تكرر كثيرا اعتباريا (١١٠) بحسب اعتبار التعلقات فن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المح-ح وتاركة الذم

أى طلب

يسمى أمرا بالعكس نهيا وعلى هذا القياس ولا يكون ذلك تنوعا له كالعالم يتعلق بالمعلومات ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة اه وبهذا يظهر ان الاقتضاء الذى هو الطلب راجع لتعلق الخطاب فيراد بالخطاب هنا الكلام النفسى بقطع النظر عن التعاقب إذ ليس من مفهومه فلا يقع التكرار بان طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب على أنه يصح اعتبار التعلق ويجعل ما هنا تفصيلا للاجمال السابق وكان بعضهم فهم من مظاهر كلامهم ان الأمر واخواته أنواع حقيقة للخطاب فقال ان كلاما من الاقتضاء والتخيير خطاب نفسى لا أمر يترتب على الخطاب مغاير له فاسناد الاقتضاء

الثالث بأنه ليس فى كلام المصنف تعرض لسكون الأقسام التى ذكرها أولية أو ثانوية بل عبارته محتتملة بناء على أنه أراد بيان الأقسام فى الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك إذ لا فائدة للأصولى فى تمييز الأولى منها عن غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب هذا ما يتعلق به الغرض مما أطال فيه الكلام ويرد على الجواب الأول أن هذه الأقسام فى الحقيقة لنوع من الخطاب الذى هو الحكم لا الجنس الذى هو الخطاب فان أقسامه لا تنحصر فيما ذكر فان منه ما لا يتعلق بفعل المكلف وغير ذلك كما سبق فى تعريف الحكم ثم ان الأصولى ليس له تعلق بالخطاب العام وإنما تعلقه بنوع منه مسمى بالحكم فأى داع لجعل المفسر مطلق الخطاب مع ادائه الى ما ذكرناه من عدم الانحصار وتصحيح جعلها أقساما للخطاب ما يحتاج لمعونة بأن يراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف الخ فيعود للحكم وعلى الثانى أن المورد نفسه أجاب بما يرجع إليه جوابه فلا حاجة لجوابه الداعى للتكرار وعلى الثالث أن المتبادر فى التقسيمات التى تذكر أول المباحث هى التقسيمات الأولية كما هو الشائع بين أرباب التدوين وفى السكال ان اسناد الاقتضاء الى الخطاب النفسى مجاز لان كلاما من الاقتضاء والتخيير النفسى خطاب نفسى لا أمر يترتب على الخطاب نفسى مغاير له وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء اقتضاء أسند اليه كما فى قولهم جدده حيث جعلوا للجد جدا أسندوه إليه اه وأورد عليه أن المراد بالخطاب الكلام النفسى كما صرح به الشارح فليس مصدرا أصلا فضلا عن أن يكون مصدر اقتضى ووقع الخطاب هنا على الاقتضاء يمنع منه قسم الاباحة الآتى فى الاقتضاء إذ لا يصح حينئذ قول الشارح فى اعتراضه الآتى على المصنف والصواب أو خبر لبفاء المحذور برجوع الضمير فى خير الى الخطاب بمعنى الاقتضاء على هذا فالوجه ان المراد بالاقتضاء هنا الطلب بالمعنى المصدرى فيرجع لتعلق الخطاب كما يدل عليه أشقاق الفعل وهو اقتضى منه لا بمعنى الكلام النفسى الذى هو مبنى الاعتراض وحينئذ تثبت المغايرة بينه وبين الخطاب وعلى هذا يكون الاسناد من قبيل اسناد الشئ الى ما هو كالألله كما قالوا فى اسناد الايمان والاعدام للقدرة لا يقال يلزم على كل حال وقوع المجاز فى التعريف لأننا نقول كما فى سمن ان التعاريف الضمنية لا تضابق

فيها

الى الخطاب مجاز كما فى قولهم اجد جده جعلوا للجد جدا أسندوه اليه وهو وهم

كما عرفت فان فسر المصنف فيما يأتى الأمر والنهى بالاقتضاء قلت هو رجوع لمنشأ تلك التسمية فانه انما سعى أمرا من حيث التعلق بخصوص كما تقدم عن السعد ولا مانع من اطلاق الأمر عرفا على الكلام من تلك الحيثية وعلى نفس ذلك التعلق وبفسر فى كل موضع بما يناسبه فان المناسب فى مقام ان الكلام يتنوع الى الأمر وغيره هو الكلام من تلك الحيثية وفى مقام حد الأمر فى ذاته هو الطلب أعنى ذلك التعلق ثم ان الكلام النفسى على ما قال السعد والعنود والسيد والخيالى وعبد الحكيم هو المعنى الذى نجده فى أنفسنا عند أخبارنا عن قيام زيد أعنى النسبة الإيجابية بينهما وهو الذى لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى

اول فهو غير الكلام اللفظي و مدلولاته المتغيرة فهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثابتة في الاصطلاح فليتأمل في هذا المقام فانه مزلة أقدام ثم رأيت في تعليقي الاولى على هذا الشرح ما هو أبسط من هذا من وجه ونصه اعلم أن الخطاب يطلق على الكلام النفسى لكن باعتبار التعلق لا مطلقا كما في عبد الحكيم على الخيال ويطلق على نفس التكلم أى الطلب كما في التلويح وحواشيه والاطلاقان حقيقة عرفية كما في حواشي التلويح أيضا لكن الاكثر الاول والثاني أقرب مسافة لقربه من اعتبار التعلق الذى اعتبره الاول قيدا في التسمية وبالاختبار الاول جعل المصنف الامر وغيره بمعنى نفس الصيغة أنواعا للخطاب وبالاختبار الثانى قسم ابن الحاجب الحكم الى طلب وتخيير وحد الامر باقتضاء فعل الخ والتهنى باقتضاء كم الخ (١١١) وجعل هذه أنواع الخطاب بها المعنى في

التلويح لا نزاع في أن الامر يطلق على نفس صيغة أفعال وعلى طلب الفعل ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل وحد الامر الايجاب بالخطاب المقضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا الفياس واختصوا ذلك الحدارة باقتضاء الفعل مراعاة لا اعتبار تعلق الكلام النفسى بالشيء على وجه أنه يثاب ان فعل وباشم ان ترك وهذا هو الاعتبار الذى به سمي الكلام النفسى خطابا فالكلام النفسى من حيث هذا التعلق ايجاب ثم تلمزة يكون الكلام في تقسيم الحكم الذى هو

كلام الله النفسى (الفعل) من المكلف لشيء (اقتضاء جازما) بأن لم يجوز تركه

فيها أو يدعى شهرة هذا المجاز اه ووجه كونه تعريفا ضمنا أنه مستفاد من التقسيم إذ التقاسيم متضمنة لتعاريف الأقسام ووجه عدم المضايقة أن المقصود التقسيم دون التعريف وأما دعوى أشهرية المجاز فلا تتم في نفسها هنا والقول بذلك في كل اعتراض على التعريف بوقوع المجاز فيه يسد باب الاعتراض لجريانه في كل مجاز اشتمل عليه التعريف (قوله كلام الله النفسى) إشارة إلى أن اللام في الخطاب للعهد الذكري والمعهود هو خطاب الله المذكور سابقا في قوله والحكم خطاب الله المتعلق الخ لكن لا باعتبار القيود لتلايقع تكرار إذ طلب الفعل مثلاً من تعلق الخطاب بفعل المكلف على أنه يصح اعتبار القيود ويجعل ما هنا تفصيلاً للاجمال السابق (قوله الفعل) المراد به ما يشمل نحو القول والنية (قوله من المكلف لشيء) الحار ان يتعلقان بالفعل واعتراضه الناصر بأن قوله لشيء ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الايجاد مع أن المكلف به إنما هو الأثر الحاصل من الفعل وهو المعنى الحاصل بالمصدر وأما المعنى المصدرى فأمر اعتبارى فكان الأولى حذف قوله لشيء وحمل الفعل على الحاصل بالمصدر وأجاب سم بأن عبارة الشارح لا تنافي أن المكلف به الأثر ولا ينافي ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو إيجاد الأثر لتوسطه في تحصيل ذلك الأثر فان معنى وجوب الأثر وجوب الاتيان به أى إدخاله في الوجود ولا شك أن مقابلة الفعل بالترك قرينة على إرادة فعل الشيء وكون المراد من الترك الكف لا ينافي ذلك اه وفيه اعتراف بأن المعنى المصدرى مكلف به أيضا لكن لا لذاته بل لتوقف الحاصل بالمصدر عليه فقو لهم التكليف إنما هو بالحاصل بالمصدر أى بالذات فلا ينافي أن المعنى المصدرى مكلف به تبعاً لتوقفه عليه وما يتوقف عليه المكلف به فهو مكلف به (قوله اقتضاء جازما) الاقتضاء ليس بجازم حقيقة ولا منقسم إلى مجزوم به وغيره لأن كل طلب حاصل فهو مجزوم بحصوله وان كان طلب ندب بل الطلب مجزوم فيه بمتعلقه أى مقطوع فيه بان متعلقه لا يعدل عنه إلى غيره فاستناد جازما إلى ضمير الاقتضاء مجاز من إسناد ما للفاعل

الخطاب فيقال هو باعتبار التعلق المذكور ايجاب وندب كما صنعه المصنف هنا

ألا ترى أنه علق كونه ايجابا على الاقتضاء الذى هو بعض التلزمات وتارة يسكون في حد الامر والتهنى لا من حيث أنهما نوعان أى خطابان مختصان فيقال الامر اقتضاء فعل والتهنى اقتضاء كذا وامرئى هذا صنيع في غاية من الدقة بلغ الغاية في الشرافة على صنيع ابن الحاجب ثم ان الاقتضاء كما عرفت هو التعلق بخصوص وليس من ضرورياته أن يكون طلبا بل قد يفسر بالاستلزام أو الدلالة فلا يكون ذكره بالنسبة للإباحة سهوا فليتأمل (قوله في عبارته تسميح) فيه أنه وان كان المقصود هو الحاصل بالمصدر إلا أنه لا معنى لوجوبه الا وجوب الاتيان به اذ لا تكليف الا بفعل وليس أمرا اعتباريا محضاً حتى لا يكلف به وقدمر (قوله وكان الحاصل الخ) كان وجوبه أنه لو حمل الفعل على الحاصل بالمصدر للزم أن يكون الترك كذلك وحاصل مصدره أمر عدى أغنى

ان الشئ هو لا يكلف به بخلاف ما اذا كان معنى الترك الكف فان حاصل مصدره أمر وجردى حاصل للنفس هو الانكشاف (قوله)
 اذا نسب إلى الحاكم الخ) والترتيب بالقاء أيضا يكون باعتبار هذين الاعتبارين ووجه هذا الاتحادان هذا القول لا يحصل متعلقه منه
 منعة حقيقية حتى يلزم التغاير الحقيقي لتغاير الموصوف والایجاب لانه متعلق بمعدوم اذ فعل المكلف وقت الطلب معدوم مع انه متى
 تحقق ایجاب تحقق وجوب وإلا فلا ایجاب فلزم ان يكون الايجاب عين الوجوب في تحقق وجرد الوجوب مع الايجاب (قوله يرد عليه)
 أي يرد على المصنف وجوب الكف في قول الشارع إذا قال كف نفسك عن كذا فانه ایجاب ولا يصدق انه طلب فعل غير كف فقد اتنى حد
 الايجاب ولم ينتف المحدث وبطل عكسه ثم انه طلب كف عن فعل وليس بتحريم فبطل طرد تعريف التحريم وكذا الكلام في مثل اسكن
 واترك الحركة وصم ونحو ذلك من ایجاب التروك أو مانحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد ورد هذا
 الاعتراض على تعريف الامر بطلب فعل غير كف ولا يخفى ان المراد غير كك عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وحينئذ
 لا اشكال اما في اللفظي فظاهر واما في النفس فيعتبر باللفظي قال العضد بعدما اورد هذا الايراد الذى ذكره الناصر والتحقيق ان ایجاب
 الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار (١١٢) الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث

(فایجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ایجابا (أو) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى
 (الترك) لشيء اقتضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فمحريم أو) اقتضاء (غير جازم)

إلى المفعول فيه المجازى ومثله في ذلك الادراك الجازم قاله الناصر (قوله فایجاب) ان نسب بقول من قال
 فوجزب ومن قول من قال فواجب لان الايجاب هو الحكم والوجوب أثره والواجب متعلقه وقوله
 فتحريم ان نسب بقول من قال فحرمه ومن قول من قال فحرام لمسا عرفت وان كان التعبير بكل منهما صحيحا إذ
 الحكم الذى هو خطاب الله اذا نسب إلى الحاكم سمي ایجابا او تحريما او الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى
 وجوبا أو واجبا او حرمة او حراما فالوجوب والایجاب مثلا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وياتى
 مثل ذلك في الذنب والكرهية والاباحة فيمن عبر بها ومن عبر بالمندوب والمكروه والمباح اه ذكر يابو به
 يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لانفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من
 اقسام الحكم تسامح لا يقال لا تغاير حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعله لانا نقول الحكم هو القول
 النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظي (أو اقتضى الترك) أي الكف قال العضد
 يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا أي لخروجه
 عن حد الوجوب ودخوله في حد التحريم والتحقيق انه ایجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار
 الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه اه ای
 فيعتبر قيد الحيثية فيهما بان يقال هو ایجاب او ندب من حيث تعلقه بفعل هو الكف وتحريم او كراهة
 من حيث تعلقه بالكف عن فعل فظهر ان الفعل في كلام المصنف متناول للكف وان اسقاط المصنف
 فيه غير الكف الذى زاده غيره في حدى الوجوب والندب للاستغناء عنه بقيد الحيثية المعبر قال السيد
 ومنهم من اعترض على الوجوب بانه يلزم منه ان لا يكون الصوم واجبا لان صومه هو اطلب لفعل هو كف
 وأجاب بانه يمكن ان يمنع كونه كمالا لجزءه اعنى النية غير كراهه والناصر اورد ما اورد العضد ساكتا

يتعلق بكف عنه اه ای
 فيعتبر قيد الحيثية فيهما
 بان يقال هو أى الطلب
 ایجاب او ندب من حيث
 تعلقه بفعل هو الكف
 وتحريم او كراهة من حيث
 تعلقه بالكف عن فعل
 فظهر ان الفعل في كلام
 المصنف متناول للكف
 وان اسقاط المصنف فيه
 غير كف الذى زاده غيره
 في حدى الوجوب والندب
 للاستغناء عنه بقيد الحيثية
 المعبر قاله السعدو لا ينافى
 هذا ان ایجاب الكف
 يقتضى انه لا يخرج عن
 العهدة الا بتحصيله الذى من

شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشئ واما الفعل هو المحرم فلا يثبت له اختلاف الجهة فان وجوب
 الكف من حيث يتعلق بفعل هو الكف وهو لا ينافى عدمه من حيث التحريم كما مر تحقيقه عن المصنف هذا وفي حاشية السيد على
 القطب المطلوب بالنهى هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك الامر النهى في ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن
 ادراجه في الامر ويمكن اخر اجه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم قال عبد الحكيم غير كف أي عن فعل آخر سواء
 كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طلب كف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحوا كف أو تكون
 الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحوا كف عن الزنا فتدبر فانه دقيق وقال عند قول السيد المطلوب بالنهى الكف عن فعل أي
 بان يكون كونه عن فعل مستفادا من الصيغة فلا يرد كف عن الزنا فان كونه عن الزنا انما هو من المتعلق والمطلوب بالصيغة الكف مطلقا
 فليتأمل هذا ما يتعلق بجواب هذا الايراد على ما في العضد وغيره لكن الشارح المحقق قال فيما سياتى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف
 والا فالترك مقتضى في الحقيقة فعل ومقتضاه ان الفعل لا يتناول الترك ولا يدخل فيه بناء على هذه المقابلة المدنية على العرف وحينئذ

بنهى مخصوص) بالشئ كالنهي في حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وفي حديث ابن ماجه وغيره في أعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكراهة) أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعاً أو قياساً لانه في الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصوص) بالشئ

لا يندفع هذا الا براد بجواب
من تلك الاجوبة أصلاً
اذ كلها مبنية على ان
الكف داخل في الفعل
الا انه على جواب العضد
الاختلاف بالحيثية وعلى
جواب غيره الاختلاف
بقيد زائد ولذلك لم يعول
العلامة الناصر على شئ
منها وأشار الى ذلك بقوله
لان المعتبر فيه الفعل
العرفي وبهذا ظهر فساد
ما قاله سم من ان القوم
صرحوا بجواب هذا
الاشكال فيتعجب من ايراد
العلامة له مع ترك جوابه
نعم يمكن ان يقال ان معنى
قول الشارح نظر للعرف
ان المقابلة نظراً لظاهر
اللفظ عرفاً والافق الواقع
ان الفعل متناول للترك
لانه في الحقيقة منه فالمقابلة
ظاهريه فقط والا ففى
الحقيقة المتالبة انما هي
باعتبار القيد المأخوذ من
الحيثية أو غيرها وحينئذ
تصح تلك الاجوبة ويندفع
الايراد فتدبر والله سبحانه
وتعالى اعلم

عن جوابه فشنع عليه سم بما رأينا تركه خيراً من نقله وفي حاشية السيد على الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهى ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الفهم لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك الامر النهى في ن المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر ويمكن اخرجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة - رى منهم الى ان المطلوب بالنهى هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر اه قال عبد الحكيم قوله طلب فعل غير كف أى عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طاب الكف اسكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو اكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعاق نحو اكفف عن الزنا قال فتدبر فانه دقيق (قوله بنهى مخصوص) أى مدلولاً عليه بنهى مخصوص كلفى لانه الدليل كما أشار اليه الشارح بقوله أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص (قوله كالنهي في حديث الصحيحين الخ) مثل بحديثين تنبيهاً على انه لا فرق في النهى بين اقترانه بعلته وحكمه وعدم اقترانه بها (قوله فانها) أى الابل خلقت من الشياطين أى طبع على طبيعتهم من النفور والتوخش فهو على حد خلق الانسان من عجل أى واذا كانت على طبع الشياطين كانت اعطائهم مظنة الشياطين لان اتحاد الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبهه الشئ منجذب اليه (قول ولا يخرج عن المخصوص الخ) جواب عما يقال ان الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجماعاً أو قياساً لا يصدق عليهما الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهى مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس نهياً فقوله عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس منشأ السؤال مجرد ان كلا منهما ليس بمخصوص صاواً الا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص بمخصوص ويحتمل أن منشأ السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وحينئذ يكون الملحوظ مجرد الاجماع والقياس من غير ملاحظة خصوص الجمع عليه والمقيس فتأمل اه سم ولعل وجه التامل ان الكلام في الاجماع والقياس اثبتين للكراهة لا مطلق اجماع وقياس حتى يتم ما ذكره وقد علم من كلامه مخالفة منشأ السؤال لمورده وهو كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فان مورد السؤال هنا التعريف الضمنى المستفاد من التقسيم ومنشؤه ما ذكره فتدبر (قوله اجماعاً أو قياساً) حال من دلائل (قوله لانه) أى دلائل المكروه (قوله وذلك) أى مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه من المخصوص قال سم فيه بحث لان اللازم للاجماع مطلق المستند أما كونها مخصوصاً فمن أين بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون المستند مخصوصاً قلنا هذا ممنوع لادليل عليه خصوصاً وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقديحاج عن هذا بان حدوته لا ينافى اعتبار المخصوصية في الكراهة على أن الاصطلاح القديم تفسير المخصوصية بالكراهة الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتأمل (قوله وهو النهى عن ترك المندوبات) أى النهى اللفظى ومعنى كونه لفظياً ان لفظ الامر يفيد كما يشير اليه قوله المستفاد الخ لانه مصرح به لفظاً لعدم صحة ذلك هنا وقوله المستفاد من أوامرها أى اللفظية وفي كلامه

(قوله اللهم إلا أن يدعى الخ) لاجابة اليه بل المراد الصيغة بالقوة لان ورود الامر بالمندوب المفيد للنهي عن الضد في قوة ورود صيغة النهي عن الضد (قوله والمسمى) (١١٤) مبتدأ خبره الشيء (قوله بالخطاب) المناسب إسقاط الباء وإن كان

التعلق من الجانبين وكذا الباء في قوله بذلك الشيء (قوله الذي هو متعلق الخطاب) أي مطلوب به فان مفاد النهي طالب الترك فهذا الترك مطلوب لاختلاف الاولى تدبر (قوله ويحتمل ان يريد الخ) قال شيخ الاسلام لم يقل بين الخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بينهما بل بين قسميهما وهما الطلب بالخصوص وبغير الخصوص اه وهو ما قاله المحشي آخر اه وهو مع الاول أولى مما قاله الناصر كما يدل له تحليل الشارح لكن ما ذكره المحشي آخر اه في الاول لان الفرق فيه بين الطالبين وأما الاول ففرق بين المطلوبين ليعلم الفرق بين الطالبين ثم ان قول الشارح ان الطلب في المطلوب بالخصوص الخ يفيد ان الفرق بين النهيين اللفظيين ليعلم منه المقصود من الفرق بين الخطابين المدلول عليهما بهما ولا يمكن حله على الفرق بين المدلولين اذ لو أراد ذلك

فان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه (خلاف الاولى) أي فالخطاب المدلول عليه بغير الخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتي أو تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمي الخصوص وغيره ان الطلب

مقابله الجمع بالجمع المقتضية للتوزيع أي وهو النهي عن ترك هذا المندوب المستفاد من الامر به والنهي عن ترك ذلك المندوب المستفاد من الامر به وكذا سيأتي توجيه تسميته غير مخصوص مع كون متعلقه خاصا وهو ترك المندوب مثلا قال الناصر السر في جمع الأوامر وأفراد النهي تعدد متعلقات الأوامر وهي الأفعال المتنوعة يعنى المعبر عنها في كلامه بالمندوبات واتحاد متعلق النهي وهو السكف عن ترك المندوبات كما يشير الى ذلك لفظه (قوله فان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه) وإنما قال هنا مستفاد ويفيد مبحث الامر ان الامر بالشيء عين النهي عن تركه أو يتضمنه لان المراد بالامر والنهي هنا اللفظان وفيما سيأتي النفسانيان وفي الاولين تتنفي العينية والتضمنين وفي الآخرين تنتفي الافادة التي هي الدلالة اه ناصر (قوله المدلول عليه بغير الخصوص) قال سم قديستشكل ذلك لاقتضائه ان لغير الخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعاً و أقول سلنا هذا الاقتضاء لكن المراد هنا الصيغة بالقوة لان ورود صيغة الامر بالمندوب المفيدة للنهي عن ضده في قوة ورود صيغة النهي عن ضده فلا اشكال (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه الناصر بان الخطاب المذكور متعلق بترك الشيء والمسمى بخلاف الاولى ذلك الشيء لا تركه الذي هو متعلق الخطاب فان ذلك الترك هو الاول لا خلاف الاولى وأجاب سم فقال كما ان الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه لانه متعلق الترك الذي هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق بالواسطة فالمتعلق صادق على المتعلق بالواسطة وهذا أعنى المتعلق بالواسطة هو المراد هنا بقرينة تمثيله للمتعلق بذلك الشيء الذي هو متعلق المتعلق ه فان قلت قد اشتهر ان المثال لا يخصص بالتمثيل لمتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا ه قلت لاقتضائي التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه واعلم ان الترك في قوله أو تركا الممثل به للبتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم أن المتعلق بلا واسطة لا يكون إلا تركا وان المتعلق بالواسطة قد يكون تركا كما في ترك الضحى وقد يكون فعلا كما في فطر المسافر المذكور وبما مر يعلم اندفاع الاستشكال بان في كلامه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره (قوله والفرق) أي الفارق أو على ظاهره (قوله بين قسمي الخصوص وغيره) الاضافة حقيقية وهو المستفاد من قول شيخ الاسلام لم يقل بين الخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بين قسميهما وهما الطلب بالخصوص والطلب بغيره اه وقال الشهاب عميرة يريد بالقسمين الشئيين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص يدل على ذلك ما بعده وهو قوله ان الطلب في المطلوب بالخصوص الخ وقوله فالاختلاف في شيء أمكروه ه الخ ونزل سم عن الناصر في درسه أن القسمين هما النهي بالخصوص وبغير الخصوص الدالين على الطالبين وحينئذ يشكل بأنه لا حاجة للفظ قسمي الا أن يقال فائدتهم الاجمال ثم التفصيل وتجعل إضافتها من إضافة الاعم اه وقال الناصر في الحاشية فرق بذلك بين النهيين بالخصوص وغيره ليعلم منه ما هو المقصود من الفرق بين

الخطابين

لقال الطلب في المطلوب بالخطاب المدلول عليه بالخصوص أشد منه في المطلوب بالخطاب

المدلول عليه بغير الخصوص قاله الناصر (قوله في ترك المطلوب تركه) الاولى في الترك المطلوب ومعنى كينونته فيه تعلقه به

في المطلوب بالخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف في شيء أمكروه هو أم خلاف الأولى اختلاف في وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الأولى وقيل مكروه لجديث أبي داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب بضعفه عنه أهل الحديث وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصوليين أخذاً من متأخري الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة وقرأ بينهما ومنهم إمام الحرميين في النهاية بالنهي

الخطابين المدلول عليهما بهما اه وما قاله الأولان أو وفق بكلام الشارح كما يعلم من تعليل الشهاب (قوله في المطلوب) متعلق بمحذوف أي إن الطلب للترك الكائن في نهى أو ترك المطلوب تركه بالمخصوص ومعنى كينونته فيه تعلقه به (قوله أشد) وجه الأشدية أن انفراق بين ما ثبت قصداً وما ثبت ضمناً والأول أشد من الثاني أي أكد (قوله فالاختلاف) تفريع على المتن وقوله اختلاف في وجود المخصوص أي وعدمه (قوله خلاف الأولى) أي هو خلاف الأولى رجح على القول بالكراهة لأن النهي فيه غير مخصوص لأنه إنما استفيد من دليل سن افطاره وهو فعله ^{صلى الله عليه وسلم} فإنه افطر فيه كما ثبت في الصحيحين عن أم الفضل أمامة بنت الحارث أن نساء اختلفن عندها في يوم عرفة في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم هو صائم وقال بعضهم ليس بصائم فإرسات إليه بقدر من لبن وهو واقف على بعيره بعرفة فشرب وليس النهي مستفاداً من حديث أبي داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم لضعفه كما ذكره الشارح (قوله زاده المصنف) قال الكمال المعروف للأصوليين تقسيم الاحكام إلى الخمسة وهي ما عدا خلاف الأولى وإن الكراهة عندهم طلب الترك طلباً غير جازم ولما كانت الكراهة في الأول وهو ذو النهي المخصوص أكد منها في الثاني وهو ذو النهي غير المخصوص ووقع الخلاف في أشياء هل هي من الأول أو الثاني خص بعض الفقهاء الثاني باسم خلاف الأولى تمييزاً له كما قال إمام الحرميين في النهاية التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون فظهر أن مقابلة الكراهة بخلاف الأولى وجعله اسم النوع من الخطاب النفسي امر اخترعه المصنف وأنه مع مخالفته لطريقة الأصوليين مخالف لطريقة البعض المذكور من الفقهاء أيضاً لأن هؤلاء إنما سموا بخلاف الأولى متعلقاً بالحكم لا الحكم بل تسمية الطلب النفسي القائم بالذات المقدسة بخلاف الأولى صادر عن غفلة عن منافاته للادب اه (قوله أخذاً) قال الناصر أخذاً بالمسمى صحيح وأما أخذاً بالاسم فلا لأن تسمية الشيء المطلوب تركه بذلك لا تستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها بشاعة ظاهرة والله الاسماء الحسنى والصفات العلى اه وهو من ناحية كلام الكمال واجاب سم بان تسمية طلب الترك بذلك ليس لأنه لازم لتسمية الشيء المطلوب تركه بذلك حتى يناقش فيه بمنع الاستلزام بل المراد أنهم لما اطلقوا خلاف الأولى على ذلك الشيء صح أن ينسب على ذلك إطلاقه على نفس الطالب من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق وكأنه على حذف المضاف أي ذو خلاف الأولى أي الطلب المتعلق ترك خلاف الأولى وأما البشاعة فقد يخفف أمرها إن الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي مشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة تسمية الطلب بذلك على القلوب اه أقول دعوى أن الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية يبطلها استقرار المنقولات كيف والمنقول لا بد فيه من المناسبة بينهما وبين أصله فتأمل لا يقال إطلاق الكراهة أشنع من إطلاق خلاف الأولى لأننا نقول أن خلاف الأولى اشتهر استعماله في مخالف الأولى ولم يشتهر استعماله في شيء غير بخلاف التحريم والكراهة فإنه قد اشتهر استعمالها في مثبت الحرمة ومثبت الكراهة في متعلقهما فلم يلزم من إطلاقهما المذكور منافاة للادب (قوله من متأخري الفقهاء) أي من كلام متأخري الفقهاء فهو على حذف المضاف وحيث ظرف لهذا المحذوف (قوله في النهاية) أي فرق في النهاية أو فارق في النهاية وهو أنما نقل فيها الفرق ولكن لما قرره كان كأنه قائل به فنسب إليه فاندفع الاعتراض بأنه مافرق بل نقل الفرق يدل عليه عبارة الكمال حيث قال قال إمام

(قول الشارح أشد) لانه ثبت قصداً والآخر تبعاً للمطلوب وما ثبت قصداً أكد مما ثبت تبعاً (قوله المتعلق) أي اسمه وقوله بالكسر الخ الأولى عكسه وقد علم أنه متعلق بالواسطة (قوله لا يلزم فيها ملاحظة معانيها) يبطله استقراء المنقولات كيف والمنقول لا بد فيه من المناسبة بينه وبين غيره سيما وقد وجه إطلاقه هنا بأنه من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق فإن قلت لم يحكموا بالشناعة في التحريم والكراهة قلت اشتهر استعمالها في مثبت الحرمة ومثبت الكراهة في متعلقهما فلم يلزم منافاة للادب بخلاف خلاف الأولى فإنه لم يشتهر إلا في مخالف الأولى كذا نقله بعضهم (قوله وحيث ظرف) والأول تعليلية (قوله الشارح حيث قابلوا الخ أي تمييزاً بين المكروه كراهة شديدة وغيره قاله الكمال

يثبت الخ) فيه ان استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج إلى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر في كونها ادلة مخصوصة كالنهي بخصوص إلا ان يقال الثابت هنا بالقاعدة الكلية نفس النهي بخلاف غير ما هنا فان الثابت كونه للتحريم مثلاً وفيه أيضاً ان كلام الشهاب يفيد ان قوله نظر متعلق بقوله اى العام ويلزم خلوه عدل عن التعليل ومجرد لافائدة فيه إلا أن يقال فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير الخصوص بالعام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض كذا قيل وفيه أن ذلك الاعتراض إنما نشأ من العدول فلا حاجة اليه حتى يترتب الاعتراض ثم يدفع وبعد ذلك فكل هذا نسكت للعدل وما وجهه فالأولى ما تقدم فتأمل لتعرف ما قاله المحشى فى القولة الثانية (قول الشارح نظراً إلى جميع الاوامر) أى إلى ثبوته بها وكونها ضابطة له يعنى انه اراد بهذا العدول التنبيه على ضابطة هذا النهي بأنه ما يفيد الامر بالشىء مطلقاً لا ما يختص شيئاً دون آخر كباقي النواهي الخاصة فلما احتاج للتعبير عنه

المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف إلى الخصوص وغير الخصوص أى العام نظراً إلى جميع الاوامر الندية واما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهي بخصوص وغير الخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو معنى الاصوليين يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير)

الحرمين فى كتاب الشهادات من النهاية التعرض للفصل بينهما بما أحدثه المتأخرون وفرقوا بينهما بان ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه وما لا فهو خلاف الاول ولا يقال مكروه قال والمراد بالنهي المقصود ان يكون مصرحاً به كقوله لا تفعلوا كذا او نهىكم عن كذا بخلاف ما اذا امر بمستحب فان تركه لا يكون مكروهاً وإن كان الامر بالشىء نهياً عن ضده لا ناستفدناه باللازم وليس بمقصود (قوله المقصود وغير المقصود) قال الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بصريح فراراً بما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهي فى ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاول وغير المقصود بالقصد الاول بل بالقصد التبعي (قول وهو) أى غير المقصود (قوله أى العام نظراً إلى جميع الاوامر الندية) قال الشهاب معناه ان النهي الطالب لترك شىء المستفاد من الاوامر وإن كان فى نفسه خاصاً لا نهى ببطبشى خاص لكنه لتوقف طلبه اترك ذلك الشىء على عام وهو أن الامر بالشىء نهى عن ضده جازاً ان يقال أنه عام بسبب توقفه على عام اه واصله أن الامر بصلاة الضحى مثلاً نهى عن تركها وهذا النهى خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهى إنما يثبت إذا ثبت ان كل امر يشى نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بأنه عام ويمكن ان يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعضهم بقوله الظاهر أنه لو ورد نهى عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وإن أمر التذب نهى خاص بالنسبة إلى ضده سيما ان قلنا أن عينه كاسيحي فالاصوب تعبير إمام الحرمين بالمقصود وغير المقصود اه ووجه الدفع ان المراد بالعموم ما تقدم لا كون النهى متعلقاً بأشياء كثيرة والنهى الصريح وإن كان عاماً ماى متعلقاً بأشياء كثيرة غير عام بالمعنى المتقدم لثبوته لكل فرد منها بمجرد الصيغة من غير توقف على شىء آخر بخلاف الضمى فانه إنما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الامر العام المتقدم وهو قولنا كل امر يشى نهى عن ضده والحاصل ان المراد بالعموم والخصوص توقف ثبوت النهى لمتعلقه على قاعدة عامة وعدم توقفه لا الشمول لأشياء كثيرة وعدم الشمول وقضية كلام الشهاب ان قوله نظر الخ متعلق بقوله اى العام ويلزم حينئذ خلوه قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ إذ مجرد الاخبار بالعدول لافائدة فيه لظهوره وصريح كلام شيخ الاسلام حيث قال يعنى عدل المصنف إلى الخصوص نظر إلى أن النهي فيه مخصوص بمتعلقه وإلى غير الخصوص اى العام نظر إلى دليل يعنى الاوامر الندية وهو أن الامر بالشىء نهى عن ضده فالنهي فيه لم يستفد من نهى مخصوص بمتعلقه بل من الامر الندى بواسطة هذا الدليل العام اه يقتضى أنه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ علة للعدول نظراً للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار ما ذكره الشهاب ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير الخصوص العام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض السابق بما أشار إليه من أنه ليس المراد بغير الخصوص ما يشمل أشياء كثيرة حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرر له لكن قد يقال أن استفادة الاحكام من الأدلة كلها تحتاج إلى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر في كونها أدلة مخصوصة كالنهي بخصوص في اعتبار كون هذا النهى غير مخصوص بما ذكر نظر فتأمل وعلى كل حال فعنى قول الشارح نظراً إلى جميع الاوامر الندية نظراً إلى ما يعنى جميع الاوامر الندية أى نظراً إلى توقفه على

(قول الشارح بين فعل الشيء وتركه) أى بأن يكون المقصود بالذات التخيير بين الفعل وتركه فما قيل يدخل في التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين ليس بشيء لأن المخير فيه خصال الكفارة قصد انما هو فعل كل منها بدل الآخر كما هو صريح نصوصها لا فعل كل منها وتركه وإن كان لازما لذلك فتدبر (قول المصنف وإن ورد الخ) (١١٧) عبر بوردلانه لا اقتضاء فيه ومنه

يعلم انه مقابل لقوله فان اقتضى الخطاب وليست الواو استثنائية لان مجيئها للاستئناف قليل (قول المصنف وصححا وفسادا)

قال العنصر تبعاً لابن الحاجب قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة أقسام الوضع فانكر اى ابن الحاجب ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل يكون الفعل صحيحاً أى موافقاً للأمر أو باطلاً أى مخالفاً له أو كونه مافعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بناء على أن الصحة إسقاط القضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء يسوء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد وهو سياتي تحقيق ذلك إن شاء الله (قول الشارح الواو للتقسيم) أى تقسيم الشيء إلى هذه الاقسام لكن ينظر أولاً إلى ان الشيء منقسم إلى ما ذكر في نفسه ثم يرد الخطاب بان الشيء أحده هذه الاقسام النابتة للشيء في نفسه أى يرد بان الشيء سبب مثلاً

بين فعل الشيء وتركه فاباحة ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الاباحة والصواب أو خير كما في المنهاج عطفًا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظر للعرف وإلا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سياتي انه لا تكليف إلا بفعله وانه في النهي الكف (وإن ورد) الخطاب النفسى يكون الشيء (سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفساداً) الواو للتقسيم

ما يعمها (قوله بين فعل الشيء وتركه) يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين لان ترك الشيء أعم من ان يكون إلى بدل أو لا اه ناصر (قوله ذكر التخيير سهو) تكلف في دفعه باوجه منها ان المراد بالاقتضاء الافادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها أن اقتضى يأتي بمعنى أعلم وبمعنى أدى غاية أنه استعمل المشترك في معنييه وهو جائز ومنها انه يجوز ان يقال انه على تضمين اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير ايضاً أى إفادة الخطاب التخيير من باب علفتها تبناً وماء برداً اه ويرد عليه ان ذلك من خصائص الواو وكلها تمحلات (قوله نظر للعرف) أى الذى لا يعد الترك فعلاً (قوله وإلا) أى وإلا نزل ان المقابلة المذكورة بالنظر للعرف فهي غير صحيحة فان الترك الخ لحذف الجواب وابقى علته (قوله وانه) أى الفعل المكلف به (قوله الخطاب النفسى) قيد بالنفس دفعا لتوهم أنه اللفظى لان الشائع إسناد الورد اليه دون النفسى وإن كان الاسناد إلى كل مجازا لان حقيقة الورد المجيئ والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الاجسام (قوله يكون الشيء سبباً الخ) الباء للابسة من ملاسة المتعلق لمتعلقه لا للتعدية لاقتضاءها وقوع الورد على الكون كما هو قاعدة المفعول (قوله وصححا وفسادا) جعل من أقسام متعلق خطاب الوضع كون الشيء صحيحاً وفساداً ورده العنصر تبعاً لابن الحاجب فقال أعلم أنه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة اقسام الوضع فانكر ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فسكون الفعل صحيحاً أى موافقاً للأمر أو باطلاً أى مخالفاً له لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكماً شرعياً بل هو عقلي (قوله الواو للتقسيم) اعترضه الناصر فقال جعلها للتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسماً إلى هذه الاقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه إذ الوارد بكون الشيء أحدهما وضع وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليتأمل واجاب سم بان هذا الاعتراض مبنى على ان معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد الخطاب بكون الشيء منقسماً إلى هذه الاقسام وهذا غير لازم بل يجوز ان يكون معناها حيثئذ وإن يرد بأحده هذه الاقسام بان ورد كونه سبباً مثلاً فان ورود ذكره سبباً يستلزم ورود بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اه ولما ورد المعتزلة عليه ان اوفيه للترديد وهو يناقى التحديد اجاب الامام واتباعه بما حاصله كما بينه القرافى وغيره ان اول التنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذى أطبقوا على قبوله لان المعنى حيثئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء او التخيير مع انه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين باحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم مادعاها الشيخ اه واقول كلام سم ماله جعل الواو بمعنى او كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشبيعه على شيخه بان ما قاله غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما ينبغي فانه رجع اليه والجا إلا الاعتراف به في تقرير الجواب وإن لم يصرح بذلك ثم ان بعض الحواشي المتأخرة شنع على سم وبعضها انتصر له ولم يأتيا بما

الذى هو في الواقع أحده هذه الاقسام ومن المعلوم أنه متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فيه فلا يحتاج في تحققه لوجود غيره وحيثئذ فساد الواو هو مفاد أو التي لاحد الشئيين هذا ما أراده سم في دفع اشكال العلامة ولا خمل فيه بوجه خلاف لمن لم يفهم فاطال المقال

يؤيد مقاتلتهما حتى اني رأيت تقرير امنسوبا لبعض مشايخنا أطال فيه القول معقدا للعبارة مرتكبا وجوها من التكليف التحق بها كلامه باللغز والمعنى وأعجب ما فيه انه أجرى احتماي التقسيم وغيره في الواو التي في قوله وان ورد الخ وانى بعد أن أوضح لك المقام تطلع على ما في كلامهم من الاوهام وحاصله أن قول المصنف وان ورد الخطاب القضية شرطية حكم فيها بلزوم تسمية ذلك الخطاب المتعلق بكون الشيء سببا وشرطا الخ وضعا كما اشار لذلك الشارح بقوله فهذا الخطاب يسمى وضعا على تقدير ورود الخطاب بكونه سببا الخ فعلى تقدير جعل الواو للتقسيم يكون المعنى على ما ذكره الناصر وان ورد الخطاب منقسما إلى هذه الاقسام يسمى وضعا وهو باطل فاما اذا جعلت الواو بمعنى او كان المعنى أن ورود الخطاب بكون الشيء سببا او شرطا الخ يسمى وضعا أى يسمى كل واحد من هذه الأمور المعطوفة بالواو التي هي بمعنى او وضعا وهو معنى قول الناصر إذ الوارد بكون الشيء احدا الخ وسم اخذ الاحتمال الثاني ورد به على الناصر فرد عليه كلامه بكلامه والفرق بين جعل الواو للتقسيم وبين جعلها بمعنى او انه على الاول يكون المعلق عليه تسمية الخطاب وضعا تحققه في جميع هذه الاقسام وعلى الثاني يكون المعلق عليه تحقق الخطاب في أى واحد منها والاول باطل والثاني صحيح وهو معنى قول الناصر جعلها للتقسيم الخ فان قلت اذا خرج الكلام على مصطلح من يقول من اهل العربية ان الكلام هو جواب الشرط وفعل الشرط قيد له هل يستقيم ما قاله الشارح ويندفع الاعتراض قلت لا فان المحذور باق بعينه إذ التقدير على هذا الوجه أن تسمية الخطاب بالوضع مقيد بورود كونه سببا وشرطا الخ أى منقسما إلى هذه الاقسام فاما ان جعلت الواو بمعنى او كان لمعنى تسميته وضعا مقيد بتحقيق كونه سببا او شرطا الخ فيندفع المحذور فظهر ان استقامة الكلام انما تتم على جعلها بمعنى او واما جعلها تقسيمية فلا سواء جعلنا القضية شرطية موافقة لاصطلاح المنطقة وهو التقرير الاول او جعلناها حماية باعتبار ما تؤول اليه بحسب اصطلاح أهل العربية كما هو التقرير الثاني لانه على التقرير الاول يكون ارتباط الثاني بالمقدم على كل واحد من الامور المعطوفة لا على المجموع وعلى الثاني يكون الحكم مقيدا بكل واحد منها ايضا لا على المجموع فالتقرير ان سواء ومنشا هذا كله ورود حرف الشرط في التقسيم على تقدير ارادته كما هو صنيع الشارح فان قوله الواو تقسيمية يقتضى ان المقصود من قول المصنف وان ورد الخطاب الخ التقسيم مع ان مقام التقسيم باقى التعليق لتباين المقامين فان في التعليق حكما ولا حكم في التقسيم ومقاد التقسيم غير مقاد التعليق فاین هذا من ذلك لا يقال قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى ان غرضه هذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تتضمن حدود الاقسام قلت ليس بل لازم ولو سلم فالتقسيم حاصل في ضمن التعليق اى عرفت حدودها من التقسيم الذى تضمنه التعليق ولا يلزم ان يكون التقسيم مقصودا لذاته حتى يكون حاملا للشارح على جعل الواو تقسيمية المبني عليه المحذور المذکور ولذلك قال شيخ الاسلام عند قول الشارح في شرح قول المصنف وقد عرفت حدودها نبيه بتكرير من لم يأت ان حدود خطاب الوضع لم تعرف بما ذكر الى آخر ما سياتى هناك فلو كان غرض المصنف من سوق هذه العبارة التقسيم لم يستقم قول شيخ الاسلام ان حدود اقسام الوضع لم تعرف بما ذكر الى آخر كلامه لأن التقاسيم تتضمن تعاريف الاقسام وان كان ما قاله شيخ الاسلام غير مسلم بل اعترف هو بمعرفة انها في أثناء عبارته كإسباتى واعجب من جواب سم تسمكه في تأييده بقوله ولما ورد المعزلة الخ فان قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير تعريف للحكم والتعريف لا حكم فيه فليس قضية وما هنا قضية شرطية او حماية على الاعتبارين السابقين وقد صرح في هذا التعريف بلفظ او والاعتراض عليه والجواب مبنيان على احدا احتمالي او ودعوى سم ان المعنى على تقدير جعل أو تنويعية ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين المنقسم تعلقه الخ دعوى لا دليل عليها كيف وقد لازم على هذا التقدير تضمن التعريف للتقسيم والامر بالعكس في الواقع فقد اخرج ما قاله المعزلة والامام اعتراضا وجوابا عن

(قول الشارح أجود من أو) لأنها للجمع في الحكم فهي أنسب لجمع الحكم في أفراد المتقسم وإن كانت أو تفيد الانفصال الحقيقي بين الأقسام ففيها جودة من هذه الجهة لكن المقصود في التقسيم هو المعنى الأول (قوله لان ذلك مفاد أو) قد عرفت أنه مفاد الواو التي للتقسيم أيضا فتدبر (قوله وبالجملة الخ) قال بعض المحققين رد كل من هذين الأمرين أما الأول فلان معنى كون الحرف للتقسيم أنه لا فائدة ان المتعاطفات به اقسام وإن لم يؤخذ في معنى التركيب الانقسام اليها لان ذلك بحسب المعنى فتارة يقتضى أخذ الانقسام في بيان معنى التركيب كما في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لان معناه الكلمة منقسمة إلى هذه الأقسام وتارة لا يقتضى ذلك هنا وما الثاني فلان المراد ان قولهم المذكور نظير عبارة المصنف في الاشتمال (١١٩) على حرف التقسيم وإن كان في عبارة

المصنف الواو وفي قولهم المذكور أو وبه ظهر فساد ما قيل ايضا انه عند ارادة التقسيم لا بد من مادة التقسيم ولو بالملاحظة وكذا ما قيل ان المقصود من قول المصنف وإن ورد الخطاب التقسيم مع ان مقام التقسيم ينافي التعليق فان في التعليق حكما ولا حكم في التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق لما عرفت أن التقسيم غير مفاد هذا التركيب بل المراد أن الخطاب ورد بكون الشيء واحدا من تلك الاشياء التي هي اقسام في الواقع فليتأمل فان قلت قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى أن غرضه بهذه الجملة التقسيم لان التقسيم تتضمن حدود الاقسام قلت يكنى فيه أن يكون المراد ان ورد الخطاب باحده هذه الاشياء التي هي في الواقع أقسام تامل (قوله و فرق بين المعنى

وهي فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ما ذكرته كما عبر به المختصر أي كون شيء العلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفس بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع

موضوعه وثبت به في تقوية كلامه بعد صرفه عما ارادوه وتاويله بما لا يحتمله وإنما معنى كلام الامام منع كون أو للترديد وجعل المتنوع وإن المعارف الحكم بنوعيه يعلم ذلك من قول المناطقة انه يتمتع دخول أو في التعاريف من التفرقة بين الحد والرسم ومن كون أو للتنوع أو للشك على تفصيل بينه هناك فاين مقام التعريف والاختلاف في أو الواقعة فيه من مقام التعليق المستفاد من الشرط وفي الواو الواقعة فيه المدعى انها تقسيمية فصيح ان يقال

صارت مشرقة وصرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

رحم الله الجميع ورحمنا معهم والمسلمين أجمعين ثم ان التقسيم المستفاد من أو التقسيمية على مازعمه الشارح اما راجع إلى الشيء أو إلى كون الشيء أو إلى الخطاب الوارد بهذا الكون وكل محتمل والأول أقرب (قوله وهي فيه أجود من أو) لأنها للجمع في الحكم فهي أنسب بجمع الحكم في أفراد المقسم وهو هنا الشيء المقدر بخلاف أو فانها لاحد الشيئين أو الاشياء فقد توهم ان المراد واحد منها فقط وهذا في تقسيم الكل إلى جزئياته كما هنا ما في تقسيم الكل إلى اجزائه فلا يقال انها اجود بل متعينة اه زكريا وإنما قال اجود لان أو مناسبة بالنسبة لخصوص الاقسام لا فادتها لان انفصال الحقيقي بين بعضها مع بعض المفضى عدمه إلى فساد التقسيم فظهر ان اجودية الواو نظر إلى المقسم مع الاقسام وانه متحقق في جميعها وإن في الواو جودة ايضا بالنظر لحال الاقسام بعضها مع بعض حتى لو لوحظ هذا بخصوصه كانت هي أجود من الواو كما لا يخفى فتأمل (قوله أي كون الشيء) تفسير لما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لا في عبارة المختصر لا تفسير لما قدره لان الذي قدره بكون الشيء لا كون الشيء فقط إلا أن يكون تساهل بحذف الجار مراعاة لعبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) أي من جهة المعنى اذ من المعلوم أن الخطاب النفسي لا يكون سببا وشرطا وما نعاو صحيحا وفسادا وإنما يكون كذلك الشيء الذي تعلق به ذلك الخطاب لا يقال مقام التعريف لا يكنى فيه القرينة العقابية لا نا قول المقام هنا للتقسيم لا للتعريف وإن فهم في ضمنه ومعلوم ان التعريف الضمني لا يراعى فيه ما يراعى في التعريف الصريح (قوله ووصف النفس بالورود) أي اسناد أو ورود اليه فالوصف بالمعنى اللغوي كما هو واضح وقوله مجاز أي عقلي من باب الاسناد إلى السبب فان الخطاب النفسي المذكور سبب لورود الرسول بما ذكر ويصح جعل المجاز مرسل من اطلاق المزوم على اللازم فان من لازم الورود بالشيء التعلق به فالمراد بالورود التعلق مجاز العلاقة المزوم والقرينة استحالة الحقيقة (قوله الشائع)

على الواو الخ) ما ذكره إنما هو في الواو التي لاحد الشيئين اما التي للتنوع فالمراد منها بيان الانواع بمعنى ان كلا في نفسه منفرد عن الآخر لان المراد هذا أو هذا بل المراد ان المقسم متنوع إلى جميع تلك الانواع فعنى متنوع مأخوذ من أو وبعد ذلك لا يستقيم أن يقال متنوع إلى هذا أو هذا بل إلى هذا وهذا فمفاد أو التنوعية هو مفاد الواو بعينه ثم انه متى وجد احد الانواع فقد وجد الجنس فيه كما مر تحقيقه (قوله ملتبس بذلك التعلق باحد هذه الاقسام) ان كان كونه أحدا من أو فهو ممنوع لما عرفت ان المراد بها بيان الانواع لان الموجود والملاحظ احدها وإن كان من كفاية تحقق القسم في وجود المقسم فاو والواو على حد سواء (قوله واما على عبارة أو) أي التي لاحد الشيئين كما هو مراد العلامة لا التقسيمية (قول الشارح أي كون الشيء) حذف الجار لانه ليس في عبارة المختصر بالتشبيه ليس من كل وجه (قول الشارح للعلم به معنى) قيل لا يضر الاكتفاء بالقرينة العقابية لان المقصود التقسيم لا التعريف وإن حصل ضمنا تامل

(قول الشارح الشائع) قيل انه تورك على المصنف حيث ارتكب غير الشائع في التعريف وفيه انه ضمني كما مر (قوله شبه استعمال المشترك) لم يجعله منه لان الاشتراك ونحوه (١٢٠) من الاحكام اللفظية متفرع على الوضع اللغوي ومعلوم ان أحد معني الوجوب

هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة وإلا لزم أن تكون المقولات كلها من قبيل المشترك ولا قائل به وأما مقاله المحشى ففيه أن التحقيق ان

المضاف مسلط على المعطوف والمعطوف عليه دفعة واحدة فالعامل فيهما واحد وحينئذ يكون من استعمال المشترك في معنى لا شيئا به فتدبر (قول الشارح لان متعلقه)

أى الكون كذا فليس المتعلق هو الفعل سواء كان فعل مكلف أولا قال الناصر وهذا مبنى قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما رأى فليس هذا حكما عند المصنف كما سبق تحقيقه

بما لا مزيد عليه أما على كلام ابن الحاجب وغيره فالكون المذكور حكم من احكام الوضع وحينئذ يقال على قياس ما مر لافرق بين تكوين الشيء دليلا وكونه دليلا إلا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثاني بالفعل كالإيجاب والوجوب فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا

والشيء يتناول فعل المكلف وغير فعله كالزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهور واتلاف الصبي مثلا سببا لوجوب الضمان في ماله واداء الولي منه (فوضع) أى فبدأ الخطاب يسمى وضعاً ويسمى خطاب وضع أيضاً لان متعلقه بوضع الله أى بجعله كما يسمى الخطاب المقتضى أو المخبر الذى هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) أى حدود المذكورات من اقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع فبدأ لايجاب الخطاب المقتضى للعقل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس وسياق حدود السبب وغيره من اقسام متعاقب خطاب الوضع

فيه به على أن المجاز شائع في الخطاب اللفظي دون النفسى (قوله والشيء) أى فى قوله بكون الشيء يتناوله فعل المكلف أى وقوله واعتقاده أو اراد بفعله ما يشمل ذلك (قوله وغير فعله) تحته شيان ما ليس فعلا أصلا وما ليس فعلا للمكلف بل لغير المكلف فلذا مثل الشارح بثلاثة أمثلة (قوله لوجوب الضمان الخ) المراد بالضمان المضمون به من مثل أو قيمة والمراد بالوجوب المضاف للضمان الثبوت لا الطلب الجازم لانه هذا المعنى لا يتعلق إلا بفعل المكلف وبالوجوب المقدر المضاف لاداء الولي الطاب الجازم فهو قريب من استعمال المشترك في معنييه قاله الناصر قال بعض من كتب ولعل وجه عدم جعله من استعمال المشترك في معنييه ان المشترك المستعمل في معنييه يذكر مرة واحدة والوجوب هنا ذكر مرتين وهو مبنى على ما صيغه من تقدير الوجوب في المعطوف والتحقيق ان المضاف تسلط على المضاف اليه المعطوف عليه والمعطوف دفعة واحدة من غير تقدير في المعطوف وأن العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فيكون ما هنا من استعمال المشترك في معنييه لا قريبا منه اهـ وأقول ليس المعنى على ما فهمه هذا القائل من أن سبب قرينه من المشترك تعدد لفظ الوجوب المذكور والمقدر بل لأن الاشتراك ونحوه من الاحكام اللفظية متفرع على الوضع اللغوي ومعلوم ان أحد معني الوجوب هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة وإلا لزم أن تكون المقولات كلها من قبيل المشترك ولا قائل بذلك وهذا ظهر دعوى كونه قريبا من المشترك وفساد جعله منه المبني على التكليف المذكور وقد تفتن لذلك العلامة النجاشي فقال وإنما قال قريب ولم يقل من المشترك لاختلاف الوضعين إذ الوجوب الاول بمعنى اللغوي والثاني بالمعنى الشرعي (قوله لان متعلقه بوضع الله) أى تعليل لتسميته بالوضع وبخطاب الوضع واعترضه الناصر فقال اخصر منه ان يقول لانه أى الخطاب وضع الله أى جعله اهـ قال سم لان سلم صحة ما ذكره من كين الخطاب وضع الله أى جعله لان المراد به كلامه النفسى وهو صفة قائمة بذاته قديمة فليست جعللا ولا يتعلق بها الجعل اهـ والمراد بمتعلقه كونه الشيء سببا الخ (قوله كما يسمى الخطاب الانسب رجوعه إلى قوله ويسمى خطاب وضع) (قوله المقتضى أو المخبر) الاسناد فيهما مجازى إذ المقتضى والمخير في الحقيقة هو الله (قوله كما تقدم) أى عند قول المصنف والحكم خطاب الله وهو راجع لقوله الذى هو الحكم المتعارف أى من انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث انه ملزم ما فيه كلفة (قوله ومن خطاب الوضع) نبه بتكرير من على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع خطاب الوضع لا حدودا قسامه ايضا وان امكن معرفتها لان الجملة الشرطية السابقة تتضمن تعاريف اقسامه فيكون التقسيم غير مقصود اصالة كما نبه على ذلك الشارح بقوله ومن خطاب الوضع وقوله وسياق حدود السبب الخ وهذا يظهر لك ما ذكرناه سابقا في تقوية اعتراض الناصر ورد ما تمحوا به في دفعه (قوله وسياق حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع) فى اطلاق المتعلق على الشيء المنقسم إلى السبب وغيره تجوز حيث اطلق

فليتأمل (قول بل متعلق متعلقه) وتقسيمه وان علم منه تقسيم خطاب الوضع أيضا وتريف أقسامه كان يقال فى السبب المتعلق منه مثلا الخطاب المتعلق بكون الشيء سببا وهكذا إلا أن ذلك ليس مقصودا أصالة بل المقصود تعريف خطاب الوضع فقط وهذا لا ينافي ان الواو للتقسيم بالمعنى الذى حققناه سابقا فليتأمل

(قول الشارح لان المميز فيها خارج) أى كما يفيد تعليق المصنف كون الخطاب ايجابا مثلا على الاقتضاء. ولذا قال الشارح فيما تقدم فهذا الخطاب يسمى ايجابا فلا ايجاب هو نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل اقتضاء جاز ما وكذا الباقي فليس الاقتضاء من ذاتيات الايجاب أعنى الخطاب والا لمصح اسناد الاقتضاء فيما تقدم اليه الا بالتكلف الذى ارتكبه وقد علمت ما فيه بما لا مزيد بل الاقتضاء قيد فى كون الخطاب وحده ايجابا وقد تقدم ان الخطاب فى كلام المصنف هو الكلام النفسى (١٢١) بقطع النظر عن التعلق او معه ويكون

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ما عرف رسوم لاحدود لان المميز فيها خارج عن الماهية

المتعلق على متعلق المتعلق اذ المتعلق حقيقة هو الكون وفى قوله وسيأتى اشارة الى أنه يؤخذ من حدود السبب وغيره حدود اقسام متعلق خطاب الوضع لكون السبب وغيره متعلقات تلك الاقسام فيؤخذ من حد السبب ان جعل الشيء سببا معناه جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود من عدمه العدم لذاته ومن حد الشرط ان جعل الشيء شرطا معناه جعل الشيء بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وهكذا (قوله وكذا حد الحد) الحد المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل تعلق الجار والمضاف اليه بمعنى المعروف. قوله الدافع للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعروف سواء كان بالذاتيات او بالعرضيات فلا يتجوز الاعتراض على المصنف بان التعاريف المذكورة رسوم لاحدود فلا يستقيم قوله وقد عرفت حدودها ثم هذا مبنى على ما فهمه الشارح من ان هذه التعريفات رسوم والا فالحق انها حدود اسمية وقول الاسنوى ان هذا ونحوه حدود حقيقة ممنوع كما سطر على ذلك وحينئذ فلا حاجة لقول الشارح وكذا حد الحد الى قوله نعم لانه مبنى على ما فهمه من كونها رسوما (قوله لان المميز فيها خارج عن الماهية) اعترضه الشهاب بان تعريف الايجاب بانه الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جاز ما بان الاقتضاء نفسى فهو نفس الخطاب فلا يكون خارجا هو بعد ان قوى هذا الاعتراض سم وايدى بان جماعة منهم التفتازانى فى حواشى العنصر صرحوا بان اقتضاء هو نفس الخطاب وانما اسند الى الخطاب مبالغة كما فى جد جده ويوافقه ايضا قول الشارح نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ لانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له تمحل فى الجواب بما لا تقبله الابواب فقال يمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل عنهم ان المميز هنا خارج او بانه اجاب بذلك على سبيل التزل مع المعارض فلا ينافى انها حدود ولا رسوم وان المميز فيها ذاتى لا عرضى اهو انت تعلم ان دعوى ان الشارح اطلع على نقل لادليل عليها كيف وهم مصرحون بخلاف ذلك وان سوق العبارة يأتى دعوى التميز فلا دليل عليه فى الكلام وبعض من كتب هذا دفع اشكال الشهاب بحمل الاقتضاء على الطلب بالمعنى المصدرى فلزم عليه مع مخالفته لهم اضطراؤه الى ان الاقتضاء معين وان ههنا معنى الطلب وفى قول الشارح فى الاختصار بالمعنى الذى ارادوه وان تصريحهم بان الاقتضاء الخطاب لم يريدوا به الحصر او انه لا يكون الا بمعنى الخطاب وبعد ان تكلف هذه التكلفات البعيدة رجع آخر الى ان الطلب ذاتى ايضا فلم يزد شيئا سوى اطالة الكلام فيما لا يتعلق به المرام وأما ما نقله سم عن الناصر فى درسه من ان انقسام التعريف الى الحدود الرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان واما الامور الجعلية فهى امور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حد لها والجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شيء داخل وخارج كالاامور الحقيقية فساقت جدا بل الحق ان الماهيات قسما ماهيات حقيقية كاهية الانسان والفرس ومعنى كونها ماهيات

تفصيلا لتعلمه وان ما قاله ابن الحاجب من اما الخطاب هو الاقتضاء

فالمراد منه المعنى المصدرى كما يصرح به قول العنصر فى شرح الخطاب هو نفس قول افعل مع قول السعد فى حاشيته اى على ما يناسب المعنى المصدرى وقوله فى التلويح الامر يطلق على صيغة افعل وعلى الطلب على جهة الاستعلاء بلا نزاع فن اعترض ما هنا بما فى العنصر والسعد فقد وهم ثم انه لما كان الخطاب ليس ايجابا ونحوه الا باعتبار التعليق صح ان يختصر حد الايجاب بان يقال هو الاقتضاء اذ لا يتحقق مفهوم الايجاب الا به كما سبق تحقيقه ايضا فالقول بانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن ما ذكر اختصارا له قول فاسد اذ مغايرته له لا تمنع الاختصار اليه لانه المحقق له فتأمل لتدفع شبه الناظرين (قوله هو المقتضى للفعل) لم يجعله اقتضاء جا ما لاجل الاباحة فانه لا اقتضاء فيها بناء على ما تقدم للشارح (قوله على سبيل التزل)

(١٦ - عطار - أول) قد علمت فسادهم مع بعد المقام عن ذلك (قول الشارح نعم يختصر) قيل استدراك على ما سبق المفيد انه لم يبق اعتراض مع بقاءه بانه يمكن اختصار تلك التعاريف فينا فى قول المصنف لا يمكن اختصار شيء من المتن وفيه ان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يعترض عليه بذلك وإنما ذكرها ضمنا فلا تطويل فى كلام اصلا فالاولى ان يجعل قوله نعم استدراكا على قول المصنف عرفت حدودها المقتضى او تلك الحدود عرفت مختصرة وغير مختصرة مع انه لم يعلم مما تقدم إلا غير المختصر (قول الشارح وعلى هذا القياس) اى فيقيد بالجازم فى اقتضاء الترك الذى هو تعريف التحريم ويترك فى غيره مع التقييد بالنهى المخصوص فى المسكروه وتركه فى

خلاف الاولى (قول الشارح باقتضاء الفعل الخ) أى مع ترك الجازم فيهما العموم الاول للواجب والمندوب والثاني للحرام والمكروه وخلاف الاولى وكذلك يترك التقييد بالهوى المخصوص وعدمه وكذا يقال في قوله كما يحذف الخ إذا عرفت ذلك عرفت ان الشارح رحمه الله معترف بعدم ترادف حد الإيجاب (١٣٣) وماعنه مع حدى الامر والنهى كيف وقد صرح بالجازم وغيره في حد الإيجاب وماعنه

نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتى حد الامر باقتضاء الفعل والنهى باقتضاء الكف كما يحذف بالقول المقتضى للفعل وللکف فالمعبر عنه هنا بما عدا الإباحة هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهى

حقيقة انها محققة الوجود خارجا إما بوجود افرادها في الخارج أو بوجودها بنفسها بناء على القول بوجود الكلى الطبيعي وهذه الماهيات تعاريفها تكون حدودا ورسوما فما كان بالذاتيات خذ او بالعرضيات فرسم وتسمى هذه حدودا ورسوما حقيقة وأما الماهيات الاعتبارية كحقائق الامور الاصطلاحية كماها فلها حدود ورسوم ايضا وتسمى حدودا ورسوما اسمية لانها بحسب الاسم ثم ان الاطلاع على ذاتيات الماهيات الحقيقية وعرضياتها والتمييز بينها عسر جدا واصل الى حد التعذر كما نقل ذلك السيد فى حاشية الشهادة عن ابن سينا وذلك لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وأما الماهيات الاعتبارية فامر الفرق سهل لان طريق ذلك النقل عن الواضع فما اعتبره داخل في مفهوم المسمى الذى وضع له الاسم فذاق وما لا فعرضى وبقية الكلام فى كتب المنطق والمسئلة شهيرة فكيف خفى على الشيخ الحال حتى قال ما قال وتفسير شيخ الاسلام والكمال الميرى تعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وتفسير الماهية بماهية الحكم فغير دافع لاعتراض الشهاب ايضا لان تعلق الخطاب جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يعلم مما سبق فليس خارجا عن ماهيته (قوله نعم يختصر الخ) استدراك على قوله الدافع للاعتراض دفع به توهم انه لا اعتراض على المصنف بوجه فبين به أنه يعترض عليه بانه يمكن اختصار حدود الاقسام المذكورة فكيف يستقيم قوله آخر الكتاب ان اختصاره متعذر وروم نقصان منه متعذر (قوله وسيأتى) مقصوده بهذا بيان مساواة المحدود هنا بماعدا الإباحة للمحدود فيما بعد من الامر والنهى فى المعنى فمساواة التعاريف ههنا للتعاريف بعد توجيه التعبير عن المحدود هنا بالإيجاب والتدب والتحريم والكرهه وخلاف الأولى وفيما بعد بالامر والنهى (قوله كما يحذف الخ) أى كما يحذف الامر بالقول المقتضى للفعل والنهى بالقول المقتضى للكف كما يرشد اليه ملاحظة كل على حدته وافراده بتعريف يخصه فى قوله وسيأتى حد الامر الخ وحيث ان ذلك ان يكون التفريع اعنى قوله فالمعبر عنه الخ على التوزيع ايضا فيكون المعنى فالمعبر عنه هنا بمجموع الإيجاب والتدب هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والمعبر عنه هنا بمجموع التحريم والكرهه وخلاف الاولى هو المعبر عنه فيما سياتى بالنهى وانما اجل الشارح ايثار الاختصار مع وضوح المراد (قوله فالمعبر عنه هنا) أشار بالفاء الى أن ما بعدها نتيجة ما قبلها من حد الإيجاب واخواته هنا بالخطاب المقتضى وبالاقتضاء وحد الامر والنهى فيما يأتى بالاقتضاء وحدهما بالقول المقتضى الذى هو بمعنى الخطاب المقتضى وهو الكلام النفسى لان اتحاد الحديوجب اتحاد المحدود ثم المناسب لسياقه السابق ان يكون كلامه هنا على التوزيع كما قدمناه والمراد ان المعنى المحدود والمعبر عنه بمجموع لفظى الإيجاب والتدب هو عين المعنى المحدود والمعبر عنه فيما سياتى بلفظ الامر والمعنى المحدود والمعبر عنه هنا بمجموع ألفاظ التحريم والكرهه وخلاف الاولى هو عين المعنى المحدود والمعبر عنه فيما سياتى بلفظ النهى واعتراض الناصر

تصريحا وقياسا وترك ذلك فى حد الامر والنهى فهل بعد ذلك يقال انه فرع قوله فالمعبر عنه الخ على اتحاد التعريفين كلا والله ما يقدم عليه محقق ولا يكون الامن ترك ما يعنى والاشتغال بالخطوط بلا طائل فالخ الذى لا يحصى عنه ان ذلك تفريع على اتحاد ما صدق الإيجاب ما صدق الامر الذى هو اقتضاء الفعل بعد التقييد بقيد الإيجاب وهكذا الباقي يدل على ذلك أيضا قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الإباحة الخ فانه لم يعبر الا عن كل واحد بخصوصه فيلزم ان يكون المعبر عنه فيما سياتى بالامر هو ما صدقه المفيد بقيد ما يريد الاتحاد به فليتامل (قوله والثالثة اعم من الاولىين) أى تتحقق مع تحقق افرادهما فيعتبر بمجموع الاولىين فردا والثالثة فردا آخر فمجموع افراد الاولىين هي افراد الثالث وبالعكس كذا قيل وفيه ان مرجع ذلك الصدق لا الإلزامية فى المفهوم بل

المراد أن مفهوم الماهية لا بشرط أى المطلقة حتى عن قيد الإطلاق بان يكون الإطلاق معتبرا فى العنوان لا فى المعنوى عنه يصدق على كلامه فهو ميبها لكن قول العلامة وتارة لا بشرط واحد منهما وقوله وفى الامر والنهى لا بشرط واحد منهما يقتضى ان معنى لا بشرط لا بشرط واحد منهما الذى معناه انه يعتبر الإطلاق عنهما وحيث ان التباين لان المراد حيث ان الماهية المعتبر فيها الإطلاق عنهما إلا ان يقال المراد لا بشرط واحد منهما ولا غيره الصادق بعدم اشتراط الإطلاق فليتامل

(قول المصنف والفرض والواجب) انجر الكلام إلى ذلك من جعل الايجاب من أقسام الحكم الذي إذا أضيف إلى ما فيه الحكم سمي واجباً وقدم الفرض اهتماماً به لأنه المجهول والمراد الترادف اصطلاحاً (١٢٣) فلا يرد الفرق بينهما في الطلاق

فيم لو قال الطلاق واجب على والطلاق فرض على حيث طلقت في الأول دون الثاني فإن الطلاق ينظر فيه للمعنى اللغوي متى اشتهر وإن اشتهر العرف بخلافه أو يقال أن المنظور إليه في الطلاق العرف بناء على عدم اشتهار المعنى اللغوي وهو غير الاصطلاح الذي الكلام فيه فإن المراد منه العرف الخاص أعني الأصولي وبه يندفع إيراد التفرقة بينهما في الحج فانه لعرف آخر قال في التلويح وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الأعم أيضاً أى الأعم من الفرض والواجب قال السعد وكذلك قد يطلق الفرض على ما ثبت بدليل ظني كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ويسمى فرضاً عملياً فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علمياً وعملياً فيكفر جاحده كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض

نظراً هنا إلى أنه حكم وهناك إلى أنه كلام (والفرض والواجب

على الشارح بأن كلامه يقتضى مرادفه الأمر والنهي للماعداً لا باحة مع أن الترادف الاتحاد في المفهوم والاتحاد مفقود هنا لأن الطلب في الايجاب والتحريم أخذ بشرط الجزم وفي الندب والكرهية وخلاف الأولى أخذ بشرط عدمه وفي الأمر والنهي أخذ لا بشرط واحد منهما فإتباعاً ما هناك التساوى في الماصدق لا الاتحاد في المفهوم وأجاب سم بأن الشارح لم يدع الترادف وليس في كلامه ما يدل عليه فإن المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات وعليه الاعتراض اه وهذا كلام غير تام فإن الشارح فرع على قوله فالمعبر عنه الخ على أن اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ومعلوم لكل أحد أن المحدود هو المفهوم لا الأفراد فالشارح وإن لم يصرح بالترادف فقد لز من كلامه ودعوى أنه ليس في كلامه ما يدل عليه مكابرة وقوله فإن المعبر عنه الخ مشاغبة فإن المعبر عنه باللفظ إما أن يكون معنى جزئياً أو كلياً فالأول يراد منه الذات إذ هو مدلول اللفظ فلفظ زيد مثلاً يراد به الذات المشخصة والثاني يتعين إرادة المفهوم منه وإنما يجيء قصد الذات أى الأفراد عند انعقاد الحكم عليه كإثبات القضايا المحصورة وقديراد المفهوم نفسه كما في المعرفة والقضية الطبيعية على أن بعض محققى المناطق حقق أن الحكم في المحصورات على مفهوم الكلى على تفصيل في ذلك والمسئلة شهيرة حتى أننا فرادناها برسالة قم إيراد الناصر نعم تمهيد ذلك الاعتراض بقوله أن الماهية قد تؤخذ بشرط شيء الخ لا تخلو عن نظريانه يستدعى تطويلاً فمن رجع لحواشينا الكبرى على المقالات علم ما فيه وقول بعض من كتب مجيباً عن اعتراض الناصر أن الوجه في دفع الاعتراض منع قوله لا اتحاد هنا في المفهوم وذلك لأن المدعى اتحاد الأمر ومجموع الايجاب والندب واتحاد النهي ومجموع التحريم والكرهية وخلاف الأولى ولا شك أن مفهوم الأمر ومفهوم مجموع الايجاب والندب أى المفهوم الذي يجمع ويعم الايجاب والندب شيء واحد وهو اقتضاء الفعل ومفهوم النهي ومفهوم مجموع التحريم والكرهية وخلاف الأولى أى المفهوم الذي يجمع ويعم الثلاثة شيء واحد وهو اقتضاء الترك فيكون لفظ الأمر مرادفاً لمجموع لفظي الايجاب والندب ولفظ النهي مرادفاً لمجموع ألفاظ الثلاثة اه وفيه أن مجموع لفظي الايجاب والندب لم يوضع له لفظ حتى يتحقق الترادف بينه وبين لفظ الأمر وكذا يقال في الثاني وما ادعاه من أن هذا المجموع مندرج تحت مفهوم اقتضاء الفعل ومفهوم اقتضاء الترك فسلم لكن كل واحد من الأمر والندب مغاير لصاحبه بقيد لم يوجده وكذا الثلاثة فاندراجها تحت اقتضاء الفعل أو الترك اندراج النوع تحت الجنس والشارح لم يدع اتحاد الأمر بذلك المفهوم الذي هو الجنس بل بكل واحد من أنواعه ومفهوم الأمر مطلق وهذه المفاهيم مقيدة والمطلق لا يرادف المقيد أيضاً المفهوم الذي يعم ذلك المجموع وهو اقتضاء الفعل أو الترك لم يعبر عنه بلفظ مفرد اسم لأن الترادف إنما يكون في أسماء الأجناس بل دل عليه بمركب إضافي فاتحاد مفهومه بمفهوم الأمر والنهي لا ينفع في دعوى الترادف تأمل (قوله نظراً) مفعول لأجله للمعبر والمعنى أن المعبر عنه في الموضوعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للنسبة فعبّر عنه هنا بالايجاب وغيره نظراً إلى أنه حكم لأن الكلام في بيان الأحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سأتى بالأمر والنهي نظراً إلى أنه كلام والكلام يناسب الأمر والنهي (قوله والفرض والواجب) أي هذان اللفظان إذ الترادف من صفات الالفاظ وانجر الكلام إليهما

في العمل وفوق السنة كتعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو اه ومنه يعلم أن هذا الإطلاق ليس من أبي حنيفة رضى الله عنه الذي الكلام معه ولو فرض ذلك فهو إطلاق مبني على التوسع وهو لا ينفي الفرق بينهما فتدبر

(قول الشارح كالقرآن) عبارة السعد كحكم القرآن ومحكم خبر الواحد فيقدر ذلك هنا ولعل الشارح رحمه الله اكتفى عن
عن ذلك بقوله ثبت بدليل فان (١٣٤) غير المحكوم لا يكون الثبوت به وحده بل بضمير التأويل

والمحكم على مافي العضد
هو النص والظاهر وقيل
مالا يحتمل التأويل وهو
الظاهر هنا فتأمل (قول
الشارح كقراءة القرآن)
أى بقطع النظر عن كونه
ثلاث آيات قصار أو آية
طويلة أو بعض آية بشرط
التركيب من كلمتين على
ما نقل عن أبي حنيفة
رضي الله عنه ولا شك
أن دلالة الآية على ذلك
قطعية فما قيل أنها ليست
بقطعية بناء على احتمال
المقروء ليس بشيء فان
الشارح المحقق إنما قال
كقراءة القرآن من غير
تعيين في فرد من تلك
الأفراد فان قلت يمكن
أن تكون صيغة الطلب
للدب أو طلبا لقرآن
مخصوص أعنى الفاتحة
فالدلالة ليست قطعية
فكيف كانت الآية قطعية
قلت أصل تلك الصيغة
الطلب الجازم وكون
المطلوب مخصوصا إنما
هو من خارج وهم يطلقون
القطعي على مالا يكون
احتماله ناشئا من ذاته
(قول الشارح فيأثم بتركها
الخ) تفريع على قوله
بدليل ظني لأعلى التسمية
اعنى قوله فهو الواجب

مترادفان) أى إسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الإيجاب الفعل المطلوب طلبا جازما
(خلافا لآبي حنيفة) فى نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل إن ثبت بدليل قطعى كالقرآن
فهو الفرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن أو بدليل ظنى
كنزير الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أى الخلاف (لفظي) أى
عائد الى اللفظ والتسمية إذ حاصله ان ماثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت
بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا

من جعل الإيجاب من أقسام الحكم الذى إذا اضيف الى مافيه الحكم سمي واجبا ووجوبا
على ما تقدم ولو اولا تقتضى ترتيبا فلا يقال كان عليه ان يقدم الواجب (قوله مترادفان) أى
اصطلاحا لالغة ولعل الحكم بالترادف بحسب الاصطلاح تسمح لما ذكرنا سابقا الاحكام
اللفظية متفرعة على الوضع اللغوى وهما بحسبه ليسا مترادفين كما سياتى فى الشارح ومترادف
بمعنى مرادف أى مرادف كل منهما للآخر فلا يرد الاعتراض بان شرط التثنية صلاحية المعنى
للتجريد وهو هنا لا يصلح له لان الترادف تفاعل لا يكون الا بين اثنين ولك ان تقول ايضا
يصح اطلاق مترادف على الواحد بقيد مع فيقال مترادف مع الآخر (قوله لمعنى واحد) أى
مفهوم واحد لان الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم لانه انما يكون فى المعانى الكلية وهى مفاهيم
كما قررناه لك (قوله وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم الخ المراد بعله من حد الإيجاب علم
ذاته لا بوصف كونه واحدا سمي بلفظين لان المعلوم مما سبق ذاته لاهذا الوصف وقد يستشكل
هذا التشبيه بان المعنى المعلوم هنا هو المعلوم من حد الإيجاب لاشيء آخر يشبه المعلوم منه
والتشبيه لا يكون إلا بين اثنين ويجاب بتغايرهما اعتبارا بالمعنى المذكور مشبه باعتبار ذكره
هنا مشبه به باعتبار علمه من حد الإيجاب وفيه تكلف فالاحسن ان تجعل الكاف بمعنى على
وما مصدرية أى بناء على علمه من حد الإيجاب (قوله حيث قال) ظرف لنفيه والحيثية تعليلية
فهو لم يصرح بنى الترادف بينهما بل لزم ذلك من كلامه (قوله هذا الفعل) أى الفعل المطلوب
طلبا جازما (قوله ان ثبت بدليل قطعى الخ) هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية
لكن يكثر فى استعمالهم ما يخالفه وهو إطلاق الفرض على ماثبت بظنى والواجب على ماثبت
بقطعى كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضا عمليا لاعليا
يلزم اعتقاده حقيقة وكقولهم الصلاة واجبة الزكاة واجبة قاله الكمال (قوله فيأثم بتركها الخ)
تفريع على قولهم بدليل ظنى وليس مفرعا على التسمية اعنى قوله فهو الواجب لانه يقتضى حينئذ
ان للتسمية مدخلا فى عدم الفساد فلا يكون الخلاف لفظيا ولا يصح قول الشارح الآتى وما
تقدم من أن ترك الفاتحة الخ (قوله كما يسمى الخ) العامل فى الجار والمجرور وما بعد هل ولا
يقال عليه أن أدوات الاستفهام لا يعمل ما بعدها فيما قبلها لان هل ضعيفة فى الاستفهام لتطفلها
فيه فليست كالمهزة العريضة فيه وقد نظم ذلك الدونشرى فقال

فَعِنْدَهُ لَا اخْذَ لِلْفَرْضِ مِنْ فَرْضِ الشَّيْءِ بِمَعْنَى حَزْهَ اَيْ قَطْعَ بَعْضِهِ وَلِلْوَاجِبِ مِنْ وَجِبِ الشَّيْءِ وَجِبَةُ سَقَطَ
وَمَا ثَبِتَ بَظَنِّي سَاقِطٌ مِنْ قِسْمِ الْمَعْلُومِ وَعِنْدَنَا نَعَمْ اخْذًا مِنْ فَرْضِ الشَّيْءِ قَدْرُهُ وَوَجِبِ الشَّيْءِ وَجِبُ بَاثِبَتِ
وَكُلٌّ مِنَ الْمَقْدُورِ الثَّابِتِ اَعْمَ مِنْ اَنْ يَثْبِتَ بِقَطْعِي اَوْ ظَنِّي وَمَا خَذْنَا اَكْثَرَ اسْتِعْمَالًا وَمَا تَقَدَّمَ مِنْ اَنْ تَرَكَ
الْفَاتِحَةَ مِنَ الصَّلَاةِ لَا يَفْسِدُهَا عِنْدَهُ اَيْ دُونَهَا لَا يَضُرُّ فِي اَنْ الْخِلَافَ لَفْظِي لِأَنَّهُ أَمْرٌ فُقِهِي

وهل في الاستفهام قبل وجد * معمول ما بعد لضعف فاعتمد

(قوله فعنده لا اخذا الخ) عنده متعلق بلا لتضمنها المعنى الفعل اى انتفت التسمية عنده واخذنا مفعول له
للتضمنها معنى الفعل المذكور (قوله بمعنى حزه) اى قطع بعضه اى الفرض بمعنى المفروض اى المقطوع
به واعتراض الناصر لا اخذا ذكره بامر من احدهما ان توجيههم هذا انما يتم اذا اريد قطعي الدلالة
لكن امثالهم تخالف ذلك فان الآية المتقدمة ليست قطعية الدلالة الثانية ان القطع بالاحكام ليس من
الفقه المعروف بالعلم اى الظن كما تقدم واجاب سم بان الاعتراض الاول لا يتوجه على الشارح لانه
حاك له عنهم بل ولا عليهم ايضا لان القطع عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن
الدليل كالنصوا على ذلك في اصولهم وعن الثاني انه من اين لزم هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فقها
وليس فيه تعرض لذلك بوجه ولو سلم فان من جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم
(قوله ساقط من قسم المعلوم) لان المعلوم هو المقطوع به ولذا يسمى ما ثبت بقطعي بالفرض علوا وعملا
وما ثبت بظني بالفرض عملا فقط (قوله وعندنا نعم) يقال فيه ما قيل في قوله فعنده لا اخذا (قوله ووجب
الشيء وجوباً ثابت) بما يرجح اخذنا للواجب من وجب بمعنى ثبت اتحاد الواجب وما خذناه في المصدر فان
مصدر كل الوجوب بخلاف اخذه له من وجب بمعنى سقط فان المصدر عليه مختلف لان مصدر الواجب الوجوب
ومصدر ما خذناه عندهم الوجوب او الوجبة أفاده السكال (قوله وما خذنا أكثر استعمالاً) اى ان استعمال
فرض لغة بمعنى قدر أكثر منه بمعنى حزو واستعمال وجب بمعنى ثبت أكثر منه بمعنى سقط فاصطلاحنا اولى
فهذا بيان المرجع ما خذنا الذي عارضه ما خذناه قال شيخ الاسلام فان قلت قد فرق عندكم بينهما في الطلاق بانه
لو قال الطلاق واجب على طلقت زوجته بخلاف الطلاق فرض على وفي الحج بان الواجب ما يجبر تركه
بدم والركن بخلافه والفرض يشملهما فهو اعم من الواجب قلت ذلك ليس للفرق بين حقيقة قتلها بل للجرى ان
العرف بذلك في الطلاق ولا اصطلاح آخر في الحج على ان اللفظين في الطلاق ليسا بالمعنى المراد بل بالمعنى اللغوي
مع ان اصحابنا نقضوا اصل الحنفية في اشيائها جعلها مسح ربع الراس والقعدة آخر الصلاة فرضين مع
انهم لم يثبتا بدليل قطعي (قوله اعم من ان يثبت بقطعي أو ظني) اى وان كان بين الثابت بالقطعي والثابت
بالظني تفاوت في الرتبة اذ التفاوت في الرتبة لا يقتضى للتفاوت في التسمية فاتحادهما تسمية لا يوجب
اتحادهما رتبة كما لا يوجب اتحاد دليلهما رتبة قال التفازاني في حواشيه على الشرح العضدى والزاع
لفظي عائد الى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسم للمعنى واحد لتفاوت افرادهم وهم يخصصون كلا منهما بقسم
مر ذلك المعنى ويجعلونه اسماله وقديتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني
عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه وفيه تايد لما صرح
به كثير كالسيوطي في طبقات النحاة من ان السعد التفازاني شافعي المذهب وكلامه في حاشية التلويح
يؤيد ذلك ايضا فانه كثير ما ينتصر للشافعية واما السيد خنفي باتفاق (قوله وما تقدم الخ) جواب سؤال
مقدر تقديره ظاهر (قوله من ان ترك الفاتحة) لم يقل وياثم به مع انه ما تقدم لانه متفق عليه بيننا وبينهم
(قوله لانه) اى ما تقدم امر فقهي اى حكم من الاحكام التي عملها وهو الفقه وجعل كون صلاة تاركها

ومحل قولهم ما بعد الاستفهام
لا يعمل فيما قبله ما لم يقدم
من تأخير على ان ذلك في
غير هل لانها ضعيفة فيه
لانها بمعنى قد اصاله او يقال
انه متعلق بمحذوف يدل
عليه ما بعد هل ومحل المنع
اذا كان من باب الاشتغال
أعني تفسير ما بعدها لما
قبلها لان باب الدلالة
وما قيل من ان الاستفهام
هنا تقريرى لاحقيتى
والمنع في الثاني دون الاول
وهم كما هو ظاهر (قول
الشارح من وجب الشيء
وجبة سقط) انما ذكر
قوله وجبة مع كفاية ما قبله
توركاً على هذا القول بان
مصدر وجب الذي نحن
فيه الوجوب لا الوجبة
وهو بمعنى الثبوت (قول
الشارح اخذا من فرض
الشيء قدره الخ) على ان
لنا ان نقول لا نسلم امتناع
كون الشيء مقدراً علينا
بدليل ظني وكونه ساقطاً
علينا بدليل قطعي

لامدخل له في التسمية التي الكلام فيها (والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) أى القاضى الحسين وغيره في تفهيم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة أو لم يواظب عليه كان فعله مرة أو مرتين

صحيحة الذى هو من متعلقات خطاب الوضع من الفقه وإن لم يكن من متعلق الحكم المتعارف أى الحكم التكليفي صحيح لأن الفقه باحث عن الخطابين التكليفي والوضعي لأنه يبحث عن أفعال المكلفين من حيث تحل وتحرم وتصح وتفسد (قوله لامدخل له في التسمية) قال الناصر المتبادر أن يقال لامدخل للتسمية فيه لأنه ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على ذلك الأمر الفقهي لأن التسمية فالمقصود نفي مدخالية التسمية في عدم الفساد إذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عير به الشارح أنه لو كان لعدم الفساد مدخل التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا وأورد عليه أن ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب أى الساقط ولعدم الفساد بالترك وكانت قطعية الدليل سببا لصد ذلك كان لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وإن لم يكن له مدخل باعتبار نفسه وأجيب بأن الشارح لم يعتبر السبب (قوله والمندوب والمستحب) ومثله الحسن والنفل والمرغب فيه (قوله مترادفة) أى اصطلاحا لغة نظير مامر (قوله وهو) أى ذلك المعنى الواحد (قوله كما علم) أى على ما علم أى من حيث ذاته لا بوصف كونه مسمى بتلك الأسماء (قوله وغيره) كالبغوى في تهذيبه والخوارزمي في الكافي والغزالي في الأحياء (قوله حيث قالوا) ظرف لتفهم والحيثية تعليلية (قوله هذا الفعل) أى الفعل المطلوب ظلما غير جازم الذى هو كلى وفائدة الإشارة ببيان أن التفصيل في الفعل المذكور لا في مطلق الفعل وليست الإشارة للفعل الجزئى كما توهمه الإشارة إذ الجزئى الحقيقى لا تصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين لأنه متى فعله مرة انقضى فالمعاد ليس هو بعينه بل فعل مماثل له لأن الفعل عرض والعرض لا يدوم وقد يقال هذا تدقيق فلسفى والعرف العام لا يلتفت لمثله فإن قيل يشكل على التفصيل المذكور فى الشرح ما نقل عن بعضهم أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أنه إذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه فالجواب أن كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول لأنهم فرقوا فى روايت الصلاة بين المؤكده منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم فى عدم مداومته صلى الله عليه وسلم على غير المؤكد ولأن فى الترمذى أنه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها بعد ولا منهم جمعوا بين الرواية الدالة على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على أنه كان يصوم بعضه بأنه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال أن مرآت البعض تقدمت ومرآت الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعبده نعم ذكر السيوطى عن بعضهم أنه عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم أن جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا فانهم حكموا بخلافه نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو وافقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافى التفصيل فى نفسه لجواز أن بعض نوافله وجب عليه على وجه المداومة وبعض وجب لا على وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفى الروضة كاصحابها أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم إتمام كل تطوع شرع فيه أى وجوب ذلك ولا يخفى أن قضية ذلك عدم وجوب نوافله وإلا فلا معنى لذكر وجوب الإتمام مع وجوب الأصل (قوله كان فعله مرة أو مرتين) دلت الكاف على عدم الانحصار فى المرة والمرتين ولعل الضابط ما لم يفته إلى حد المواظبة ويبقى الكلام فى ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك إلا لعذر وبقي النظر فيما أمر به صلى الله عليه وسلم

(قول الشارح لامدخل له في التسمية) فلو كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون معنويا (قوله مثلها الحسن الخ) لاجابة اليه لما سأتى من أن ذلك متفق عليه فهو كالمندوب لكن المندوب ذكره لتقدمه فى التقسيم فاحتاج لذكره وذكر الثلاثة بعده لوقوع الخلاف فيها (قوله إذ لم يعلم ذلك) أى مجموعه وإن علم المندوب (قوله دخوله تحت المستحب) أى تنزيلا لأمره عليه الصلاة والسلام منزلة فعله مرة أو مرتين مثلا ولو علل المحشى بهذا لكان أولى لأن ما ذكره من التعليل يناسب قول الأكثرين (قوله فهو محل القسم الأخير) جعل ما ينشئه الإنسان مطلوبا من حيث اندرجه تحت أمر عام والانشاء إنما هو من حيث الخصوص

(قوله اى مطلوب له طلبا نفسيا الخ) اى علم ذلك بسبب الخ فالحجة الطلب لا الميل لانه محال على الشارع (قول الشارح اى لا يجب إتمامه) إنما قال ذلك لما قالت الحنفية فى تعليل وجوب الإتمام من أن المفعول عبادة نه فيجب صيانه وصيانته تقتضى لزوم الباقي موجب ان لا يقولوا بان اول المفعول واجب ويؤخذ من التعليل أن الذى قالوا بوجوب إتمامه إنما هو ما توقف صحة ما وقع منه على الباقي دون ما ليس كذلك كالقراءة والوضوء وقال بعضهم النزاع إنما هو فى سبعة من المندوبات الصلاة والصوم (١٢٧) والطواف والاعتكاف والامامة

والحج والعمرة ووقع الاتفاق على وجوب إتمام الأخيرين وقال بوجوب إتمام الباقي أبو حنيفة ومالك وخالف الشافعى (قول الشارح ايضا اى لا يجب إتمامه) فالخلاف

إنما هو فى غير ما حصل به الشروع إذ هو لا نزاع فى عدم وجوبه لانه جائز ان يكون واجب الاقدام عليه لجواز ترك الاقدام ولا جائز انه بالنسبة يتبين انه واجب لانه لا يتحقق وقوعه عبادة لله الذى هو العلة إلا بعد الوقوع ولزوم تبعية العبادة ندبا ووجوبه بالامتناع منه كسبح جميع الرأس عندنا (قوله مجاز من إطلاق الكل الخ) النفي فرع صحة الإثبات والكلام على حقيقته باطل

فى الإثبات إذ لا يتأتى وجوب الكل بسبب الشروع فى البعض لمضى المشروع فيه قبل الوجوب فهو مجاز بلا حقيقة لكن الناصر صحح الكلام فيما سياتى فهو على زعمه وإن كان غير صحيح كما ستعرفه ثم ان المنفى وجوبه هو

فهو المستحب أو لم يفعله وهو ما ينشئه الانسان باختياره من الاوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للتدويع لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك (وهو) اى الخلاف (لفظى) اى عائدا إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله ان كلاما من الاقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا إذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الاقسام الثلاثة انه طريقة وعادة فى الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه اى لا يجب إتمامه

وسلم صريحاً ولم يفعله فيحتمل دخوله فيما لم يفعله أو فى المستحب لانه محبب للشارع بطلبه صريحاً وأما ما لم يفعله ومنعه منه مانع كما فى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء فانه حين حطب وكان عليه خميصة سوداء اراد ان يحولها فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه او عزم ومنعه منه مانع ايضا كما فى صوم يوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم إن دل الحال على أنه لو تمكن منه واطب عليه الحق بالقسم الأول ولا فبالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يامر به صريحاً ولا فعله فهو من القسم الأخير (قوله فهو المستحب) ولا يقال انه سنة لان السنة لغة الطريقة ولا يكون طريقة إلا بالتكرار حيثئذ (قوله وهو ما ينشئه) اى وجعله مطروبا من حيث اندراج تحت امر عام والانشاء من حيث الخصوص (قوله لعمومه) يعنى انه مرادف لكل منها وليس المراد أنه صادق عليها وعلى غيرهما حتى يرادفها لان الاعم بهذا المعنى لا يرادفه الاخص (قوله إذ السنة) اى وهى إنما تكون مع التكرار (قوله والمستحب المحبوب) اى وما فعله مرة او مرتين محبب للنفس لعدم كثرتة إذ لو تكرر لم يحصل منه الملل والسامة كذا قيل والاحسن ان يقال إنما ثبتت المحبة بارتكابه وفعله ولو مرة وفيه انه يلزم ان السنة يقال لها مستحب لان المواظبة عليه أكثر حبا للشارع وهو كذلك (قوله والتطوع الزيادة) أى على ما فعله الشارع (قوله ويصدق الخ) فى معنى التعليل لقوله نعم (قوله ومحبوب للشارع بطلبه) اى هو مطلوب له بسبب الطلب فليست المحبة هاهنا بمعنى الميل بل معنى الطلب النفسى لانها وصف للشارع لا يناسبه معنى الميل لاستحالة فى حقه تعالى (قوله ولا يجب المندوب بالشروع فيه) أى لا يصير الشروع فيه سبب لوجوب إتمامه فالباء للسببية وفى المندوب مجاز مرسل من استعمال لفظ الكل فى البعض بدليل قوله بالشروع وقد اشار إلى ذلك الشارح بقوله اى لا يجب إتمامه وإنما فسر ضمير يجب بالمندوب دون غيره من السنة وما بعده لعمومه للكل كما سبق (قوله أى لا يجب إتمامه) فالخلاف إنما هو فى غير ما حصل به الشروع إذ هو لا نزاع فى عدم وجوبه وقد يوجه ذلك بانه لا جائز ان يكون واجب الاقدام عليه لجواز ترك الاقدام عليه واما انه بالنسبة به يتعين انه واجب فهو بعيد مع تجويز ترك الاقدام عليه ولزوم تبعية العبادة ندبا ووجوبه بالامتناع منه كسبح جميع الرأس عندنا وعلل الناصر مندوبية الجزء الاول بانه سبب فى الوجوب والسبب متقدم على المسبب ونظرا فيه بان السبب متقدم بالذات مقارنة بالزمان على ما هو الحق عندهم كحركة اليد لحركة الخاتم اهـ فلا يكون الجزء الاول مندوبا وعليه منع ظاهر فان مبنى هذا النظر ان ذات الجزء الاول سبب فى الوجوب وليس كذلك اذ لو كان سببا أى علة فى الكل كما قال لزم توقف الشئ على نفسه

الاتمام كما بينه الشارح بعد فإطلاق المندوب من إطلاق اسم المتعلق بالفتح على المتعلق وهو الاتمام خلافا لما فهمه الناصر وغيره من ان الواجب هو باقى المندوب فليتأمل ولك ان تقول ان معنى بحث الناصر مع كون هذا سببا لعدم المقارنة بناء على زعمه وحاصل جوابه ما قاله سم وأما قول المحشى وقد يجاب ايضا الخ فالصواب إسقاطه لانه لا يصح جوابا عن الشارع لانه منافض له لاقتضائه أن الواجب الكل لا الاتمام مع انه مساعدة لكلام الناصر بناء على ان مراده وجوب الجزء الاول مع انه باطل فى نفسه كما ستعرفه فتدبر

(قوله ان السبب يتقدم على المسبب بالذات الخ) اى فلا يكون الجزء الاول مندوبا ومبنى على النظر ان الجزء الاول سبب في الوجوب وفيه انه لو كان سببا اى علة في الكل كما قال لازم توقف الشيء على نفسه فان هذا الجزء من الكل وقد جعل علة لكل فيكون سببا في نفسه ايضا وغير خاف ان الماهية المركبة لا يكون بعض اجزائها علة فيها للمحدور المذكور فبطل ان السبب متقدم بالذات الخ فالسبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه بل وقوع الجزء (١٢٨) الاول عبادة لله كما مرو هو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام

لان المندوب يجوز تركه وترك اتمامه

فان من جملة الكل نفس هذا الجزء وقد جعل علة لكل فيكون سببا في نفسه ايضا وغير خاف ان الماهية المركبة لا يكون بعض اجزائها علة فيها للمحدور المذكور وخيئت بطل قوله ان السبب متقدم بالذات الخ فان السبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لانه اتي فلا يمتد زمنه حتى يجمع الاتمام ولا يلزم في السبب مقارنته للسبب في جميع الصور الا ترى ان الزنا سبب في وجوب الحد وليس مقارنا له وكذلك الزوال سبب لوجوب الظهر ويستمر هذا الوجوب بعده فلا يخرج من العهدة حتى يؤدى الفرض وإنما المقارنة معتبرة في الشرط كالظهر للصلاة وما قاله من ان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان جرى على اصطلاح الحكماء في حكم العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب واما الاصوليون فانهم يعبرون عن السبب بالعلة ايضا ومعناها واحد عندهم كائن على ذلك الشارح في شرح قول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ لكنهم لا يقولون بالحكم المذكور في العلة فقد خط الشيخ رحمه الله اصطلاحا باصطلاح ليم له النظر المذكور والعجب من كتب هاهنا انهم قالوا عند قول المصنف ولا يجب بالشروع فيه كقولنا وبعد ذلك سلوا السؤال المذكور واجابوا عنه تبعا لسم بان السبب حصول الجزء وثبوته اى كونه حاصلًا ثابتا وهو مقارن للوجوب بازمان وهو يرجع لما قلناه من ان السبب هو الشروع ومعلوم ان حصول الجزء وثبوته لازم له ومترب عليه وقد كان اللائق في الجواب بيان مفشئ الغلط كما بينا للتأنيق حصول الاشتباه على لم يعلم الفرق بين الاصطلاحين فافهم ونزل عن تقرير بعض مشايخنا انه لا مانع من وجوب الجزء الاول بالشروع فيه لتوقف الفعل عليه واورد انه لو كان كذلك كان واجبا لا مندوبا واجاب بان التندب من حيث القدوم عليه وهذا لا ينافي وجوبه بالاخذ فيه اه وفيه انه لو كان الجزء الاول واجبا لزم ان كل مندوب واجب من هذه الحيثية فينا في وصفه بالتندب ودعوى ان التندب وصف للقدوم خروج عن الاصطلاح فان الموصوف بالتندبية ذات العبادة تأمل (قوله لان المندوب الخ) إشارة لقياس من الشكل الاول اشار لكبراه بقوله لان المندوب الخ ولصغره بقوله وترك الاتمامه ونظم القياس هكذا ترك الاتمام المندوب ترك للتندوب وترك المندوب جائز ينتج ترك الاتمام المندوب جائز وبحت فيه الناصر بان ترك الاتمام المندوب ترك له على وجه خاص وهو ترك ما ياتي وإبطال ماضى والترك الجائز اريد به الترك ابتداء لم يتحد الوسط لان المحكوم به في الصغرى ترك الاتمام وإن اريد ما هو اعم فلا نسلم جوازه لان للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لها قبله والجواب باختيار الشق الثاني والدليل على جوازه حديث الصائم المتطوع فظهر ان البحث مع تكرار الحد الوسط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرار الحد الوسط فلان تكرره شرط في صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشروط إنتاجه وان الجواب اثبات للمقدمة المندوعة وهي الكبرى وانه ليس الممنوع الصغرى كما صرح به الناصر ولا الكبرى

لانه اتي فلا يمتد زمنه حتى يجمع الاتمام ولا يلزم في السبب مقارنته المسبب كالزنا سبب للحد والزوال سبب للوجوب انما المقارنة معتبرة في الشرط كالظهر للصلاة والمقارنة بالزمان مع التقدم ذاتا اصطلاحا للحكماء في العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب واما الاصوليون فهما عندهم عبارة عن معنى واحد لكنهم لا يقولون بذلك في العلة وبه يعلم ما في جواب سم وتبعه الحواشي من تسليم وجوب المقارنة ثم الاشتغال بالجواب وما قال بعضهم من ان المندوب انما هو الاقدام وهو لا ينافي الوجوب للكل بالاخذ فيه فمع مخالفته لمذهب ابى حنيفة في ذلك خارج عن الاصطلاح لان الموصوف بالتندبية ذات العبادة (قوله وقد يجاب ايضا بان الجزء الخ) قد عرفت انه لم يقل به احد مع لزوم ان

الشيء سبب في وجوب نفسه فتدبر (قوله ونوقش بأنه لا يخلو الخ) حاصل ذلك البحث مع تكرار الحد الوسط فقط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرار الحد الوسط فلان تكرره شرط في صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشروط إنتاجه وحاصل الجواب اثبات للمقدمة الممنوعة وهي الكبرى فظهر انه ليس الممنوع الصغرى كما قاله الناصر ولا الكبرى فقط كما قاله سم ويرد على القياس ايضا لزوم المصادر لان الكبرى لازمة للدعي اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس

(قول الشارح في قوله بوجوب اتمامه) وجوب الاتمام لا يستلزم أن تكون العبادة أو بعضها واجبا ولذا قال بعضهم أن العبادة بتمامها عنده مندوبة وباقية على الذنب والواجب على المخالف هو الاتمام بمعنى أنه يحرم قطعها وبه يجب قضاؤه ما به يندفع قول بعضهم لم يحدد في الشرع عبادة واجبة البعض دون البعض فانه مبني على الغلط فيها هو الواجب تدبر (قول الشارح بترك اتمام الصلاة والصوم) ينظر حكم باقي المندوبات (قوله ويرجح المجاز الاول الخ) ويرجح الثاني ببقاء افطر والمنطوع على حقيقتهم (قوله من اطلاق البعض على الكل) الاولى العكس ثم في قوله البعض ان الصوم يتبع بعض وفيه بحث ظاهر (قوله بل اطلاق اسم الفاعل الخ) لان الكلام في الاستعمال اللغوي او العرفي وهو لا يتحمل ما ذكره من التدقيقات فان قولهم اسم للفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل معناه ان اسم الفاعل حقيقة في الحال وان لم يتم ما تلبس به في الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل فالممسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه وهو اماراة الحقيقة نعم لا يعتمد هذه الحقيقة شرعا لايتمام الغروب وهذا شيء آخر وعبرة العضد في مبحث اسم الفاعل قال من لا يشترط بقاء المعنى في اطلاق اسم الفاعل حقيقة لو اشترط بقاء المعنى (١٢٩) لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة

واللازم باطل بالاتفاق
بيان الملازمة انه لا
يتصور حصوله إلا
بحصول اجزائه وانها
حروف تنقضي اولا فاولا
ولا تجتمع في حين فقبل
حصولها لم تتحقق وبعده
قد انقضت الجواب ان
اللغة لم تبين على المشاحة
في امثال ذلك ولا لتعذر
اكثر افعال الحال مثل
يضرب ويمشي فانها ليست
آتية بل زمانية تنقضي
أجزاؤه اولا فاولا
والتحقيق ان الاعتبار
المباشرة العرفية كما يقال
يكتب القرآن ويمشي من
مكة الى المدينة ويراد به
اجزاء من الماضي ومن
المستقبل متصلة لا يتخللها
فصل يعدر فاتركا لذلك

المبطل لما فعل منه تركه خلافا لاني حنيقة في قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حتى
يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤه ما وعرض في الصوم بمحدث الصائم المنطوع

فقط كما قاله سم ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للمدعى اذ قولنا المندوب لا يجب
بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس (قوله المبطل) صفة الترك وضمير منه هنا وفيما
بعده للمندوب (قوله خلافا لاني حنيقة) اى في قوله بوجوب اتمامه اعترض على هذا القول الكوراني
فقال لا يتخلو ما شرع فيه من الفعل اما ان يكون بافيا على حقيقة النقل او اقلب بالشروع واجبا والثاني
باطل اجماعا لا ذللا يوجب في الشرعية يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا
لترتب عليه ثواب الواجب لا ثواب النقل وهذا لم يقل به احدا قال سم قوله والثاني باطل اجماعا باطل
اما اولا فمن اين له هذا الاجماع وهو قطعا ليس من اهل نقل الاجماع وكيف يصح دعوى الاجماع مع
مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كاني حنيقة ودعوى تقدم الاجماع عليه فتكون حجة عليه غير مسموعة
إلا بنقل صحيح صريح ممن يعتد به وعن يعتد به وما ذكره في اثبات هذه الدعوى لا التفات اليه لانه ليس
من اهل استقرار الشريعة حتى يجزم بانه ليس فيها ما ذكره اما ثانيا فلان من نذر الفعل الذي يشرع
فيه انعقد نذره ولو لم يشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو
من جملة الشريعة وأما قوله وايضا الخ فالملازمة التي ادعاها ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه
وما لا يجب الشروع فيه وهذا لم يقله الموجب بل اتمام بانه يثبت عليه ثواب الواجب فقوله فهذا لم يقل
به احد مجرد دعوى (قوله لقوله تعالى) اجيب عن الآية بان الاعمال فيها مخصوصة بالفروض بالحدث
الآتي وغيره (قوله حتى يجب) حتى بمعنى فاء التفریع فيجب مرفوع (قوله وعرض في الصوم)
المعارضة أن يورد الخصم في مقابلة دليل المستدل دليلا دالا على نقيض مدعاه (قوله بمحدث الصائم
المنطوع) قال الناصر للخصم ان يحمل الصائم على مر يد الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ ان النية
بجرحها لا يلزم بها شيء لا يقال فيكون الصائم مجازا لانا نقول هو ايضا مجاز قبل تمامه ويترجح المجاز الاول

(١٧ - عطار - اول) الامروا عرضا عنه اه قال السعد قوله لم تبين على المشاحة يعني ليس مبنى اللغة على المطابقة في ان ما تنقضي
اجزائه شيئا فشيئا هل هو باق اولا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر
ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقوض وكذا المتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والمراد بفعل الحال المشتق من المصادر
التي يتمتع وجود معانيها في آن كالضرب والمشي والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم ان لا يكون حقيقة اصلا للقطع بانه ليس حقيقة فيما
مضى ولا فيما يستقبل بل في الحاضر وتحقيق مثل هذه المعاني في الآن الحاضر محال قال في المنتهى والا تعذرا كثر المشتقات وجميع
أفعال الحال إلا ان الشارح قيد افعال الحال ايضا بالاكثر احترازا عن الافعال الآتية كيوجد وعدم اه وبه تعلم ان كلام المحشى
الآتي مجرد قول خال عن التحصيل فهو لا يلتفت اليه (قوله حث بالشروع) لما عرفت من انه يطلق عليه لغة وعرفا مصل (قوله المتكلم به
صاحب الشرع الخ) صاحب الشرع لا يمانع نقل المصدر من المعنى اللغوي إلى امساك جميع النهار لكن اطلاقه المشتق إنما هو على قانون
اللغة وقد عرفت ان المدار على عدم انقضاء الحدث تدبر (قوله ويلزم على ما قاله الخ) فيه ان الرا كع لم يتلبس لقيام اصلا (اذ به يتحقق

التلبس بالحقيقة (الذى يتحقق (١٣٠) به انه تلبس بالحقيقة بمعنى أن هذا الجزء يتم به التلبس في جميع النهار وليس هذا هو

أمير نفسه ان شاء صام وإن شاء أفطر رواه الترمذى وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة

يعنى حمل الصائم على مر يد الصوم ببقاء صام في قوله ان شاء صام على حقيقته على الاول دون الثانى اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه قال سم ما تمسك به لا يغني عنه شيئا لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مر يد الصوم تجوز ان أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مر يد الصوم والثاني في لفظ افطر حيث استعمل على هذا في معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذى هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد في قوله ان شاء صام فانه عليه بمعنى استمر صائما ولا شبهة في أن تقليل الجواز اقرب الى الاصل فها قلناه أرجح واما دعواه أن الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوع بل اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلى حث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله احد بل هو حيثئذ مجاز قطعا اى باعتبار ماضى اه وبحث في كلام سم بان دعواه ان الصائم حقيقة فيما قبل التمام ممنوعة فانه اذا كان حقيقة الصوم شرعا الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس لزم ان الصائم قبل تمام الصوم مجاز لعدم استعماله في الممسك جميع هذه المدة وإن ما استند اليه من نصهم على أن اسم الفاعل حقيقة في المتلبس بالحدث قبل تمامه فانه محمول على حدث يتساوى في اطلاق اسمه عليه بعضه وكله كالضرب لا على خلافه كالصوم الشرعى وفي قوله يلزم على ما قاله الخ بان ذلك غير لازم كلياً من كلامه اصلا ولا فيما نحن فيه وهو الصائم لصدق كلامه بكونه حقيقة مع التمام وأقول هذه تدقيقات لا يتحملها الاستعمال اللغوى ولا العرفى فان قولهم ان اسم الفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل معناه اسم الفاعل حقيقة في الحال وإن لم يتم ما تلبس به من الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل وان الممسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه أى وقت والتبادر أمانة الحقيقة وفى الحديث لخوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ولا شك انه فيمن لم يات عليه الغروب نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعا الا بتمام الغروب وهذا شئ آخر فتدبر ويلزم على ما قاله الحنفية أيضا تجوز ثالث وهو حمل المتطوع على مر يد التطوع قال بعض منهم لا يخفى ان حديث الآحاد وان صح لا يصلح لمعارضة عموم القرآن السكون قطعا والحديث ظنى مع أن هذا الحديث فيه كلام متناو سندا فقد قيل انه موقوف على أم هانئ وتساهل الحاكم معلوم فلا عبرة بقوله انه صحيح ولو سلم فالحديث يمكن تأويله بحيث لا يعارض عموم القرآن فتجب المحافظة على عموميه وذلك اما بحمل الصائم المتطوع على مر يد الصوم تطوعا او بحمل الامر على معنى انه قد غلب نفسه وقهرها وملك زمامها حيث صبرها على تحمل المشاق من الجوع والعطش مع انه كان مخيرا وكان ان شاء صام وان شاء أفطر وما كان ملزما من جهة الشرع ومثل هذا التأويل لمراعاة عموم الآية مقبول ولو سلم فلا دلالة في هذا الحديث على انه ان افطر فلا قضاء عليه وقد قال قوم من الحنفية انه يجوز الافطار مع القضاء اه وقد جاء في حديث عائشة وحفصة رضى الله عنهما ما يدل على لزوم القضاء اه اقول ر ما قاله من تساهل الحاكم يؤيده ما رأيت في تاريخ الحافظ الذهبي في ترجمة الحاكم نقل عن ابن سعيد الماليني يقول طالعت كتاب المستدرک على الشيخين الذى صنّفه الحاكم من اوله الى آخره فلم أر فيه حديثا على شرطهما قال الذهبي وهذا اسراف وعلوم من الماليني والا ففى المستدرک جملة وافرة على شرطهما وجملة كثيرة على شرط احدهما لعل مجموع ذلك نحو نصف الكتاب وفيه نحو الربع مما صح سنده وما بقى فهو من اكبر واهيات لا تصح وفى بعض ذلك موضوعات علمت لك لما اختصرت هذا المستدرک ونهت على ذلك (قوله امير نفسه) روى بالرام والنون اه ذكرى (قوله ويقاس على الصوم الصلاة) لعل الجامع كون كل منهما عبادة بدنية موقته بوقت مخصوص وفى

المراد فى اطلاق اسم الفاعل بل المراد أن يكون حال الاطلاق متلبس بجميع الحدث وليس هذا بمتحقق فى آخر جزء وهو ظاهر فان أراد انه بتمام المدة يمكن أن يطلق اسم الفاعل عليه ملاحظا فى اطلاقه حال التلبس من اوله الى آخره لان استعماله حقيقة لا يلزم أن يكون حال وقوع الفعل بل اللازم ان يلاحظ فى اطلاقه ذلك الحال ولو بعد مضيه كما حقيقه السعد فى بعض المواضع فلا وجه لا اعتبار الاطلاق عند آخر جزء بل بعده كذلك وبهذا عرفت ما فى قول سم سابقا بل هو مجاز حيثئذ فليتأمل (قوله لا يكون حقيقة الا بعد التمام) فيه انه لا يقال له بعد الغروب صائم الا على مذهب من يقول انه حقيقة فيما مضى وليس الكلام فيه والا يمكن ان يقال انه حقيقة بناء على قول من يقول انه حقيقة فيما لم يحصل بعد هذا وبعض الحنفية طعن فى سند الحديث ومثته قال وان سلم فهو حديث آحاد لا يعارض القطعى وعند الشافعى يعارضه (قول الشارح ويقاس الخ) هذا تنزل عن المعارضة

(قول الشارح ووجوب

اتمام الحج) جواب سؤال
وارد على كبرى القياس
السابق فانها بكليتها تعم
الحج وحاصل الجواب

تخصيصها بغير الحج لمعنى
يخصه ويمكن انه استثناء
في المعنى منها او جواب
عن وجه ايجاب الحج على
خلاف تلك القاعدة
ويصرح بالشأن قول
الزركشى والذى يظهر انه
لا حاجة لاستثناء الحج لانه
لا يتصور ان يكون نفلا

بل هو في حق من لم يحج
فرض عين وفي حق من حج
فرض كفاية ونوقش بحج
العبيد والصبيان ويجب
بان اسقاط الفرض به

يقتضى وقوعه واجبا وان
لم يتوجه الخطاب اليهم
وفيه انه لا يمكن كونه فرضا
مع عدم توجه الخطاب
فهو نفل سدمسد الفرض
والحق عندي انه جواب
الاستثناء ولا تخصيص لان

الكلام المتقدم في عدم
الوجوب بسبب الشروع
وهذا ليس الوجوب فيه
بسبب الشروع بل لما قال

المصنف من مشاهة نفله
لفرضه فتأمل (قوله في
كلامه استخدام) يمكن انه
من اضافة الاعمال الى الاخص

كشجرار الك (قوله هو العبور
في الجسم) اى مجاوزة اول
اجزائه فالمراد به التلبس
المعنوى بجميعة لان جميعة

فلاتتناولهما الاعمال في الآية جمع بين الادلة (ووجوب اتمام الحج) المندوب لان نفله اى الحج (كفرضه
نية) فانها في كل منهما قصد الدخول في الحج اى التلبس به (وكفارة) فانها تجب في كل منهما بالجماع
المفسدله (وغيرهما) اى غير النية والكفارة كاتقاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لا يحصل الخروج
منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساد

التخصيص بالقياس خلاف طويل فالامام الرازى يقول بالمنع وامام الحرمين بالتوقف وغير ذلك من
تفاصيل كثيرة ومشى المصنف على الجواز مطلقا وكان الاولى ان يقول ويقاس على الصوم غيره ليشمل باقى
المندوبات وأما ما اقتضاه صنيعه من أن المخرج من الاعمال انما هو الصلاة والصوم فقط فيفيد أن غيرهما
من المندوبات مما تناوله الاعمال في الآية حكما لان العام المخصوص حجة في الباقي وأوجب بان الاقتصار
على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما اللذان تعرض لهما الخصم في كلامه فلم
ير الشارح ان يتصرف عليه بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما على ما هو عادته في أمثال ذلك مع
اعتقاده عن عدم اختصاص هذا الحكم بهما (قوله فلاتتناولهما الاعمال) قال الناصر فيه مناقشة لان العام
المخصوص سياقي ان عموم مراد تناولا لاحكاما واجاب سم بان المراد بصريح قرينة السياق لا تناولا لهما
الاعمال حكما أو مطلقا وهذا ظاهر (قوله جمع بين الادلة) وهى الآية والحديث بناء على ان اقل الجمع اثنان
وللجمع المذكور جعلنا الاستثناء في قوله والتلبس به للقائل هل على غيرها لا الا ان تطوع منقطعا اه
ذكر يا (قوله ووجوب اتمام الحج) جواب سؤال مقدر تقديره ان اتمام المندوب لا يجب
ينتقض بوجوب اتمام الحج المندوب وحاصل الجواب ان ذلك لمعنى يخص الحج وهى تسوية الشارح
بين فرضه ونفله كذا قرر سم ولا يخفى ان السؤال وارد على كلية كبرى القياس السابق والجواب تسليم
لا تنقاضها فيختل نظم القياس حينئذ فلا حسن ان يقال ان قوله ووجوب اتمام الحج استثناء في المعنى
لاجواب نقض أو جواب عن وجه ايجاب الحج والعمرة مع كونه على خلاف تلك القاعدة وهذا ظهر لك
صحة كلام السكورا في تقرير ذلك السؤال وان مارد به عليه سم خلاف الانصاف وعدول عن سلوك
طريق المناظرة واورد انه يخرج عن القاعدة غير الدعج كالا ضحية فانها سنة وإذا ذهبت لزمت بالشروع
فما وجه الاقتصار على الحج وأوجب بانه يتم الذبح تحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب الاتمام
بالشروع وعلى فرض تصور ذلك وجوب الاتمام لدفع تلف المال للشروع في المندوب لكن عدم الاتمام
لا يستلزم التلف على الاطلاق لجواز ان يحصل بالشروع جرح خفيف تعيش به الاضحية ولا ينقص القيمة
قال الزركشى والذى يظهر انه لا حاجة لاستثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا بل هو في حق من لم يحج فرض
عين وفي حق من حج فرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية اه ونوقش بانه يصور بحج
العبيد والصبيان وبحث بان فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وان لم يتوجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنابة
تسقط بالصبيان ولو مع وجود الرجال الا ان يحجب بان فعلهم لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سدمسد الفرض
أبان الكلام في نفل يصح ان يتصف بوجوب الاتمام وحج الصبي ليس كذلك لانه ليس ممن يخاطب
بالوجوب والجل على انه يجب على الولي ان يأمره باتمامه تكلف متوقف على ثبوت ان القائل بوجوب
الاتمام يطرده في حق الولي بالنسبة الى الصبي (قوله لان نفله كفرضه) ضمير نفله يعود للحج المطلق عن كونه
نفلا أو فرضا لا للحج النفل لئلا يلزم اتحاد المضاف والمضاف اليه في كلامه استخدام حيث اطلق الحج اولا
مراد به النفل وأعاد عليه الضمير مراد به ما هو أعم منه والاعم يغاير الاخص فقد ذكر الحج بمعنى وأعاد
عليه الضمير بمعنى اخر (قوله اى التلبس به) تفسير للدخول أشار به الى انه ليس المراد ههنا بالدخول
حقيقته وهو العبور في الجسم اى مجاوزة اول اجزائه بل التلبس المعنوى بالفعل جميعة لان جميعة منوى

(قول المصنف ما يضاف إليه الحكم الخ) اعتبار اضافة الحكم اليه بالنسبة للتعريف بالمعروف فيه دفع لما ورد على من عرف العلة به من انه غير مانع لدخول العلامة التي ليست بعلة كالا حسان للرجم والاذان للصلاة فانهما دالان على وجود الحكم من غير ان يتعلق بهما وجوده وحاصل الدفع ان المراد بالمعروف ما يضاف اليه الحكم والاحسان لم يضاف اليه بل هو شرط فيما أضيف اليه الحكم أى ما جعل علامة عليه وهو الزنا والاذان لم يجعله الشارع (١٣٢) علامة للوجوب بل العلامة هي دخول الوقت (قول الشارح لبيان جهة الاضافة)

والعمرة كاللحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية في نفل الصلاة والصوم غيرهما في فرضهما والكفارة في فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوب في وجوب تمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم (والسبب ما يضاف اليه) كذا في المستصني زاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله (للتعلق) أى لتعلق الحكم (به من حيث انه) مغرف (للحكم او غيره) أى غير معرف له أى مؤثر فيه بذاته او باذن الله تعالى او باعث عليه الاقوال الآتية في معنى العلة

مقصود فهو مجاز من وجهين (قوله والعمرة كاللحج فيما ذكر) يعنى من وجوب الاتمام لان نفلها كفرضا نية وكفارة وغيرهما (قوله لمشابهتهما لفرضهما) بحث فيه الناصر بان التشريك في الحكم للمشابهة إنما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام في الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلزم العلة أو أثرها أو حكمها إذ علة وجوب الاتمام في فرض الحج إنما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للأمر المذكورة والالتبعته حيث كان في صلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان قال سم وهو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعا على ابداء شيخنا اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى اشار به المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نفلى الحج فرع تردد بين اصلين احدهما فرضه والآخر نفل غيره فالحق باكثرهما شهما وهو فرض الحج (قوله والسبب) ال فيه للعهد الذكرى لكن لا بقيد كونه متعلق خطاب الوضع لان المراد تعريف مطلق السبب واخواته كما يدل عليه كلام الشارح في الشرط وغيره ثم ان الكورانى بحث في ترتيب المآلن ورده سم وكلاهما مما لا ينبغي صرف العناية إلى امثاله فانها ابداء مناسبات لوسلك غير ما التمس له أى مناسبات غيرها ولا يترتب على ذلك عظيم فائدة (قوله لبيان جهة الاضافة) أى لبيان سببها الذى هى من قبله وهو قوله للتعلق من حيث الخ فقوله من حيث متعلق بالتعلق يعنى ان المراد التعلق من هذه الحيثية ولولا هذه الزيادة لكان الحج غير مطرد اصدقه على الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة مثلا وحرمة الزنا إلى غير ذلك فان الحكم اضيف إلى هذه الافعال لانها معروضة له لا يقال يكفى في بيان جهة الاضافة وتصحيح الحد ان يقال ما يضاف اليه من حيث انه معرف او غيره فلا حاجة لقوله للتعلق لا غناء قيد الحيثية عنه لاننا نقول فيه من البيان والايضاح ما ليس في حذفه (قوله مؤثر الخ) تفسير للغير والقول بانه مؤثر بذاته للمعتزلة وبانه مؤثر باذن الله للغزالي وبأنه باعث عليه للأمدى فالأقوال أربعة وما فى المآلن لجمهور أهل السنة واستشكل قول الغزالي بان الحكم قديم فلا يؤثر فيه السبب الحادث وقد يجاب بان التأثير من حيث التعلق التنجيزى وهو حادث (قوله الاقوال) مبتدا محذوف الخبر أى فيه الاقوال الاربعة الآتية في معنى العلة في مبحثها وقوله معزوا أولها الخ حال من الضمير في الآتية وأولها هو المذكور

أى سببها الذى هى من جهة لاخراج الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة وحرمة الخمر فان الاحكام أضيفت اليها وليست اسبابا لأن الاضافة ليست من حيث انها معرفة (قول الشارح أى مؤثر فيه بذاته) هو قول المعتزلة وهذا كما جعلوا العلل العقلية كالنار للاحراق مؤثرة بذواتها فكان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى للاحراق فالقتل العمى بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمى العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا في كل ما

تحقق عندهم انه علة وذلك بناء على قاعدة التحسين العقلى فحسن القصاص الذاتى أو جبه عقلا كذا في التوضيح والتلويح (قوله او باذن الله) أى يجعله وهذا مذهب من يجعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحراق عقيب مماسسته النار لانها مؤثرة بذاتها فيحكم بانه كلما وجد ذلك الشئ يوجب عقيقه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسسته النار وحاصله ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا جعل ولا ترتيب عليه اصلا وإنما الوصف مجرد اماراة يعلم بها ان الحكم قد تعلق ولقائل أن يقول الوجوب الحادث اثر الايجاب القديم وثابت به فكيف يكون

اثر الشيء اخر وهو فعل حادث كالقتل مثلاً وجوابه ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقبها وبهذا يندفع ما يقال ان الوقت مثلاً موجود قبل الشرع ولم يؤثر لما عرفت من ان ذلك يجعل الله ثم انه اذا كان معنى التأثير انه رتب الوجوب على تلك العلة فلا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد وقال السعد (قول الشارح او باعث عليه) لقد اطل المصنف الردو شدد التنكير على من فسر بالباعث وأجيب بانه (١٣٣) ليس مراد من عبر به انه لاجلها شرع الحكم

ليزوم المحذور بل انها ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم مریداً ترتبت تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة للغير لكونه جوارداً لذاته مع استواء حصول المصلحة وعدمه بالنسبة اليه قال السيد إذا ترتب على فعل اثر من حيث ان ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غايته ثم ان كان سبباً لاقدام الفاعل سمي بالقياس اليه غرضاً وإلا فغاية فقط وافعاله تعالى يترتب عليها حكم وفوائده لا تعد فذهب الاشاعرة والحكام الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلّة وإلا لاستكمل بالغير وكان ناقصاً في فاعليته وسيأتي هذا في القياس مبسوطاً وعلى هذا فلا بد من التجوز في الباعث واخراجه عن حقيقة الباعثية (قول الشارح حيثما اطلقت) اي

أي حيثما اطلقت على شيء معزواً ولها لاهل الحق وتعرض لها هنا تنبيهاً على ان المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلّة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الجزر واطراف الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال وتحرم الجزر للاسكار

في المتن (قوله حيثما اطلقت على شيء) أي في كلام أهل الشرع فلا ينافي انها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر في وجود الشيء وفي التقييد بالحياة اشارة الى ان هذه الاقوال اختلاف فيما هو مراد من اطلاقها من ائمة الشرع لانها اصطلاحات متخالفة لقائلها (قوله لاهل الحق) ان اريد اهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من ان القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وان اريد اهل الحق في هذه المسئلة فلا اشكال إلا انه يلزم التكرار في قوله الآتي الذي هو الحق إلا ان يجاب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق ان يكون في نفسه حقاً فلذلك قال فيما سياتي الذي هو الحق (قوله تعرض لها) اي بقوله معرف او غيره وهو استئناف ياتي لانه جواب سؤال تقديره ظاهر (قوله تنبيهاً) وجه التنبيه انه حكى هذه الاقوال في كلا المحلين وفيه حوالة على مجهول لاننا لم نعرف هذه الاقوال حتى نصل اليها في الكتاب الرابع (قوله على ان المعبر الخ) لا يخفى ان المعبر عنه بالعلّة من المعروف او غيره اخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه للتعليق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بما قاله الناصر وأجاب سم بما حاصله ان المراد ان الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلّة وان الماخوذ عارضا لذات السبب هو مفهوم العلة لاذاتها اه ولا يخفى ان السؤال أقوى لمن تدبر (قوله كالزنا الخ) عدد المثال لان العلة اما مناسبة للحكم أو لا فالزوال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر إذ الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه وبين الحكم المذكور والزنا والاسكار مناسبان لان وجوب الحد من جلد او رجم مناسب للزنا لانه سبب لا اختلاط الانساب المناسب له الجز وحرمة الجز مناسب للاسكار لكونه مزيل للعقل المناسب له المنع ومثل المناسبة بمثابة اشارة الى انه لا فرق بين ان يكون فعلاً قائماً بالمكلف كالزنا او بغيره كالاسكار (قوله لوجوب الجلد) مثال لا قيد لا يقال بل هو قيد لان علة الرجم ليس مجرد الزنا بل هو مع الاحكام ان لا نأقول الا حصان شرط في العلة لا شرط منها وفي التعبير عن الحكم في هذا وما بعده بالوجوب والحرمة دون الايجاب والتحريم اشارة الى ان الحكم الذي هو الخطاب السابق باعتبار انه وصف له تعالى ايجاباً وتحريماً باعتبار تعلقه بالفعل وجوب وحرمة فهما متحدان ذاتاً مختلفتان اعتباراً وقد تقدم ذلك (قوله واطراف الاحكام اليها) كما يقال مبتدأ وخبر والكاف بمعنى مثل وما مصدرية ونبه عن بذلك على ان المراد بالاطراف في قول المصنف ما يضاف الحكم اليه الاضافة اللغوية وهي الاستناد والربط وان الاستناد الربط هنا ما يفهم من نحو قولنا قتله بالرمي وعق بالشراء فينحل قولنا السبب ما يضاف الحكم اليه الاستناد المعبر عنه بلام التعليل او الباء التي بمعناها (قوله للاسكار) عبر فيه باللام والباء فيما قبله لان اللام بشهادة الدوق تشعر بثبوت العلة ولزومها لمحلها والباء تشعر بتجدها وحدوثها تقول يحل بيع الثمرة بزهرها ولا تقول لزهرها وتقول اعتقت سالماً اسوداه ولا تقول بسواده

في كلام أهل الشرع اما عند الفلاسفة فهي المؤثر فقط وفي التقييد بالحياة اشارة الى ان هذه الاقوال اختلاف فيما هو مراد من اطلاقها من ائمة الشرع لا اصطلاحات متخالفة إذ لا مشاحة في الاصطلاح حتى يكون الحق الاول (قول الشارح لاهل الحق) ان كان المراد في العقيدة مطلقاً اقتضى ان عقيدة غيرهم ليست حقاً ولا يصح بالنسبة لغير المعتزلة أو في هذه المسئلة لزم التكرار في سياتي اعني قوله الذي هو الحق إلا ان يقال مراده بما سياتي في بيان المراد بالحق (قوله لان الاولين الخ) اشارة الى انه لا فرق بين ان يكون العلة وصفاً قائماً بالمكلف وغيره كالزنا والاسكار

(قول الشارح نظر إلى اشتراط المناسبة) أى الملاءمة بان يصح اضافة الحكم إلى الوصف ولا يكون نائباً عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين إلى التأخر عن الاسلام لانه لا يناسب لا إلى الاسلام لانه عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها كذا في كتب اصول الحنفية وعندهم لا يصلح ان يجعل الوصف علة إلا ان وجدت فهي شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير في بعض كتب اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجب للانسان نفعاً او يدفع عنه ضرراً وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعاً يقذف بالزبد هذا هو المراد بالمناسبة هنا فتدبر (قول الشارح بناء على انها بمعنى المعرف) أى العلامة وهي (١٣٤) ليست ذاتية بل يجعل جاعل وللجاعل ان يجعل شيئاً علامة على شيء من غير مناسبة

بخلاف ما اذا كانت مؤثراً وباعتقافاً لا بد من المناسبة كذا قيل وهو مناف لما تقدم من تفسير المؤثر والباعث إلا ان يكون من غير العبارتين اعتبر المناسبة كايديل عليه اعتبار التأثير والبعث أو يراد التأثير في عقل العقلاء والبعث لهم على الامثال لوجود تلك المناسبة فليتأمل جداه بقى شيء آخر وهو أنه قد يشكل الفرق بين السبب والشرط بناء على عدم اشتراط المناسبة في السبب ولا اشكال بل السبب ماعلق وجود الحكم عليه في كلام الشارع الوارد بكونه سبباً بحرف مفيد للسببية كالباء واللام كما يؤخذ من كلام الشارح بخلاف الشرط أما بناء على اشتراط المناسبة فالامر ظاهر إذ الشرط

ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتي علة نظر إلى اشتراط المناسبة في العلة وسيأتى أنها لا يشترط فيها ذلك بناء على أنها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرفه به في شرح المختصر كالأمدى من الوصف الظاهر المنضبط

ولا خفاء في لزوم الاسكار لمسمى الخمر قاله الناصر (قوله ومن قال) أى كالأمدى ومراده بذلك دفع اعتراض يورد على قوله تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا الخ (قوله نظر إلى اشتراط المناسبة) أى وهى منتفية في السبب الوقتي لأنها كما سيأتى ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء والاقوات لا مدخل لأفعال العقلاء فيها نفياً ولا اثباتاً (قوله وسيأتى أنها لا يشترط فيها ذلك) لكن ذكر ابن الحاجب وغيره ان من شروط علة الاصل ان يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكمة والحكمة هى المناسبة بدليل التمثيل لها بالمشقة في السفر المعمل به القصر اه ناصر أقول المسئلة خلافية فقد قال في المنهاج وإيجاب الشرع حكماً لا يستدعى فائدة قال البدخشى شارحه لأن أفعال الله وأحكامه غير معلة بالاغراض وما قيل ان الفعل لا الغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع بانه ان اريد بالبعث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اريد غيره فلا بد من بيانه لتكلم عليه اه وقد يقال ان أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلاً واحساناً لا إيجاباً كما هو عند المعتزلة فهذه المصالح ثمرات مرتبة عليها وغايات لها لا علل باعثة (قوله بناء على أنها بمعنى المعرف) أى العلامة وهى ليست ذاتية بل يجعل جاعل وللجاعل ان يجعل الشيء علامة على شيء آخر بخلافه على أنها مؤثر أو باعث فلا بد من المناسبة (قوله وما عرف) متدأ خبره قوله مبين ان اربه إلى ان التعريف المذكور في المتن للسبب رسم لاحد لانه بالخاصة لان اضافة الحكم للسبب امر خارج عن ماهيته وكذلك كونه معرفاً لخال من احواله العارضة له كما يفيد التعبير بحيث ثم في بعض النسخ بخاصته بالباء وامرها ظاهرو في الاكثر باللام واورد عليها الناصر ان المبين عند القوم هو الماهية والمبين به قد يكون ذاتياً لها وقد يكون عرضياً لها وخاصة من خواصها فكان الاولى ان يقول مبين للماهية بخاصتها اه ويحاج بان اللام بمعنى الباء او ان المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للسبب بيان له (قوله الظاهر) خرج الخفى كاللذة في نقض الوضوء حيث تركناه وجعلناه للمس وكذلك العدة تجب بالاطلاق دون العلوق لانه خفى وقوله المنضبط خرج نحو المشقة في السفر فانها غير منضبطة لاختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة فانيط الحكم الذى هو

ما أدخل عدمه بحكمة السبب كوجود الدين مع النصاب فليتأمل ثم انه لا يلزم من عدم اشتراط المناسبة اشتراط عدمها فلا يتأني ما هنا ما سيأتى في القياس من ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم هى المناسبة بل معنى ذلك أن القياس لا يكون إلا فيما يعقل فيه ذلك المعنى فلا يدخل ما كان تعبداً محضاً وهو ما لم يشتمل على تلك المناسبة (قول الشارح مبين لخاصته) أى مفصل لها من التفصيل بمعنى الذكر فان التعريف يكون بذكر الذاتيات كحيوان ناطق وبذكر الخاصة كحيوان ضاحك وهذا أولى في دفع ما للناصر (قوله وأجاب سم الخ) حاصل جوابه أن المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للشيء بيان له فيقول إلى انه مبين له بخاصته وبيان المحشى لذلك يحتاج لمعونة فليتأمل (قول الشارح مبين لمفهومه) أى لذاتيته بدليل مقابله بقوله لخاصته وإلا فالمفهوم قد يكون عرضياً لان المفهوم يبين بالحد وبالرسم

قول الشارح للاحتراز عن المانع) أي بقسميه أما مانع الحكم فلا نه معرف نقيض الحكم وأما مانع السبب فلا نه معرف لا انتفاء السببية لاخلاله بحكمة السبب وسياقي (قول الشارح ولم يقيد الوصف بالوجودي) الفرق بين المانع والسبب حيث اعتبر في الأول أن يكون وجوديا دون الثاني أن المانع مانع لوجود حكم السبب بأن يتحقق كل معتبر في الحكم من السبب والشرط والأما احتاج انتفاء الحكم المانع وإذا كان المانع عدم شيء لزم أن يكون ذلك الشيء سببا في الوجود أو بعض سبب أو شرطا فيه وقد فرض أن المانع إنما يتحقق بعد تحقق السبب والشرط وإنما قلنا لزم أن يكون ذلك الشيء سببا لخلان المانع هو المعرفة للنقيض ونقيض الشيء رفعه وإذا كان عدم الشيء يترتب عليه رفع الشيء بأن يقال اتنى كذا لعدم كذا كان وجوده يترتب عليه وجوده بخلاف السبب فإنه إذا كان عدميا لا يترتب عليه ذلك لأن المعلل به ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب بل المعلل به حكم مبتدأ ولو كان ذلك الحكم عدميا كما يعمل عدم نفاذا لتصرف بعدم العقل فعدم نفاذ التصرف ليس مأخوذا من حيث أنه انتفاء الحكم السبب حتى يكون عدم العقل (١٣٥) مانعا فلا يصح بل مأخوذا من حيث أنه حكم مبتدأ هو أنه لا ينفذ التصرف علل بانتفاء علته فليتأمل فإنه يحتاج للطف

المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الأخير للاحتراز عن المانع ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع لأن العلة

قصر الصلاة بمسافة القصر (قوله المعروف للحكم) المراد بالحكم النسبة التامة فدخل في التعريف السبب المعروف لحكم غير شرعي كحل الشعر بالكاح وحرمة بالطلاق جعل علة لثبوت حياته كاليد فلا يرد ما قاله الناصر معترضاً على تعريف المصنف والآمدى بأنه سياقي أن العلة قد تكون حكماً شرعياً ومعلولها ثبوت أمر حقيقي وهذه لم يشمها التعريف لأنها لم تعرف حكماً شرعياً فقوله ومعلولها ثبوت أمر الخ ليس المعنى ثبوت نفسه بل ثبوت موضوعه أذلا معنى لجعل المعلول ذات الحياة (قوله مبين لمفهومه) أي لذاتيته بدليل مقاباته بقوله مبين لخاصته والأفالمفهوم قديمين بالحد وقديمين بالرسم (قوله والقيد الأخير) أي قوله معرف للحكم للاحتراز عن المانع بقسميه أما مانع الحكم فلا نه معرف نقيض الحكم وأما مانع السبب فلا نه معرف لا انتفاء السببية لا اختلاف حكمه السبب (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودي) أي كما في المانع وقد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد في المانع دون السبب قاله سم أقول لعل الفرق أن المانع في حد ذاته قوى لأنه رافع للحكم فاعتبر في مفهومه الوجود ليظهر تأثيره بعد انتفاء السبب المستلزم للحكم وأما السبب فهو معرف وعلامة وكثيراً ما تكون العلامة عدمية كعدم الشمس لوجود الليل مثلاً وما يناسب أن يذكر ههنا ما قاله العلامة الشيخ يحيى الشاوي في حاشيته على شرح العارف السنوسي لصغراه قال حصلت لي منذ أزمنة هنا وقفة في أن الحكم لا يوجد إلا بجموع سببه أو شرطه وعند وجودهما ووجود الحكم معهما ربطوه بالسبب كالزوال مثلاً وجعلوه مقتضيه الالمانع أو تخلف شرط فذات السبب حاكمة ومقتضية لوجود السبب والشرط لا يقتضي كالحول مثلاً فتخلف الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها وعارضه الدين مثلاً بل هو لا يقتضيه أصلاً هذا محصل ما جميعهم ومحل الوقفة فيه أنا ندعي أن الحول لا يقتضي الزكاة وعند التخلف ندعي أنه لدين أو لنبي نصاب فالشرط قد اقتضى لولا ما ذكر كقولنا في الزوال أنه اقتضى وجوب الظهور لولا الخيض والجنون مثلاً فندعي اتفاقهما في الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية أو ندعي أن الجميع سبب مثلاً أو شرط فلا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما سبب وهما شرط وكون

تحقق ما يتوقف عليه الحكم بل المراد به ما يتحققه ينتج الحكم هذا مانع الحكم وكذلك مانع السبب لا يصلح أن يكون عدم شيء لأنه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب فالفرض تحقق السبب والذي جعل عدمه مانعاً لا يمكن أن يكون حينئذ الشرط للسبب بأن يخل عدمه بحكمة السبب عدم حكمة السبب عدم له والفرض تحققه وأن هناك حكمة تخل بحكمة وبهذا علم الفرق أيضاً بين مانع السبب وعدم شرط السبب والحاصل أن لنا بياناً مانعاً للحكم ومانعاً للسبب وشرطاً للحكم وشرطاً للسبب وعدم شرط للحكم وعدم شرط للسبب فمانع الحكم ما اخل بالحكم مع بقاء حكمة السبب ومانع السبب ما اخل بحكمة السبب^(١) ولا يقال مانع إلا بعد تحقق الحكم أو السبب فليز أن يكون وجوداً بالمعارف وشرط الحكم ما يقتضى عدمه نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما اخل عدمه بحكمة السبب ولقد اطلنا المقام لتكون ذا بصيرة فإن قلت قد يجعلون انتفاء المانع شرطاً في ثبوت الحكم وهو مناف لكون تحقق المانع بعد تحقق الشروط قلت انتفاء المانع ليس شرطاً لوجود الحكم بل لتأثير السبب فيه أما بمجرد الترتب عليه أو لما فيه من

(١) قوله اخل بحكمة السبب لعل صوابه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كما يعلم مما مر وماسياقي فتنه اه كاتبه

المناسبة وبالجملة المانع إنما يكون بعد ما يكتفى (١٣٦) في ترتيب الحكم لولاه فلي تأمل فإن ههنا اعتبارات كثيرة مدارها حسن

قد تكون عدمية كما سيأتي (والشرط يأتي) في مبحث المخصص آخره إلى هناك لأن اللغوى من أقسامه مخصص كما في أكرم ربيعة إن جاؤا أى الجائين منهم ومسائله الآتية

ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحوال وإليك النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما أجد من يصل إلى الاشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل من الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب وجوب الظهر مع عدم المناسبة بينهما أصلاً ولا جل خفاء الفرق وعدم اطراحه وجدنا أكابر الأئمة كامام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في امر يسميه بعضهم سبباً وبعضهم شرطاً ولو وضع الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل اه رحم الله الشيخ استهول الاشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الأصوليين في هذا المبحث حق التأمل ظهر له ما في ذلك الاشكال من الاختلال رحماً بالله وإياهم أجمعين (قوله قد تكون عدمية) أى عدماً مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه مجهول في نفسه فكيف يعرف به غيره ولعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبه إلى الكل هذا وفي كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعضد والمختار منه وبيناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدمياً أو اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كما قيل ان الاستثناء من المجرور فقط في الحقيقة والمختار في الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدنية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء وردد عليه أن الظرف تصرف لانه ليس نصباً على الظرفية فيعود المحذور أيضاً إلا ان يقال مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى فى وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلاً وفيه توقف وأما قوله المناسب هنا فلفظة هنا فيه ظرف لمحذوف أى المناسب ذكره هنا أى في هذا المحل ثم حذف المضاف فان فصل الضمير واستر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية ولا يصح أن يجعل مفعولاً به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعلها ظرفاً للمحذوف بجعلها ظرفاً للناسب بمعنى اللاتق (قوله لأن اللغوى من أقسامه) قال الناصر في كرن اللغوى من الشرعى منع ظاهر لأن الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم ان اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لان المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ وأجاب سم بأن المراد بالشرط في قول المصنف مطلق الشرط وقوله لان المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ ممنوع إذ لا دليل عليه ووقوع الشرط في قوله وإن ورد سبباً وشرطاً الخ على وجه خاص لا يقتضى الحواله على ما وقع فيه ولا يمنع الحواله على وجه اعم فانه يتضمن ما تكلم عليه مع زيادة الفائدة وقوله من أقسامه صفة اللغوى وخبر ان قوله مخصص (قول أى الجائين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصاً لكونه في معنى الصفة بدليل الاخراج به كما يأتى وإن كان مفهوم الشرط أقوى (قوله ومسائله الآتية) بالنصب عطفًا على اسم ان وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل الخ قيل أن ضمير مسائله يعود إلى الشرط لا بقيد كونه لغوياً لان اللغوى لا يكون إلا متصلاً ونظرفيه بأن اللغوى ينقسم إلى المتصل وغيره إلا أن المعبر منه

التأمل (قول الشارح لأن العلة قد تكون عدمية) أى عدماً مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه مجهول في نفسه فكيف يعرف به غيره ولعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبه إلى الكل هذا وفي كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعضد والمختار منه وبيناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدمياً أو اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كما قيل ان الاستثناء من المجرور فقط في الحقيقة والمختار في الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدنية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء وردد عليه أن الظرف تصرف لانه ليس نصباً على الظرفية فيعود المحذور أيضاً إلا ان يقال مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى فى وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلاً وفيه توقف وأسهل من ذلك انه مبنى على القول بتصرفه (قوله ظرف لمحذوف) لا حاجة إليه بل

(قول الشارح ثم الشرع الخ) الشرط الشرعي كما نال بوض المحققين نوعان أحدهما بشرط السبب وهو ما يخل عدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذي هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة بخل به وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة (١٣٧) السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه

يقتضي نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه

إلى الله ولم يخل به عدم الطهر (قوله أي لجوازها) الأولى لصحتها فان الجواز قد يتنى معها وبه يعلم أن الأحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله فلا يرد أن منه مانع السبب) هو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة أن قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء فمانع السبب معرف لا انتفاء المسبب ووجه تعريف مانع الحكم نقيضه أن حقيقة مانع الحكم هو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص كما تقدم فقول الزركشي لا بد أن يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب أجاب عنه شيخ الإسلام بأنه صرح بالقييد الأخير لأنه لا يعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وإن استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستلزم لمانع الحكم (قوله الوجودي) خرج به عدم الشرط فاطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله المعرف نقيض الحكم) نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من نفى وجوبه لاشعار الأبوة بها فيصدق حيثئذ على المانع حد السبب مطلقاً أي ولا يتأني ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف في المانع دون السبب لأنه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل التحديد

من الاتصال وغيره لا يخل لذكرها إلا هناك ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرحم (والمانع) المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم) أي حكم السبب (كالأبوة في) باب (القصاص) وهي

هو المتصل (قوله من الاتصال) أي لا يفصل إلا بسكتة تنفس أوعى إلى آخر ما يأتي (قوله ثم الشرعي الخ) الشرعي مبتدأ والمناسب صفته وكالطهارة خبر والكاف بمعنى مثل أو المناسب خبره وكالطهارة تمثيل فهو خبر مبتدأ محذوف أي وذلك كالطهارة ووجه كونه المناسب هنا أن المقصود بالذات بيان أقسام متعلق الخطاب الوضعي السابق في قوله وإن ورد سبباً والذي من متعلقة ليس إلا الشرعي والشرط الشرعي كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما شرط السبب وهو ما يخل عدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذي هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة بخل به وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضي عدم نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه يقتضي نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر اه زكريا (قوله كالطهارة للصلاة) أي لجوازها لأنه هو الذي ينتفى بانتفاء السبب والأولى تقدير لفظ الصحة أي لصحة الصلاة إذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أي وجود حقيقتها هذا إن قلنا أن الحقائق الشرعية تطلق على الفاسد كالصحيح وأما إن قلنا أنها لا تطلق إلا على الصحيح فلا يحتاج لتقدير المضاف ثم في تقدير لفظ الصحة إشارة إلى أن الأحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله المراد عند الإطلاق) فلا يرد أن منه مانع السبب والتعريف لا يشمل فيكون فاسداً ومانع السبب هو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة أن قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء وفي قول الشارح المراد عند الإطلاق الخ وقوله أما مانع السبب والعلة الخ دلالة على إخراج من التعريف وقول الزركشي لا بد أن يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب أجاب عنه شيخ الإسلام بأنه صرح بالقييد الأخير لأنه لا يعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وإن استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستلزم لمانع الحكم (قوله الوجودي) خرج به عدم الشرط فاطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله المعرف نقيض الحكم) نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من نفى وجوبه لاشعار الأبوة بها فيصدق حيثئذ على المانع حد السبب مطلقاً أي ولا يتأني ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف في المانع دون السبب لأنه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل التحديد

(١٨ - عطار - أول)

بالبقيد الأخير فانه لا يعرف نقيض الحكم ابتداء بل معرف لا انتفاء السببية ابتداء وإن استلزم هذا الانتفاء نقيض الحكم لأنه متى انتفى السبب انتفى المسبب وعلم من ذلك أنه يلزم من كونه مانع السبب كونه مانع الحكم ذكره بعض المحققين (قول الشارح الوجودي) خرج به عدم الشرط وقد علمت الحال فيه فاطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله لكن أريد به هنا حكم معين) من أن هذا مع قول العبد مانع الحكم ما استلزم حكمة تقتضي

نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فان كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سبباً لعدمه فانظر كيف جعل المقتضى عدم الصيرورة الذي هو رفع الحكم السبب فالمانع إما يرفع الحكم لانه يثبت حكماً فالحق ما قاله سم من ان النقيض هو الرفع واما الحكم الآخر فاما ثبت من دليل آخر فالأبوة (١٣٨) نفت الوجوب لا غير واما ثبوت الحرمة فبالدليل المثبت لها (قوله إلا ان يلزم)

كون القاتل أباً القاتل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهي أن الأب كان سبباً في وجود ابنه فلا يكون الابن سبباً في عدمه وإطلاق الوجود على الأبوة التي هي أمراً في صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظر إلى أنها ليست عدم شيء وان قال المتكلمون الإضافات أمور اعتبارية لا وجوبية كما سيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب أما مانع السبب والعلة ولا يذكر إلا مقيداً باحدهما فسيأتي في مبحث العلة (والصحة)

بذلك إلا أن يلزم ان المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه ناصر قال سم قوله لوصف المانع الخ صفة ثالثة لقوله حكم وما اجاب به صحيح ويمكن ان يجاب ايضا بمنع قوله اريد به هنا حكم معين بل لم يرد به إلا مجرد الرفع والنفي واما الحكم الآخر فاما ثبت من دليل آخر فعلى ما اجاب به نقول الأبوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبت حرمة سبب وعلى ما قلناه هي نفت الوجوب واما ثبوت الحرمة فبالدليل الذي أثبتنا إذا لم يكن هناك قتل (قوله وهي كون القاتل الخ) هو تعريف للأبوة في باب القصاص لا للأبوة مطلقاً (قوله فلا يكون الابن سبباً في عدمه) اورد عليه الناصر ما لم يزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بان السبب في عدمه هو القتل الذي هو فعله لا الابن فلا ينهض ذلك حكمة اه وجوابه ان المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد في القتل إذ لو لم يتصور قتله إياه فله مدخل في القتل لوقوفه عليه أفاده سم ولا يخفك سقوطه لجريانه في المفعول به إذ لو لا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدى فيلزم ان يكون سبباً بعيداً فيه ولا يقول به احد فالاحسن ان يقال فلا يكون الابن اى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام قيد ملاحظة فيه تأمل (قوله أمراضاني) لانها نسبة يتوقف تعقلها على نسبة اخرى وذلك معنى الاضافة ولم يقل نسي لان الاضافة التي هي المقولة اخص من النسبة وهي أمر يتوقف تعقله على تعقل غيره نسبة كان أو غير ما بخلاف الاضافة فانها النسبة المتكررة (قوله نظرا إلى أنها ليست عدم شيء) اى ولا داخل العدم في مفهومها زاده الناصر بعد ان نقل كلام المتكلمين في معنى الوجودى وانه يطلق على معان وفيه خلط اصطلاح باصطلاح فذكر أمثال هذه المباحث هنا تشويش على الطالب (قوله وان قال المتكلمون) اى فلا منافاة بين ما ذكره هنا وبين تصحيحه في آخر الكتاب ان الأمور الاعتبارية ليست وجودية لأن ما هناك جرى على اصطلاح المتكلمين وما هنا على اصطلاح الفقهاء (قوله أمور اعتبارية) للاعتبارى معنيان ما يكون له تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود في الخارج كالأماكن وما يكون تحققه باعتبارها ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق اه سم وهو كلام مشهور ذكره غير واحد الحق ان الاعتباريات لا تحقق لها نفس الامر وان نحو الامكان تحققه إنما هو بتحقيق معروضه وهو الماهية بخلاف الاعتباريات المحضة كانياب اغوال فليس لها في الخارج أمر تستند اليه ولذلك قيل ان الاول موجود بوجود انتزاعي والثاني بوجود اختراعى وقد بسطت القول في هذه المسئلة في حاشية المقولات الصغرى (قوله والصحة الخ) ظاهره ان المراد الصحة المتقدمة فقطناه ان الشرع ورد بكون الشيء صحيحاً وفاسداً واعترضه الناصر بان الماخوذ من كلام ابن الحاجب والعضدان الصحة من الاحكام العقلية بعرض

هو التزام غير لازم أو قه فيه جملة النقيض على الحكم الآخر (قوله بان المراد هنا السبب البعيد الخ) يلزم هذا ان المفعول به سبباً بعيد في وجود الفعل المتعدى إذ لو لم يتحقق فالاحسن أن يقال فلا يكون الابن اى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام ملاحظة فيه تأمل (قوله فاطلاق الوجودى الخ) هذا تخطيط وعبرة الناصر قيل العدمى المعدوم وقيل ما يكرن عدما مطلقاً أو مضافاً مركباً مع وجودى كعدم البصر أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الوجود مطلقاً أو مضافاً أو ما لا يدخل في مفهومه العدم فقول الشارح نظرا إلى أنها ليست

العبادة

عدم شيء أى ولا داخل ذلك في مفهومها إشارة إلى إطلاق

الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث انتهى فالحشى فهم ان مراد الناصر الثالث من القول الثانى وليس مراداً بل المراد القول الثالث كما هو صريح المنقول نعم قد يقال الوجودى عند الفقهاء لا يلزم ان يكون ما هو عند المتكلمين وهو مانق له الناصر فيحتمل ان الوجودى عندهم ما ليس بعدم شيء وان لم يكن واحداً من معانى الوجودى عند المتكلمين تدبر

(قوله في قوة وروده) بان جامعا موافق فيه ان هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من استنباط العقل والكلام ليس في انه ورد بذلك
اولا بل في كون ذلك متوقفا معرفته على خطاب الشرع به كما هو في عبارة (١٣٩) العبد وكما يفيد اول كلامه ولو فسر معنى

كون متعلق خطاب الوضع
شرعيا بانه يقع في كلام
الشارع وان لم يتوقف
عليه كما في قوله عليه الصلاة
والسلام صل فانك لم
تصل لما ورد ذلك (قوله)
عن فاعل المصدر (اي
في المعنى ليوافق قوله
والاصل الخ والافظا هره
انه محول عن المضاف ولو
قال والاصل موافقة الفعل
ذى الوجهين وقوعه لكان
اولى وانما كان الوجهان
للقوع لان الفعل قبل
الوقوع لا يوصف بموافقة
ولاخلافه (قول الشارح
من حيث هي) هي مبتدا
خبره محذوف اي صحة
واخذ هذا الاطلاق من
قوله وقيل صحة العبادة
(قول الشارح لاستجماعه
ما يعتبر فيه شرعا) دخل
الطهارة المظنونة مع عدمها
في الواقع فان الشارع لم
يعتبر الطهارة في نفس
الامر بل بحسب الظن
فدخل صلاة من ظن انه
متطهر ثم تبين حدثه وصح
قوله بعد وان لم تسقط
القضاء ومثل ذلك صلاة
فاقد الطهورين ومريض
لغير القبلة لعدم من يوجهه
لاستجماعهما ما يعتبر فيهما
شرعا حينئذ قوله بل

من حيث هي الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد (موافقة) الفعل (ذى الوجهين) وقوعا (الشرع)
والوجهان موافقة الشرع ومخالفته اي الفعل الذي يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر
فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة او عقد كالبيع لصحة موافقته الشرع بخلاف
ما لا يقع الاموافقا للشرع كعرفة الله تعالى

العبادة مثلا على الاوامر فيكون الفعل موافقا للامر او مخالفا لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل
يدرك بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة او تاركا لهما فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا وتمحل سم
باجوبة احسنها ان الخطاب اذا ورد باعتبار الشروط وغيرها بما يتوقف عليه الحكم الشرعي كانه ورد
بان ما استجمع هذه الامور موافق ومالا يخالف وفيه ان هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من
استنباط العقل فالحق ان الصحة والفساد من الاحكام العقلية لم يرد بها الخطاب وعلى هذا فالاحكام
الوضعية ثلاثة (١) واما بقية كلام سم فما لا ينبغي ان يسطر (قوله من حيث هي الخ) هي مبتدا
خبره محذوف اي من حيث هي صحة الجملة في محل جر باضافة حيث اليها فلم تضاف حيث الا الجملة
والحيثية للاطلاق والشارح اخذ ذلك من قوله وقيل صحة العبادة الخ (قوله الشاملة لصحة العبادة الخ)
اخذه من قوله وقيل في العبادة الخ فدل ذلك على ان التعريف للقدر المشترك بينهما ثم انه فرق
غير واحد بين الطاعة والقربة والعبادة بان الطاعة امتثال الامر والنهي والقربة ما تقرب به بشرط
معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونها في النظر
المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي
لا تحتاج الى نية كالعتق والوقف فعلى هذه متفرقة لم يتناول كلام الشارح نحو العتق والوقف مع
انهما يوصفان بالصحة والحق ان هذه التفرقة تحكم فنحو الصلاة يقال له طاعة وقربة وعبادة
باعتبارات وكذا الوقف ونحوه فتأمل (قوله وقوعا) يشير الى ان الاصل موافقة وقوع الفعل
ذى الوجهين فحذف الوقوع وأقيم المضاف اليه مقامه فاضيفت الموافقة اليه ثم جيء بالوقوع
تمييزا فالمتصف بذى الوجهين حقيقة هو الوقوع لا الفعل (قوله لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا) هذا
نما يؤيد ان الصحة امر عقلي والمراد بما يعتبر الشروط والاركان وانتفاء الموانع والمراد استجماعه
ما ذكر ولو بحسب ظن الفاعل فصيح قوله بعد ذلك وان لم تسقط القضاء اي بحسب نفس الامر وان دفع
اعتراض الناصر بان تفسير الموافقة به يقتضى انتفاءها عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فتستفي
صحتها على هذا القول ويأتى انها صحيحة عليه ولو قال امر الشارع كما افصح به ان الحاجب لتناول الحد
صحة العبادة والعبد ايضا بدون تفسير الموافقة بالاستجماع المذكوراه ووجه الدفع ان الطهارة المعبرة
شرعا في الصلاة اعم من المتينة والمظنونة فدعوى الاقتضاء المذكور غير صحيحة ومن ذلك صلاة فاقد
الطهورين فهي صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا اذ الطهارة مطلقة غير معتبرة فيها اذ هي انما تعتبر عند
القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لعدم من يوجهه اليها (قوله بخلاف ما لا يقع) محترز قوله ذى الوجهين
(قوله الاموافقا) وكذا ما لا يقع الا مخالفا كالشرك فلا يوصف بالاطلاق لانه ليس ذا وجهين واورد عليه

(١) قوله فالاحكام الوضعية ثلاثة قالت زادة الشيخ ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات العزائم والرضى
وعليه فيكون خمسة حتى مع اخراج الصحة والفساد فافهم اه كاتبه

بمعنى مطلق الادراك لا وجه له بل هو فاسد لان المعنى حينئذ لو وقع مطلق الادراك مخالفا كان الواقع جهلا لا معرفة ولا فساد في
هذا لعدم فرض ان الواقع معرفة والمقصود انه مناقض للواقع بأن الكلام مبني على الفرض والتقدير (قوله وانما
اقتصر الخ) اي في مفهوم ذى الوجهين وحاصل كلامه ان مالا يقع الا مخالفا لم يدخل هنا لخروجه عن الموافقة

(قول الشارح اخذا بما ذكر) زاد ذلك لان التعريف المتقدم عام (قوله والجواب ان المراد الخ) حقيقة الجواب ان مدار الصحة على موافقة الامر ومن ظن أنه متطهر ما مورى في الواقع باتباع ظنه فالفعل حينئذ مستجمع ما يعتبر فيه شرعا و مدار القضاء على تحقق الشروط في نفس الامر (قوله ومن الاستجماع (١٤٠) بحسب ظن الشخص) إن كان المراد استجماع شروط عدم القضاء فليس الكلام

فيه وان كان المراد استجماع ما يعتبر فيه شرعا بالنسبة لذلك الظان فالفعل مستجمع لها بحسب الواقع فتأمل (قول المصنف وقيل في العبادة إسقاط القضاء) حاصل الخلاف على ما في العضد وغيره ان الصحة عند المتكلمين موافقة امر الشارع وان وجب القضاء وقلنا انه بالامر الاول لا بامر جديد لما عرفت من اختلاف مدركي الصحة ووجوب القضاء وعند الفقهاء كون الفعل مسقط للقضاء * لا يقال القضاء حينئذ لم يجب * لانا نقول المعنى دفع وجوبه قال العضد ولو فسرنا الصحة في العبادات بترتب الاثر المطلوب عليها ورجعنا الخلاف إلى الخلاف في ثمرتها لكان حسنا يعني يحسن ان يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه إلا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة

إذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة اخذا بما ذكر موافقة العبادات ذات الوجهين وقوعا الشرع وان لم تسقط القضاء (وقيل) الصحة (في العبادة إسقاط القضاء) اى اغناؤها عنه

الناصر أن هذا يخالف قولهم إيمان المقلد صحيح أو غير صحيح والايان لا يقع إلا موافقا وقد وصف بالصحة وعدمها وقال تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل اى الشرك فقد وصف بالبطالان مع انه لا يقع إلا بخالفا واجيب عن الاول بان المراد بالصحة وعدمها في مسألة وإيمان المقلد المعنى اللغوي اى الكفاية وعدم الكفاية لا الصحة والفساد بالمعنى الاصطلاحي وهذا بناء على ان المعرفة هي الايمان وقد يمنع ذلك بان معرفة الله أى إدراكه على ما هو به لا تكون إلا موافقة بخلاف الايمان فانه تصديق مخصوص بأمر مخصوص بشرط مخصوص فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع تلك الامور وتارة لا بخلاف المعرفة فانها ذات وجه واحد فان قيل قد اعتبر في الموافق كون مو صوف الصحة فعلا وبه افصح كلام الشارح فالجواب ان المراد بالفعل في امثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقادات كما تقدم غير مرة وعن الثاني بان إطلاق الباطل على الشرك في الآية الشريفة ليس بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو باصطلاح آخر فتأمل (قوله) إذ لو وقعت اى المعرفة بمعنى مطلق الإدراك وإلا فحقيقة المعرفة لا يمكن أن تقع مخالفة ففيه استخدام قيل ان للبرقة ايضا جهتين لانه قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والاولى مستجمعة للشروط دون الثانية ولانه قد تكون مكتسبة بمقدمات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرهما وقد لا يكون كذلك كالموقع في قلبه ان الله واحد إذ اسمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذى يعبر عنه بالاذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بايمان والاولى قد تكون مقرونة بالانكار باللسان والاصرار على الفساد والاستكثار ظاهرا وقد لا يكون والاولى غير صحيحة ايضا وقد يجاب بان المعرفة في حد ذاتها لا تكون إلا موافقة وهذه امور عرضية تأمل (قوله فصحة العبادة الخ) أى إذا عرفت تعريف الصحة من حيث هي فصحة العبادة فهذا توطن لكلام المصنف الآتى (قوله اخذا بما ذكر) أى من قول المصنف والصحة الخ زاد ذلك لان التعريف عام كما تقدم واخذا حال مقدمة على صاحبها وهو الموافقة وليس مفعولا لاجله لانه قد شرطه وهو اتحاد الفاعل إذ فاعل الموافقة العبادة وفاعل الاخذ الشخص (قوله موافقة العبادة الخ) اخذ من هذا ان الفاسد يقال له عبادة ولذلك قال الفقهاء الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفساد واما قولهم المعدوم شرعا كالمعدوم حسا فمعناه انه غير معتد به وخصها بعضهم بالصحيح كما تقدم (قوله وان لم تسقط القضاء) اى كصلاة فاقطع الطهورين وصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له بعد الصلاة انه محدث (قوله وقيل في العبادة إسقاط القضاء الخ) عزى هذا القول في المنهاج للفقهاء والاولى للمتكلمين فصلاة من ظن انه متطهر ثم بان حدثه صحيحة على رأى المتكلمين لموافقها أمر الشارع لانه ما مورى باتباع هذا الظن دون رأى الفقهاء لعدم إسقاطها القضاء قال الشارح البدخشي واما الثواب فليس باثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة الشيرازي بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بان المراد جواز ترتب الاثر لا وجوده اه وفي حاشية الكمال إنما لم يعز الشارح هذا القول إلى الفقهاء كما في المحصول والاحكام وغيرهما لتصريح اصحابنا الفقهاء بخلافه فانهم قالوا في صلاة الجماعة في الكلام على شروط الاقتداء فان كانت صلاته صحيحة فاما ان تكون مغنية

عن أمر الشارع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن هنا اختلفوا في صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف في تفسير صحة العبادات بل في تعيين الاثر المطلوب منها قال التفتازاني وما استحسنة العضد هو وما مشى عليه البيضاوى في المنهاج وتابعه عليه شارحه الصفوى لكن مراد المصنف الرد عليه بقوله فيما سياتى وبصحة العقد

ترتب أثره وبصحة العبادة اجزاؤها (قوله في الوقت) الصواب اسقاطه هنا (١٤١) وفيما ياتي لان سقوط القضاء

عدم الاحتياج إلى فعل العبادة ثانيا ولو في غير الوقت (قول الشارح يسمى صحيحا على الاول دون الثاني) في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي ويوافقه قول الغزالي وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حديثه وإلا فلا ورد الزركشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قول المصنف وبصحة العقد ترتب اثره) شروع في الاعتراض على من قال الصحة ترتب الاثر وبني عليه ان لا خلاف في الصحة بل في الاثر المطلوب وحاصله ان ذلك تساهل وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقة الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو منشأ لترتب الاثر وبهذا ظهر وجه مغايرة الاسلوب (قول الشارح كحل الانتفاع) لم يجعله الانتفاع لانه يتخلف عن الصحة ويوجد مع الفساد (قوله في تبعية احديين) المناسب أن يقول في شيء تابع لشيء آخر اخذا

بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانيا فوافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حديثه يسمى صحيحا على الاول دون الثاني (وبصحة العقد) التي هي اخذا بما تقدم موافقة الشرع (ترتب أثره) أي أثر العقد وهو ما شرع العقد له

عن القضاء ولا فجعلوا من الصحة ما لا يفتى عن القضاء وأيضا فانهم حكموا وجهين في وصف صلاة فاقد الطهورين بالصحة اصحهما نعم مع انه يجب القضاء على الجديد (قوله بمعنى ان لا يحتاج) ببناء الفعل للفاعل ضمير مستتر يعود للمكلف المعلوم من المقام ولمجهول فنائب الفاعل الجار والمجرور وكان الانسب ان يقول بان لا يجوز لان الاحتياج وصف للمكلف وعدم الاحواج وصف للعبادة كما ان الاغنياء وصفها وقابله بانه تفسير للاحواج الذي هو وصف للعبادة بلازمه وهو الاحتياج الذي هو وصف للمكلف ومثله شائع كثير وهذا كله على ان يحتاج بالتحية اما ان قرئ بالفوقية فضميره حينئذ يعود للعبادة ولا يرد ما ذكر غاية ما فيه ان الاسناد مجازي (قوله يسمى صحيحا على الاول دون الثاني) في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي ويوافقه قول القرافي (١) وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق (٢) للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حديثه وإلا فلا ورد الزركشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قوله وبصحة العقد) فسر الآمدى صحة العقد بترتب اثره وتبعه على ذلك غيره كابن الحاجب والعصدي وغيره من شارحي المختصر ونبه المصنف على ان في ذلك تساهلا وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقة الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو منشأ لترتب الاثر كما قال الشارح فالصحة منشأ لترتب فظهر أن قوله وبصحة العقد كلام مستأنف وليس من القيل والفتوى سري مغايرة الاسلوب (قوله موافقة الشرع) لم يقل موافقة العقد ذي الوجهين كما قال في العبادة لان العقد لا يكون إلا ذا وجهين فقوله ذي الوجهين في تعريف مطلق الصحة للاحتراز بالنسبة للعبادة وليان الواقع بالنسبة للعقد قال الناصر هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض مع أنه صحيح غير مرافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتأمل واجاب ابن قاسم بان المراد بموافقة الشرع استجماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استكمل ما يعتبر فيه شرعا من الامور المعتبرة فيه وما اخلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لاركنا ولا شرطا وإن كان واجبا في نفسه وفرق بين ما يعتبر في الشيء من جهة كونه ركنا او شرطا وما يجب فيه من غير اعتباره فيه فالاعتداد بالطلاق متوقف على ما يعتبر فيه وحله على الخلو عن الحيض كما ان الصلاة لم تعتبر في الاعتداد بها اجتناب غصب سترة او مكان وان اعتبر ذلك في حلها فتصح بستره مغضوبة ومكان مغضوب وتكون معتد بها مع الحرمة فالحرمة

(١) قوله فانهم حكموا وجهين الخ وحكى اصحابنا المالكية في ذلك اربعة وأشار لها بعضهم بقوله ومن لم يجد ماء ولا متيما * فاربعة الأقوال يحكي مذهبنا يصلي ويقضى عكس ما قال مالك * واصبح يقضى والقضاء لأشبهها وزاد التثاني خامسا نظمه بقوله

وللقابسي ذوالربط يومى لأرضه ه بوجه وايد للتيمم مطلبا قال الشيخ يوسف الصفتي والمعتمد من هذه الأوجه الخمسة قول مالك انه لا يصلي ولا يقضى بل لا يصلي ولا يقضى بل تسقط عنه الصلاة وقضاؤها اه كاتبه عنى عنه (٢) في الشريبي الغزالي بدل القرافي فليحرر اه كاتبه

من قوله وان كان السبب شيئا آخر

(قول الشارح لا نفسه بدل عليه انها لو كانت نفسه لم توجد بدونه والتالي باطل لوجودها في بعض الصور بدونها كما في البيع قبل انقضاء الخيار قيل وقد يمنع ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار ولولا لآثر ترتب الاثر وليس بشيء إذ الترتب ذاتي للصحة فكيف يتخلف ولو مع ألف مانع إذ تخلفه تخلفها والفرض وجودها اللهم إلا ان يقال معنى هذا المنع ان القائل بان الصحة هي ترتب الاثر لولا المانع فالصحة هي ترتب الاثر وقوعا وفرضا إذ يتخلف لعارض لا يمنع بالذات لكن هذا لا يسلبه المصنف كما يدل عليه قول الشارح قال المصنف الخ ويعدان يقال ان الخلاف في التسمية فقد لا يسميه ذلك القائل زمن الخيار صحيحا بذلك المعنى فان قلت الترتيب صفة للآثر والصحة صفة للعقد فكيف كان الترتيب صفة العقد قلت ترتب اثر العقد صفة له (قول الشارح بمعنى انه حيثما وجد الخ) وترتب أثر الخلع والكتابة الفاسدين إنما هو على التعليق وهو صحيح لا عليهما تدبر

كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح فالصحة منشأ الترتب لا نفسه كما قيل قال المصنف بمعنى أنه حيثما وجد فهو ناشئ عنها لا بمعنى أنها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه أثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار

عارضة فيهما تأمل (قوله كحل الانتفاع في البيع) لم يقل كالا انتفاع لأنه قد يتخلف عن الصحيح ويوجد في الفاسد (قوله فالصحة منشأ الترتب) تفريع على كلام المتن بين الغرض منه وأورد الناصر لزوم التناقض في كلام المصنف من حيث انه جعل ترتب الاثر مسببا عن الصحة كما تفيده بآء السببية الداخلة عليها وجعل الاثر مسببا عن العقد لأنه مقتضى اضافة الاثر اليه ولا معنى لكون الشيء أثر الآخر إلا انه مترتب عليه ومسبب عنه وأجاب بان الصحة هي السبب حقيقة ولما كانت صفة للعقد والصفة والموصوف كالشيء الواحد أضيف الاثر اليه مجازا من اضافة ماحقه ان يضاف للحال وهو الصحة للحال الذي هو المقدر وأجاب سم بجواب آخر وهو أنا نمنع ان اضافة الاثر الى العقد تقتضي سببية له لم لا يجوز أن يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد في الحصول وان كان السبب شيئا آخر فمعنى كون حل الانتفاع أثرا للعقد مجرد انه يتبعه في الحصول وان كان سبب التبعية في الحصول الصحة (قوله لا نفسه) كما قيل قائله الآمدى وغيره كما تقدم والدليل على انها ليست نفسه ان تقول لو كانت نفسه لم توجد بدونه لكن التالي باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب أما الملازمة فبديهية وأما دليل بطلان التالي فلان الصحة قد وجدت في بعض الصور ولم يوجد الاثر كما في البيع قبل انقضاء الخيار وقد يمنع هذا بان ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار إذ لولا لآثر ترتب الاثر (قوله بمعنى انه حيثما وجد الخ) أورد عليه الخلع والكتابة الفاسدان فانه يترتب عليهما أثرهما من البينة والعق مع انهما غير صحيحين وأجيب بأن ترتب أثرهما ليس العقد بل للتعليق وهو صحيح ونظيره القراض والوكالة الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد وأما ما أورده الناصر من ان كلا من الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فالوجود المسند اليهما ان كان الخارجى كما هو الظاهر لم يصح وان كان الذهني فان المتكلمين لا يثبتونه وان اثبتته الحكماء فضعيف جدا لان المراد بالوجود التحقق والامور الاعتبارية توصف به ولا يقتضى ذلك تحققها في نفسها حتى يضاف ما قررناه سابقا بل معناه تحقق ما انتزعت منه واعتبرت فيه ودعواه ان المتكلمين لا يثبتون الوجود الذهني ممنوع فان المنكر له الكثير منهم والبعض اثبتته كما صرح بذلك في المواقف وغيرها من كتب المتكلمين وحيث لا حاجة لما أطال به سم مما لا يخلو بعضه عن الفدح يعلم ذلك من وقف على كلامه مع استحضار ما قاله الحكماء والمتكلمون في هذا المبحث تركنا ذكره هنا مخافة التطويل (قوله وتوقف الترتب الخ) جواب اعتراض يرد على قوله الصحة منشأ الترتب بان المنشأ سبب يستلزم مقارنة الناشئ عنه فانتفاء تلك المقارنة يستلزم انتفاء السببية وحاصل الجواب منع استلزام المقارنة لان المسبب كما يتوقف على سببه يتوقف على انتفاء مانعه كالخيار ووجود

(قول الشارح فهو ناشئ الخ) عبر بالاسمية في الاولى والفعلية في الثانية لان المرتب على . جوده ثبوت أنه ناشئ . لا حصول إنشائه والمراد الاول دون الثاني كما هو ظاهر للتأمل (قوله) (١٤٣) أنه متحقق في نفسه) المراد

بتحققه في نفسه أن منشأ انتزاعه متحقق وهذا معنى قولهم الخسار ج ظرف للنسبة لا لوجودها أما هو بنفسه فلا تحقق له أصلا

والحاصل أن الوجود معناه التحقق وأن إسناد الوجود اليهما في الحقيقة إسناد لما انتزعا منه (قوله) إذ السبب يعتبر فيه مقارنته لمسببه قد تقدم أن ذلك لا يعتبر عند الأصوليين إنما يعتبر في العلة عند الحكماء وهي عندهم غير السبب على أن ذلك في السبب بمعنى المؤثر وكلام العلامة السبب بمعنى المعارف على أن العلامة يلوح من كلامه على قول الشارح وتوقف الترتب الخ أن المقارنة إنما تلزم إذا تحقق انتفاء المانع وإن أمكن أن يكون ذلك مجازاة للشارح أو لا نعم الجواب الاول لا ينفع سم لانه تقدم أنه سلم وجوب المقارنة ويمكن أن يجاب هنا بما أجاب به هناك وهو أن السبب وقوع العقد وذلك الكون أمر وجودي بمعنى أنه

المانع منه لا يقدح في كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدح في سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على حوالان الحول وقدم الخبر على المبتدأ لئلا يتأخر له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس ليتقدم مرجع الضمير عليه (و) بصحة (العبادة) على القول الراجح في معناها (أجزاؤها)

شرطه كحولان الحول (قوله المانع) صفة للخيار وضمير منه يعود للترتب (قوله كما لا يقدح في سببية ملك النصاب الخ) اعترضه الناصر بأنه يفرق بينه وبين صحة العقد بأن ملك النصاب مستمر الوجود حالة وجود الشرط وهو حوالان الحول التي هي حالة انعدام المانع والصحة متقدم لانعدام موصوفها وهو العقد لانه عبارة عن الإيجاب والقبول وهو لفظ ينقض بمجرد النطق به فكيف يكون السبب المعارف للحكم بجهة وجوده معرفا وهو معدوم وأجاب سم بأن العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار فلم يعرف السبب الصحيح هنا لاجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه (قوله لئلا يتأخر الخ) قد يغفل أيضا بأفادة الاختصاص لكن تركه الشارح لان الظاهر أن القصد في ما قيل أن الصحة هي الترتب لاني أنه قد يحصل بغيرها وهو نظر دقيق اه ناصر (قوله الاختصار فيما يليهما) هو قوله والعبادة أجزاءها الخ واختصار فيه بحذف بصحة منه لانه يلزم أن يقول على تقدير تأخر الخبر وأجزاء العبادة بصحتها لكنه لم يزل على صنيعه العطف على معمولي عاملين مختلفين لان العبادة عطف على العقد العامل فيه صحة وأجزاءها عطف على ترتب العامل فيه الابتداء والجواب أنه من عطف الجمل لا من عطف المفردات بأن يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أي بصحة بعد العاطف لتمام الجملة المعطوفة لان الخبر يحوز حذفه لقريته وهي هنا نظيره في الجملة الاولى ومعلوم أن التقدير لا ينافي الاختصار لان مرجع الاختصار إلى اللفظ لا التقدير (قوله والعكس) معطوف على أنه مفعول معه أو مفعول به لعامل محذوف أي وفعل العكس (قوله ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال الناصر علة لتغيير الضمير بالظاهر والعكس معال لكل منهما ثم ان هذا التقدم للرجوع غير لازم لانه مع التأخر مقدم رتبة وهو كاف في الجواز اه وأجاب سم بأن ذلك إذا عاد الضمير على المبدأ نفسه وهنا يعود إلى ما أضيف اليه المبتدأ وليس رتبته التقدم بالذات بل بالتبع تأمل (قوله أجزاءها) قال ابن الحاجب الاجزاء والامثال وهو كما مر الا تيان بالمأمور به على وجهه أي كما أمر به فهو موافقة العبادة الشرع التي هي صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا ناشئ كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل ناصر قال سم تأملناه فعلينا أن هذا الاعتراض مما لا يخف في فساد على أحد لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب ومعلوم أن المصنف والشارح ليسا مقلدين له ولا ناقلين عنه وأن المصنف اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد فانه شرح المختصر فلا بد أن يطلع على ما قاله ابن الحاجب فلوار تضاه لنقله وهو كثيرا ما يستدرك عليه أشياء فليكن هذا منها بقرينة عدوله عنه اه والحق أن تشييعه على شيخه تحامل منه فان المقصود ههنا للمصنف والشارح نقل الاقوال في تفسير الصحة والاجزاء وبيان أن الاجزاء هل هو عين الصحة أو غيره على

ليس عدم شيء فليتأمل (قوله ولا يخفى أن مانحن فيه الخ) على أن تأخير المرجع وإن جاز خلافه أولى حيث لا مانع لانه الاصل (قول المصنف وبصحة العبادة الخ) علم منه اختصاص الاجزاء بذى الوجهين كالصحة المبني هو عليها فلذا ترك التنبيه عليه (قول المصنف أي كفايتها) فسر بذلك إشارة إلى أن ذلك هو المراد من قول صاحب المنهاج الاجزاء هو الاداء الكافي فان الاجزاء صفة العبادة

والاداء صفة الفاعل فلا بد ان يقال هو الاداء الكافي من حيث الكفاية وإلى أنه هو المراد من قول ابن الحاجب ايضا الاجزاء الامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجه يحققه انما فاقول اسقاط القضاء يدل على هذا قول العضد في شرحه اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان إتيان المأمور به على وجه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعد في حاشيته قوله حصول الامتثال به لا خفاء في ان الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظه به ليصح ويصير المعنى كون الفعل مجزئا حصول الامتثال به اه ولا شك لاحد في ان حصول الامتثال به هو كفايته ما صدقا واختلاف المفهوم لا يضر وآثره المصنف اختصارا وليس المراد بالاجزاء في كلام ابن الحاجب الإتيان بالمأمور به على (١٤٤) وجه كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب كما عرفت من كلام العضد بل يصرح به قوله اول

المسئلة اقول الاتيان
بالمأمور به على وجه هل
يوجب الاجزاء اه وبهذا
ظهر ان مقاله الناصر من
مخالفة المصنف لابن
الحاجب وتسليم سم له ذلك
ليس بشيء والعجب من
بعض الناس سلم اعتراض
الناصر مع تأويله عبارة
ابن الحاجب بما اول به
العضد (قول المصنف
وقيل اجزاؤها اسقاط
القضاء) لم يغير عبارة ابن
الحاجب هنا لان اسقاط
القضاء صفة العبادة كما قاله
السعد اعلم ان الشارح
رحمه الله تابع للمصنف
والمصنف لم يرد هنا
الاتحقيق ان الاجزاء
هو الكفاية دون اسقاط
القضاء وان اردت تحقيق
المقال فاعلم ان الاتيان
بالمأمور به على وجه هل
يسقط القضاء اول بل

أي كفايتها في سقوط التعبد أي الطالب وان لم يسقط القضاء (وقيل) اجزاؤها (اسقاط القضاء)
كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء
متضمن تلك الاقوال وصنيع المصنف غير ملائم لهذا المطلوب ان كان الاجزاء بمعنى الامتثال ولو عند احد
لانه على قوله لم يكن الاجزاء ناشئا عن الصحة على القول الراجح في الصحة فكيف يستقيم ما ذكره الشارح
انه على الراجح ناشيء عنه وفي المنهاج ما يوافق كلام المختصر قال والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط
التعبد به أي بذلك الاداء ومعنى السقوط خروج المكلف عن عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به
والاداء الكافي هو الاتيان بالمأمور به كما امر الشارع اه وهذا عين مقاله العلامة الناصر فاعتراضه قوي
لا يندفع بمجرد التشنيع انما يندفع بنقل قوي يؤيد مقالة المصنف او ابداء وجه مرضي للمخالفة كما هو
المتعارف بين الفضلاء واما رد الاعتراضات الواردة بمجرد الاطراء في المصنف والشارح فعدول عن
سبيل الانصاف نعم لو اشعر كلام المصنف بان ما ذكره اختياره له كان قال وعندي مثلاً ما قاله سم لكن
بعد بيان سر المخالفة وترجيح ما ذهب اليه المصنف لا كما هو أسلوبه من الالتفات للاطراء ودعوى
الاطلاع ونحو ذلك مما لوجرى مثله في مجلس المناظرة لحكم على قائله بالافحام واعتراض بعض
من كتب هنا بان الامتثال وصف للفاعل والاجزاء وصف للعبادة فكيف يفسر الاجزاء بالامتثال
ساقط فان مثل هذا شائع في كلامهم ك تفسير الدلالة بالفهم فما يجاب به هناك يجاب به هنا (قوله) وإن لم
يسقط القضاء (بالتحنية والفوقية أي الاجزاء او العبادة وذلك كصلاة من ظن الطهارة ثم تبين له
الحدث وفيه تأمل فانه اذا نظر فيهما للظن سقط الطلب والقضاء وان نظر للواقع فلا سقوط لواحد
منهما في نفس الامر الان يقال ان الطلب لا ينظر فيه لمسا في الواقع وانما يكون باعتبار الظن لان
المكلف انما يطلب بما في وسعه مثل سقوط الطلب وامره بالقضاء بعد ذلك لتبين عدم ما ظنه بامر
آخر غير الامر الاول فالساقط هو الطلب الاول لا مطلقا والانافي وجواب القضاء (قوله
اسقاط القضاء) من اضافة المصدر للمفعول وردها القول بان القضاء لم يجب لعدم الموجب
فكيف سقطوا بانهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون سقط القضاء لسكون الفعل مجزئا
فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم واجيب عن الاول بان موجب القضاء
النص الجديدها لا الفوات عن الوقت وعن الثاني بانه لا يراد بالتعليل العلة الخارجية بل الاستدلال
بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود لوجود
الضاحك (قوله فالصحة الخ) ال للعهد أي صحة العبادة التي هي وصف لها لا الصحة من حيث هي كما يفيد

يحقق الاجزاء بمعنى سقوط التعبد وان لم يسقط القضاء قال بالاول ابن الحاجب وغيره وبالثاني القاضي عبد الجبار قال في المنتهى قوله
ان ارادانه لا يتمتع ان يراد امر بعده بمثله فقسام ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان ارادانه لا يدل على سقوطه فساقط قال السعد
ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال
عبد الجبار انه بفعله قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه من العهدة فانه لا يتمتع عندنا ان يأمر الحكيم
ويقول إذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولا يخفى ان المأثني به ثانيا لا يكون نفس المأثني به اولاً بل مثله
والقضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمأمور به على وجه ولم يفت شيء وحصل المطلوب
بتأمله فلو كان إتيانه بالفعل ثانياً إتياناً تاماً بمصلحة الاداء لمكان تحصيل الحاصل قال السعد قد لا يسلم القاضي ان القضاء عبارة

(قول الشارح اتفاقا) متعلق بالاستعمال او الواجب فان باحذية يقول بوجوب الناحية لكن تركها لا يبطل كما تقدم في الشارح (قوله) وأجيب بأن الوجودى يطلق الخ) قيل أن الضدين لا بد فيهما من الوجود العيانى وحيث ذلالتا لتقابل من شبه تقابل التضاد نعم ما قاله يظهر في النقيضين كأنقل عن السيد من أن (١٤٦) الممتنع في النقيضين هو الارتفاع في الصدق لافى الوجود الخارجى بناء على ذلك

وان اشترط فى الملكة أن يكون وجودها عيانيا كان التنازل على القول الثانى أعنى عدم اسقاط القضاء شبه تقابل العدم والملكة أيضا ولا يخفى عليك ما فى قوله والمراد هنا المعنى الثالث وقد تقدم ايضا حقه فتدبر (قوله) تحرير المحل النزاع) لان قوله الذى حكاه الشارح عنه انما يتمشى على القول الاول فكل منهما عنده على هذا القول مخالفة الفعل ذى الوجهين الشرع لكن ان كان منها عنده لاصله فهو البطلان وان كان لوصفه فهو الفساد كما سيذكره الشارح ولا يصح أن يقول على القول الثانى كل منهما عدم اسقاط القضاء لكن ان كان كذا فهو البطلان وان كان كذا فهو الفساد لان الفاسد عنده يسقط القضاء (قوله) بمعنى ترتب الاحكام) قال بعد ذلك وهذا مما يؤيد ما تقدم عن العوض فى معنى الصحة (قوله) قولك لا تصل الخ) تصويره بذلك يفيد انه

فاستعمل الاجزاء فى الاضحية وهى مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كما فى حنيفة ومن استعماله فى الواجب اتفاقا حديث الدارقطنى وغيره لا تجزى صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (ويقابلها) أى الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذى الوجهين يقرأ الشرع وقيل فى العبادة عدم استعمالها (انضاء) (وهو) أى البطلان الذى علم أنه مخالفة ذى الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ما ذكر الشرع (خلافا لابي حنيفة) فى قوله مخالفة ما ذكر الشرع بان كان منها عنده ان كانت لا يكون النهى عنه لاصله

الاستدلال بالمفهوم وهو إثبات (قوله) فاستعمل الاجزاء فى الاضحية) فيه تجوز جارى فيه لفظ الحديث وإلا فالاجزاء والوجوب والتدبير فى الحقيقة أو صاف لذبح الاضحية لاهلها نفسها لاذلذوات لا توصف بالاحكام حقيقة بل المرصوف بها الافعال (قوله) ومن استعماله فى الواجب اتفاقا) يصح رجوعه الى الواجب ولم يستعمل (قوله) حديث الدارقطنى الخ) أى فانه استعمال فى الصلاة وهى واجبة اتفاقا فان قلت هذا مبنى على أن الصلاة فى الحديث هى الواجبة وليس كذلك فانها لكونها نكرة واقعة فى سياق التنى نعم الواجب والمندوب فاستعمال الاجزاء فيها انما هو على القول الاول لا الثانى قلت لان سلم البناء المذكور اذا استعمال المذكور آت بتقدير العموم أيضا وبكل حال فى الحديث رد على الحنفى القائل بان الصلاة تجزى بقراءة غير الفاتحة اهـ ذكر يا وقال بعض الفضلاء فرق بين كون الشيء واجبا فى الشيء ووجوب الشيء فى نفسه والكلام فى الاول والفاتحة واجبة فى الصلاة مطلقا فرضا كانت أو نفلا وليس النظر للصلاة من حيث هى بل من حيث القراءة فيها تامل (قوله) ويقابلها الخ) لكن المتابلة على الاول مقابلة التضاد وعلى الثانى تقابل العدم والملكة (قوله) الذى علم الخ) انما خصه بالمعنى الاول دون الثانى مع أنه علم أنه فى العبادة عدم اسقاط القضاء وهو الفساد فيها أيضا لان الاول محل نزاع أبى حنيفة بخلاف الثانى لما يأتى من أنه يعتد بالفاسد (قوله) أيضا) أى كما يسمى بطلانا لا يقال قد فرق بينهما فى أبواب منها الحج فانه يبطل بالردة فلا يمضى فيه ويفسد باجماع فيمضى فيه ومنه الخلع والكتابة فانه يبطل منهما ما كان بعوض غير متمول أو كان الخلل فيه راجعا للعاقدة كصغر ويفسد ما كان الخلل فيه راجعا لغير ذلك وحكم البطلان فيهما أنه لا يترتب عليه شيء غير حرمة العقد وحكم الفساد أنه يترتب عليه معها الصداق والعقود ويرجع الزوج والسيد بالبدل لانا نقول ذلك اصطلاح آخر فلا يضرب فى الاصطلاح المذكور (قوله) ما ذكر) أى من ذى الوجهين (قوله) بان يكون منها الخ) تصوير لمخالفة الشرع وفيه أن مخالفة الشرع غير قاصرة على المنهى عنه بل تشمل ما لم يجتمع فيه هذه الشروط وأجيب بان المراد المنهى عنه ولو بنهى عام فان مخالفة خطاب الوضع منهى عنه بالنهى العام (قوله) ان كانت الخ) غير مخالف لما قبله هو تفصيل له لانه يحمل أو اللام بمعنى مع فاندفع ما قيل أن فيه مخالفة لما قبله لان قوله منها عنه يقتضى أن النهى عنه لذاته (قوله) لاصله) أى ما يتوقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فلا يقال أن عدم الشرط من الاوصاف

لو كانت الصورة هكذا لاتصل بدون طهارة فان صايت الخ كان السؤال واردا وهو كذلك لكن يمنع قوله اعتدلت فتكون به لان الاعتداد به يتأفى كونه شرطا كافيا فى بعض شروح المختصر ثم أن تفسير الفساد بما تقدم لعله تفسير باللازم ثم رأيت فى العوض وحاشيته للسعدان الصحة تستعمل فى موافقة العبادة للشرع فى اسقاط القضاء وفى استتباع الاثر والفساد يستعمل فى مقابلات ذلك (قول الشارح) بان كان منها عنه الخ) أصل هذا الكلام أنه وقع خلاف بين الشافعى وأبى حنيفة فيما نهى عنه لوصفه فقال الشافعى رضى الله

عنه النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم للصوم فالفساد في صورة النهي عن الوصف هو الاصل لا الوصف قاله العلامة كذا نقله السعد في حاشية العبد فالنهي عن الوصف عند الشافعي يدل على اختلال الاصل لانه يفهم منه فقد الشرط فيكون النهي عنه لعينه أي لذاته وما هيته وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل حتى انه لو طرح الزيادة عاده قد الربا صحيحا فلا يدل النهي عن الوصف عنده على اختلال الاصل فلا يكون عدم ذلك الوصف شرطا فلا يكون النهي عنه لعينه اما النهي عن الشيء لعينه فيدل على اختلال الاصل اتفاقا وحينئذ لم تغاير البطلان والفساد عند ابي حنيفة وبهذا ظهر فساد ما قاله الناصر من انه لا حاجة إلى النهي لان المخالفة امر عقلي لان الكلام ليس في ذلك إذ هو كلام يقال بعد الاتفاق على ان ما خولف شرط أولا والكلام إنما هو فيه فليتامل فان به يعلم ما في كلام سم في الجواب عنه (قول الشارح وهي ما في البطون) دفع به احتمال ان تسميتها اجنة باعتبار ما كان (قول الشارح اول وصفه فهي الفساد) أي نهى عنه مقيدا بالوصف فالمنهى عنه هو الوصف قاله السعد ولا مانع من ان يقال المنهى عنه الفعل لوجود الوصف فانهم يقولون ان الفعل حرام (قول الشارح فهي الفساد) أي تلك المخالفة هي الفساد (قوله والصحة هناك للوصف) هو متعين كما سيأتي في الشارح هناك من ان ابا حنيفة يقول بان النهي لا يفيد الفساد مطلقا سواء كان للذات اول للوصف واستفادة الفساد في النهي عن الذات إنما هي عرضية (١٤٧) من استعمال النهي في معنى النفي قال الشارح

فما سياتي تعليلا لعدم افادته الفساد كما سيأتي من انه يفيد الصحة اه والصحيح إنما هو الاصل لا الوصف وسياتي الكلام هناك في ذلك وما قاله سم لا يفيد زيادة على كلام العلامة أصلا بل يوم خلاف الصواب فتدبر (قول الشارح للاعراض بصومه) هذه عبارة السعد في بعض المواضع وفي بعض آخر لا ياقع الصوم في يوم النحر والمآل واحد فانه إنما نهى عن الايقاع للاعراض (قول الشارح

فهي البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط او الاركان وكما في بيع الملاقيح وهي ما في البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع أي المبيع او لو وصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحي التي شرعها فيه وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر صرح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤثر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية وينب بالنذر ولو صامه خرج عن عهد نذره لانه ادى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفساد اما الباطل فلا يعتد به وفات المصنف ان يقول والخلاف لفظي كما قال في القرض والواجب إذ حاصله ان مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لاصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا اول وصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا فعنده وعندنا نعم

فتكون المخالفة للنهي عنه لو وصفه (قوله لانعدام) متعلق بمحذوف أي فهو باطل أو فالنهي عنه وقس عليه نظائره الاتية وقوله أي المبيع تفسير لركن البيع لا للبيع (قوله الملك الخبيث) أي الذي يطلب فسخه شرعا ليتخلص من المعصية (قوله لان المعصية الخ) فلا يقال كيف صحة النذر مع انه إنما يلزم به ما ندب فالمعصية إنما هي من حيث الفعل في الوقت المنهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله دون نذره) أي الاتيان بصيغته (قوله ليتخلص الخ) فيه لف ونشر مرتب (قوله فقد اعتد بالفساد) وخالفه في ذلك صاحبه الامام محمد بن الحسن (قوله خرج عن عهده الخ) وان كان لا ثواب له نظير من حلف على المعصية فانه يبر في يمينه بالفعل ومع ذلك يأثم (قوله فلا يعتد) ينبغي ان يقرأ بالبناء للفاعل لا يفيد قصر عدم الاعتداد عليه ولا لبعض اصحابه كمحمد قال بالاعتداد به (قوله والخلاف لفظي) والاعتداد وعدمه

ويفيد بالقبض) يعني أن القبض سبب للملك فقبله وبعد البيع لا ملك له لكن القبض لا يفيد إلا بعد عقد بيع ففي افادته المترتبة على العقد اعتداد بالعقد الفاسد (قول الشارح الملك الخبيث) أي المترتب على عقد فاسد أو الواجب فسخ العقد المترتب هو عليه أو رد تلك الزيادة فيه ان كان في المجلس والحاصل انه ان كان في المجلس وجب اما الفسخ أو رد الزيادة وعاد صحيحا وان كان بعده تقرر الفساد فلا يعود صحيحا بالرد كذا نقله بعضهم (قول الشارح نذر صوم يوم النحر) أي بان قال الله على ان اصوم يوم النحر او نذر صوم غد فوافق يوم النحر خلافا لمن قصره على الثاني لكنه قبل لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح وهو قول ضعيف عندهم (قول الشارح لان المعصية في فعله) أي ايقاع الصوم دون نذره ولو كان المنذر صوم يوم النحر إذ لا أعراض في صيغة النذر (قوله ومقتضاه انتفاء الصحة الخ) هذا لا يفيد شيئا بل لا بد من الفرق وحاصله ان المعصية لو كانت في الصيغة لرجعت لذاتها فكان منها لذاته فيبطل بخلاف الفعل فانه تضمن امرين نفس الصوم وهو عبادة لله لا ينهى عنها والاعراض به وهو منهي عنه فالنهي فيه للوصف فلذا لم يبطل (قوله مع ان بعض الحنفية يعتد بالباطل) هذا كلام لا يقول به احد من خلق الله فضلا عن الحنفية إذ الباطل لا حقيقة له حتى يعتد به اه وعبارة التقيح هكذا فصل والنهي اما عن الحساب كالزنا وشرب الخمر فيقتضي القبح لعينه اتفاقا إلا بدليل ان النهي لقبح غيره فان كان وصفا كالاول لان كان مجاورا واما عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح

ويشرع باصله إلا بدليل أن النهي لقيح عيه ثم القبح لعينه باطل اتفاقاً اه قال في شرحه إن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي يقتضى القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهي للنهي للقيح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً قال التفتازاني النهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الاحكام أم لا فالحاصل أن الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للشواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناً للثواب والبيع الفاسد سبباً للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحاً لعينه ومن لا فلا لتنا في الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهى عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل أى ويكون النهي مستعملاً في معنى النفي مجازاً لأن المنهى عنه يجب أن يكون متصوراً للوجوب بحيث لو قدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه وإن دل دليل على أن قبحه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو مكروه وإن كان وصفاً فهو فاسد عند أبي حنيفة باطل عند الشافعي لارجاعه ذلك النهي عن الذات بأن يجعل فقد الوصف شرطاً قال صاحب الطريقة لأن النهي ورد عن الصوم فارجاعه الى غيره عدول عن الحقيقة وإن لم يدل دليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام لان الاصل في النهي اقتضاء الفساد وعند أبي حنيفة يصح بأصله إلا قرينة على استعماله في النفي مجازاً والنهي يقتضى الصحة ولا يفسد بوضعه لعدم الدليل على أن القبح لو صفه اه فانت ترى من يعتد بمنهى عنه لا يجعله باطلا بل يصرف النهي عن الذات الى الوصف عملاً بان النهي يقتضى الصحة ولم يقتصر الناصر على ما نقله عنه المحشى حتى قال أن العضد نقل عن محمد بن الحسن والتفتازاني نقل عن الحنفية في المنهى عنه لعينه ان (١٤٨) النهي عنه يدل على الصحة اه ولعمراً لم يقل بذلك احداً إنما كلام العضد والسعد في

المنهى عنه عند الاطلاق كما تقدم والعضد إنما فرض الكلام فيه كما يعرفه من اطلع عليه ولهذا المقام بقية تأتي إن شاء الله تعالى (قول المصنف والاداء الخ) هذا التقسيم يتعلق بالحكمين الوصفي والتكليفي اما الاول

(والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجباً كان أو مندوباً وقوله فعل بعض يغني أمر فقهي لا يقدح في ذلك نظير ما تقدم (قوله وقيل كل ما) حكاية الخلاف في الحد ليست مألوفة وسياقه يقتضى ان الاعادة لا تدخل في الاداء والقضاء لانه جعلها امورا متعاقبة واجيب بانه لا يلزم من تعابير المفاهيم بالتعاريف المتباين بل يجوز صدق أحدهما على الآخر فالاعادة قبل خروج الوقت أداء وإعادة وبعد خروجه قضاء وإعادة (قوله يعنى مع فعل الخ) دفع بهذا ما أورد على المصنف من ان التعريف الاول لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا أداء الصلاة إذ افعلت كلها في الوقت بالتصريح بل يفحوى الخطاب وذلك غير لائق بالتعريف وبانه يصدق بما إذا فعل قبل دخول الوقت مع أنه مع العمد فاسد ومع عدمه ينقلب

فلأن من الاسباب السبب الوقتي المتعلق به الاداء والقضاء أما الثاني فلأن هذا التقسيم كما في شرح المنهاج والعضد في قوة قولنا الفرض الوجوب إما ان يكون متعلقه قضاء أو أداء أو إعادة فلذا اخرجهم جميعاً وما قيل ان هذا ذكر القضاء في تعريف الصحة بقوله وقيل إسقاط القضاء ناسب ان يعرفه ولما كان مسبباً بالاداء تعرض له ففيه ان القضاء هناك المراد به مطلق الفعل ثانياً ولو في الوقت كما تقدم (قول المصنف فعل بعض) أى ما دخل وقته وقيل كل أى فعل كل ففيه احتباك ومن حسنه أنه أراد على صنعة الاحتباك أنه حذف من الاول والثاني ومن الثاني الاول وهذا قدر زائد على الاحتباك إذ هو حذف شيء من كل اعم من ان يكون اولاً أو ثانياً وهذا علم انهما تعريفان ثم اولهما بقوله بعض مع ما حذف منه وكذلك الثاني فما قيل انه إدخال تعريف في اثناء تعريف ليس بشيء (قول المصنف ما دخل وقته) خرج ما لا وقت محدد له كالنسيجات والنوافل المطلقة ورابع العشر في الزكاة فلا توصف بالاداء والقضاء كذا في شرح المنهاج وهذا عند الشافعي وأبو حنيفة لا يخص ذلك بماله وقت محدد بل الاداء عند تسليم عين ما ثبت بالامر والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر فيعم الزكوات والامانات والمندورات والكفارات ثم ان الفعل انما يتعلق ببعض شيء مو صوف ذلك الشيء بأنه دخل وقته فالفعل انما يتعلق به بعد دخول الوقت كما هو العنوان فلا يدخل ما لو فعل البعض قبل الوقت وسيأتى للناسر مثل هذا عند قوله ما خرج وقت أدائه فما قيل ان كلام المصنف شامل لما لو فعل البعض قبل الوقت مع أنه مع العمد فاسد ومع عدمه ينقلب الفرض فلا وان الشارع دفع هذا بالناية لانية ليس بشيء فان قيل البعض الواقع في الوقت من تلك الصورة صادق عليه الحد قلت ليس كذلك لان المراد بعض ما دخل وقت جميعه والجميع فيها ما فسد فضلاً عن ان يكون له وقت او نقل مطلق لا وقت له فليتام (قول المصنف قبل خروجه) متعلق بفعل المتعلق بالبعض او الكل وهذا الظرف هو محل الاشتراط فالشرط اما وقوع

(١) قوله ان كان مجاوراً أى كافي الصلاة في الأرض المغصوبة فان الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغضب والناهي عن الغضب لم يشترط فيه عدم الصلاة فافهم اه كاتبه عني عنه

الكل قبل الخروج أو البعض فقط قبل الخروج أما وقوع الفعل بتمامه بقطع النظر عن قبلية الخروج وبعديته فهو أصل موضوع للقولين جميعا لا خلاف فيه بينهما كما هو معلوم من أن النفي المتوجه إلى المقيد إنما هو للمقيد بما فإن كل قول في مقابلة الآخر كالنفي له فاندفع ما قيل أنه يشمل على التعريف الأول ما لو فعل البعض في الوقت ترك الباقي لم يفعل في الوقت ولا بعده ثم إن قبلية الخروج تتحقق مع مقارنته آخر المفعول لآخر الوقت تدبر (قول الشارح يعني مع فعل البعض الخ) أشار بالعناية إلى عدم فهم تمام هذا التفصيل من المتن وإن علم بعضه وهو ما عدا تخصيص البعديّة بالصلاة فإن الإطلاق يفيد التعميم للصوم وغيره كالحج ثم إن قوله مع فعل الخ من تمام تصوير الاداء على القول فله صورتان فعل الكل في الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فيه والباقي بعد: واقتصاره على هاتين الصورتين المواقف لالاحتراز عن فعل البعض قبل الوقت لما عرفت أنه غير داخل وبهذا ظهر أن حقيقة الاداء على كل من القولين فعل الكل إلا أنه على القول الأول يكفي في تسمية فعل الكل أداء فعل البعض قبل خروج الوقت على ما يأتي بخلافه على القول الثاني (١٤٩) ويدل لذلك ما سياتي من تعريف

المؤدى بما فعل من كل العبادة في وقتها أو فيه وبعده وجزم به في الآيات فما قيل أنه يرد على التعريف الأول أنه لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا أداء الصلاة إذا فعلت كلها في الوقت بالتصریح بل بفحوى الخطاب وذلك غير لائق بالتعريف ليس بشيء لأن الأيراد إن كان مع ملاحظة أن الاداء إتمام هو جميع الفعل الواقع في الوقت أو فيه وبعده لا البعض كان ما في المتن ليس بأداء أصلا حتى يفهم غيره بالاولى وإن كان مع ملاحظة أن الاداء هو فعل البعض وإن كان في نفسه فاسدا فالأمر ظاهر لأن فعل كله في الوقت لا ينافي فعل بعضه فيه وهو المعنى

مع فعل البعض الآخر في الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده في الصلاة لسكن بشرط أن يكون المفعول فيه مناركة كما هو معلوم من محله لحديث الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وقوله بعض بلاتين لاضافته إلى مثل ما أضيف إليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم نصف وربع درهم وكذا قوله كل في تعريف القضاء (والمؤدى ما فعل) من كل العبادة في وقتها على القولين أو فيه وبعده على الأول

الفرض نفلا وأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض العبادة في الوقت والبعض الآخر خارجه يكون أداء ولو في الصوم والحج مع أنه لا يصح وبأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض ما يكون أداء لان البعض مبهم وبأنه يصدق بعدم فعل البعض الآخر أصلا ولا يخفى أن دفع الشارح هذا تكلف لا دليل عليه وكأنه بناء على أن المراد يدفع الإبراد مطلقا وفيه كلام (قوله مع فعل الخ) ظاهره أن هذا قيد خارج عن مفهوم الاداء مع أن الاداء فعل الجميع الواقع بعضه في الوقت (قوله أو بعده في الصلاة) أى دون الصوم فإنه لا يمكن فعله بعد خروج وقته لأنه لا يكون إلا نهارا (قوله لكن بشرط الخ) فيه أن الشرط خارج عن الماهية والبيان لماهية الاداء فكان المناسب حذف شرط والجواب أن الشرط يطلق على ما يتوقف عليه الشيء وإن كان داخلا كما هو معلوم أى من محله في كتب الفقه قال الكمال ولا يخفى أن مثل ذلك لا يصلح مستندا لأنه إذا فرض أن المخاطب بالتعريف يعلم أن المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وأنه في الصلاة خاصة وأنه مع وقوع باقيها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيئا بل ربما تكلف في تنزيل ما يعمله من ذلك على ألفاظ التعريف هذا على أن الشارح لم يتعرض لما يدفع الحج وقديقال إنما اقتصر على الصلاة والصوم لأن فعل الحج لا يوصف بأنه قضاء إذ لا يمكن أن يفعله المكلف به بعد وقته فتسميته أداء بالمعنى اللغوى من أدب الدين بمعنى قضيته لا بالمعنى الاصطلاحي وتسمية المفعول من بعد فاسده قضاء بحجاز (قوله المعطوف) أراد به المصاحبة تسميها لدخوله في مفاعيل الجملة المعطوفة وإلا فالألفاظ المعطوف قبل (قوله والمؤدى ما فعل)

الكافي في تسميته أداء وظهر أيضا اندفاع ما قاله الناصر من أن كون المفعول من الصلاة في وقتها ركعة معتبرة في مفهوم أدائها فلا يصح جعله شرطا لما عرفت من أن الاداء على الأول هو فعل الكل أيضا بعضه في الوقت وبعضه خارجه وحيث لا مانع من جعل ذلك شرطا (قوله بل جعله شرطا لفعل البعض الآخر الخ) لو قال شرطا لكون الفعل الذى بعضه في الوقت وبعضه خارجه أداء لكان حسنا تدبر (قول المصنف ما فعل) أى الذى فعل والموصول للعهد والمعمود هو ما بينه الشارح بقوله من كل العبادة الخ فاندفع ما قيل أن في التعريف نقضا (قوله وهو المار الخ) أى لتقدم ذكره مضافا إلى ضمير ما فعل كله أو فيه وبعده أداء (قوله بسبب ذكر المؤدى) مبنى على رجوع الضمير له لأنه أقرب كما قيل وفيه نظر قد عرفته (قوله وبأن الوقت الخ) الصواب جعله مع ما قبله جوابا واحدا دافعا للتوقفين اللذين هما مبنى الدور في كلام العلامة لأنه جعل الدور في كل منهما كما هو صريح عبارته وعبارة سموا قدم هذا على ما قبله وحذف منه الباء لا يمكن ذلك لكن المحشى اكتفى بمطلق دافع وانفكاك أى جهة منهما كاف تدبر (قوله بأن كلا من التعريفين لفظي) أى ليس المراد منه بيان الحقيقة حتى يضره الدور وفيه أن هذه التعاريف حدود اصطلاحية فهي حدود إسمية

(قول الشارح المقدّر له) أى لما قبله كاه وليس الضمير عائدا للوئدى لثلاثتوات النكتة السابقة وبه يظهر ان الدور الذى اوردته الناصر ليس بواسطة كما قيل تدبر (قوله اورد العلامة ان النذر) صوابه اورد العلامة ان مقتضاه ان النذر كما فى سم (قوله) إلا اعتبار الشرع اياه بذلك العمل) أى لاجزائه وكونه فيه اداء دون غيره فلا يدخل ما لو عين الامام شهر الاخذ الزكاة فانها فيه وقبله وبعده اداء ومجزئة لا تتعلق بشئ منهما بتعيين الامام ومعنى كونها اداء انها ليست قضاء والا فلا يوصف بالاداء الحقيقي إلا ما يوصف بالقضاء (قوله بيانية) لاحاجة اليه فان مدلول الضمير المعنى الحاصل بالمصدر (قول المصنف والقضاء فعل كل الخ) اعلم ان القول المقابل لهذا القول فى الاداء وهو فعل بعض ما دخل وقت ادائه قبل خروجه مشتمل على صورتين : الاولى فى فعل الكل فى الوقت : الثانية فعل بعض معين وهو ركعة فى الوقت والباقي بعد خروجه ولا شك ان وقت الاداء فى الصورة الاولى جميع الوقت إذ تمى وقع كله فيه سواء استغرقه او فى بعض منه ولو انطبق (١٥٠) آخر فعله على آخر الوقت فهو اداء وكذلك الثانية فان الركعة متى وقعت فى الوقت

فى أى جزء منه فذلك الفعل وما بعده اداء للكل والمقابل للصورة الاولى من القضاء هو فعل الكل بعد خروج وقت اداء الكل أى الوقت الذى يكون فعل الكل فيه اداء كما قاله الشارح فى بيان الوقت وذلك هو الوقت بتمامه لا ما عدا ما لا يسع ركعة كما قيل والمقابل للصورة الثانية من القضاء هو فعل أقل من ركعة قبل خروج الوقت والباقي بعده وهذا إنما كان قضاء لعدم تحقق الشرع وهو كون مافى الوقت ركعة لأن مافعل ليس فى وقت الاداء إذ لا شك فى ان زمن الاقل من الركعة من وقت الاداء أى من الوقت الذى يكون الفعل فيه وبعده اداء إذ لو

والوقت لما فعل كله فيه اوفيه وبعده اداء أى للوئدى (الزمان المقدّر له شرعا مطلقا) أى موسعا كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحي والعيد اومضيكا كزمان صوم رمضان وايام البيض فإلم يقدر له زمان فى الشرع كالنفل والنذر المطلقين وغيرهما وان كان فوريا كالايان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وان كان الزمان ضروريا لفعله (والقضاء فعل كل وقيل بعض

فيه ان هذا يعلم يعرف من تعريف الاداء إلا أن يقال أراد التعريض بان الحاجب على ماسياتى (قوله والوقت لما فعل) اللام متعلقة بمحذوف هو صفة للوقت أى الوقت المقدّر (قوله من كل العبادة) لما كان ظاهر العبارة يوم ان مافعل اشارة بعض العبادة على القول الاول ولكلها على الثانى وهو فاسد كما علمت حول الشارح العبارة عن ظاهرها الموهوم للفساد (قوله اوفيه وبعده) لخصوص المفعول فى الوقت كما قد يتوهم (قوله المقدّر له) أى للوئدى لانه أقرب مذكور وأورد أن فيه دور الاخذ الوقت فى تعريف الاداء الذى هو اصل المؤدى وقد اخذ المؤدى فى تعريف الوقت فيتوقف الوقت عليه بواسطة والجواب بانه تعريف لفظى لا يضره الدور غير مرضى لان هذه تعاريف اصطلاحية فى حدود اسمية فالاحسن الجواب بان المراد بالمؤدى الماخوذ فى تعريف الوقت الشئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن الوصف (قوله مطلقا) حال من ضمير المقدّر على كلام الشارح اومفعول مطلق عام له محذوف أى تقديرا مطلقا (قوله البيض) أى الليالى البيض لياضها بالقمر (قوله المطلقين) مقتضاه ان المقيدى اداء وهو ظاهر فى النفل كالفجر ولا يظهر فى النذر لان وقته مقدر يجعل الناذر لا بالشرع واجيب بان كونه جعليا لا ينافى كونه شرعيا فان الشرع قدره بسبب التزام المكلف (قوله وغيرهما) أى من عبادة لم يقدر لها وقت فى الشرع وليست نفلا ولا نذرا مطلقين (قوله وإن كان فوريا كالايان) لانه لا وقت له شرعا إذ لم يعين له وقت وادخلت الكاف الامر بالمعروف والنهى عن المنكر للقادر لا يقال قد يكون الايمان غير فورى كما فى الكافر المؤمن وإلا لا جبر عليه لانا نقول لو كان غير فورى لما حرم عليه استمرار الكفر وإنما لم يجبر عليه لعدم التزامه مع ترتب وقوعه منه ولمصلحة تعود علينا اوعليه لا يمانه (قوله لا يسمى فعله اداء) لم يذكر البعض مع انه اوفق بكلام المصنف لان البعض إنما يكون فيما له وقت يقع بعضه فيه تارة وكله اخرى (قوله والقضاء فعل كل الخ) قدم الراجح ههنا بناء على ما تقدم من ترجيح ان الاداء فعل

ادرك ركعة آخر الوقت منطبقا آخرها على آخره فذلك الفعل اداء ووقتها بتمامه وقت اداء لا بعضه دون بعض فإذا لم يدرك فيه بتمام الركعة فليس اداء لفقد الشرط لعدم وقت الاداء وهذا بما يؤيد جعل الشارح كون المفعول ركعة شرطاً وما قيل ان وقت الاداء من اول الوقت إلى ان يبقى ما لا يسع ركعة وهم منشؤه ان فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقي بعده قضاء وقد عرفت ان ذلك ليس لكون المفعول فيه ذلك الاقل ليس وقت اداء بل لعدم شرط كونه اداء وهو وقوع ركعة تامة ولذا فرق الشارح بين الركعة وما دونها فيما سياتى وهذا يظهر انه لا فرق بين قولنا ما خرج وقته وما خرج وقت ادائه لان وقت الاداء هو جميع الوقت وان جعل الشارح صورة ما اذا فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقي بعده غير داخل فى المتن بل مضمومة من خارج لعلها من انتفاء القيد المعلوم من خارج هو الصواب لان زمن ذلك الاقل كما أنه من الوقت فهو من وقت الاداء بالمعنى المتقدم وهو ما يكون الفعل فيه وبعده اداء بالشرط المتقدم وان قول المصنف وقت ادائه لا يخل فيه بالنسبة للتعريف الثانى للقضاء فما قيل انه يلزم على زيادته بالنسبة له فساد

فانه لو فعل الكل داخل الوقت لم يكن رقع البعض بعد خروج وقت الاداء اي وقع في الاسبغ كائنا ما صدق عليه فعل بعض ما خرج وقت ادائه مع انه اداء ليس بشئ. لما عرفت من مساواة وقت ادائه لوقته الا في الاختصار الذي ذكره الشارح العلامة وبعبارة اخرى الفاصل بين الاداء والقضاء هو الفعل قبل خروج الوقت او بعد خروج الوقت والوقت المعتبر للفعل قبل خروجه في الاداء وهو جميعه من اوله الى آخره لان الفرض ان المفعول فيه كل العبادة او بعض ركعة فيكون المراد في القضاء بعد الخروج بعد خروج ذلك الوقت بتمامه لانه الوقت الذي اعترف به الاداء. فان قلت يفهم من جمل الشارح العمل الواقع بعضه المومن في الوقت الباقي خارجا. اداء كله ان الوقت لذلك العمل المركب مما يسع ركعة في وقت ما يسع الباقي خارجا وقت اداء (١٥١) فلم لم يثبت في تعريف الاداء. قلت

الكلام هنا في تعريف الاداء لاني تعريف وقت الاداء ولو اعتبر ذلك في تعريف الاداء نفسه لاقتضائه انه

اذا فعل ذلك البعض قبل خروج ذلك الوقت الذي

يسع باقي الصلاة بعد خروج الوقت الاصل يكون الكل

أداء وهو قضاء باتفاق فلذا اعتبر في تعريف الاداء

والقضاء الوقت الاصل وان كان وقت ما وقع منه

ركعة في الوقت والباقي بعده كله وقت اداء كما كان المفعول

اداء وسياتي التصريح بهذا في الاعادة فليستأمل

فانهم تناقلوا هذا الكلام كابر اعن كابر سندهم فيه هفوة

صدرت عن قائلها من غير تأمل (قول المصنف ما

خرج وقت ادائه) لم يقيد بقوله بعد خروجه لعلمه

من قوله ما خرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او

خروجه إنما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل

ما خرج وقت ادائه) من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان او صوما وقبله في الصلاة وان كان المفعول منها في الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيها فيمن زال عذره كالجنون وقديق من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة

بعض الخ قال الناصر ويرد على عكسه فعل بعض ركعة من الصلاة قبل خروج وقتها وباقيها بعده والكل قضاء وأجاب سم بأن الشارح قد دفع ورود ذلك بقوله ولما اطلق البعض في القضاء إلى قوله فيضم إليه الخ وقد يجاب ايضا بأن الصورة الموردة خرجت بمنطوق التعريف لانه إذا كان الباقي يسع اقل من ركعة فقد خرج وقت ادائه (قوله ما خرج وقت ادائه) لم يقيد بقوله بعد خروجه لعلمه من قوله ما خرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او خروجه إنما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل خروجه في الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج (قوله من الزمان المذكور) بيان لوقت ادائه والمراد المذكور في قوله الزمان المقدر له شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء في قولهم قضاء الحج الفاسد مجاز من حيث المشابهة لان الحج وقته العمر فلا يخرج او ان المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوي وهو معنى الاداء فلا ينافي الاداء الاصطلاحى وقال السكوري اني انه لما تلبس به صار وقته مضية فاطلاق القضاء عليه حقيقة وفيه انه يلزم ذلك في الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فانه يلزم ان اعادتها قبل خروج الوقت قضاء ولا قائل به واما اطلاق الاداء عليه فقال السيد في حاشية الشرح العنصرية انه حقيقة نظرا الى ان وقته محدود معين باشهر معلومة (قوله مع فعل الخ) تنمة للتعريف على القول الثاني معلومة من محلها فلا يقال ان التعريف ناقص ولا يتخفاك ان امثال هذه الامور مما لا ينبغي ارتكابها في التعاريف وهذا نظير ما تقدم فان ظاهره ان القضاء فعل البعض فقط مع انه للكل وانما الخلاف في معنى القضاء هل هو وقوع الكل او البعض (قوله ايضا) راجع لقوله بعضه الاخر ولو اتى به عقبه لكان احسن (قوله وان كان المفعول الخ) مبالغة للاشارة الى ان البعض في هذا التعريف على عمره غير مختص بالركعة وإلا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح (قوله والحديث المتقدم) اى الذى تمسك به من قال الاداء فعل بعض هو ركعة وهذا جواب سؤال مقدر و ارد على القول الضعيف وهو انه اذا وقعت ركعة او اكثر في الوقت والباقي بعده كانت الصلاة قضاء ويرده الحديث المتقدم لكنه يضعف حمل الحديث على ما ذكره الشارح لزوم التجوز في لفظ ادرك في الموضوعين فان معنى ادرك الاول عليه امكنه ادراك ركعة ومعنى الثانى وجبت عليه الصلاة (قوله فيها) أى فى الركعة أى فى شأنها او الضمير للصلاة (قوله فيمن زال عذره) فغنى

خروجه من الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج قاله الناصر (قول المصنف وقت ادائه) أى الوقت الذى فعل كل العبادة فيه أو فيه وبعده أداء فان هذا هو المتقدم (قول الشارح من الزمان المذكور) بيان لوقت ادائه والمراد المذكور في قوله المقدر شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء على الاتيان بالحج الفاسد مجاز لان وقته العمر فلا يخرج إلا على ما نقل عن الاستنوى من أنه إنما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا وإلا تضيق عليه فلا يجوز الخروج منه فلو خرج وفعله عاما آخر كان قضاء قاله الماضى حسين والمتولى والرويانى وطردوه فى كل عبادة واجبة دخل فيها وافسدها فما قيل انه يلزم ذلك فى الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فتكرن قضاء ولا قائل به ليس بشئ وعلى الاول

بوصف الحج بالاداء دون القضاء (١٥٢) لو قرعه في وقته المقدر له كما قاله السيد في حاشية العنود (قول الشارح وان

كان المفعول منها في الوقت ركعة) مبالغة للإشارة الى أن البعض في هذا التعريف على عموم غير مختص بما دون الركعة وإلا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح (قول الشارح وقد بقي من الوقت الخ) هذا موافق لمذهب الامام مالك أما عند الشافعي فتجب ادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام وحكاية الشارح له إنما هي على لسان المخالف القائل بالقول الضعيف في القضاء (قول الشارح وجوبا أو ندبا) الاولى جملتهما مفعولا مطلقا على حذف مضاف أى اقتضاء وجوب الخ وأعز بهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى النادب ويلزم عليه أن في الاول ثلاث مجازات أحدها عقلي لان الموجب هو الله وفي الثاني مجازان أحدهما عقلي (قوله وفيه نظر) لا شيء فيه لان التعليل بقوله لان الصلاة الخ لا يقتضى كونه بصدد الاستدلال (قوله هو متقيد الخ) هذا لا ينافي الاحسنية (قوله لا يعتبر

ولو قال وقته كما قال في الاداء كفى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) أى لشيء (سبق له مقتضى للفعل) أى لان يفعل وجوبا او ندبا فان الصلاة المندوبة تنفذي في الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب كقوله مقتضى احسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتضى كان أوضح وأخصر

فقد ادرك الصلاة ادرك وجوبها او ادرك وقتها الذى هو سبب في وجوبها فلا يعارض ما هنا وما ذكره بقوله هو قد بقي من الوقت ما يسع ركعة الخ موافق لمذهب الامام مالك اما عندنا معاشر الشافعية فتجب ادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام (قوله ولو قال الخ) قيل انما قال المصنف وقت ادائه ليكون التعريف الاول للقضاء شاملا لما اذا وقع أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده فان هذا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقت أدائه ولا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقته اذ الزمن المفعول فيه المذكر وقت لفعل ذلك البعض وحيث فلا حاجة في دفع خروج هذه الصورة الى قول الشارح الا اني لما اطلق البعض الخ (قوله استدراكا) مفعول لاجله عامله فعل أى لاجل الاستدراك بهذا الفعل الذى بعد الوقت للفعل الذى سبق طلب ايقاعه في الوقت واراد بالفعل المعنى المصدرى وبالشىء الواقع عليه ما الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر واللام للتقوية (قوله للفعل) بدل اشتمال من ما او عطف بيان (قوله أى لان يفعل) نبه بكون المصدر مسبوكا من فعل المفعول على أن الملحوظ في الاقتضاء السابق هو الفعل المطلوب دون خصوصية الفاعل من القاضى او غيره كما افصح به قوله مطلقا ومن فوائدها التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو المفعول لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الراجع ضميره المحرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان كلا وبعضا في التعريف واقمان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله وجوبا او ندبا) مفعول مطلق على حذف مضاف أى اقتضاء وجوب او اقتضاء ندب وأعر بهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى النادب ويلزم عليه ان في الاول ثلاثة مجازات احدها عقلي لان الموجب في الحقيقة هو الله لا الخطاب وفي الثاني مجازان احدهما عقلي (قوله فان الصلاة المندوبة تقتضى) قال الزركشى الا ان تكون تابعة لما لا يقتضى كنفيل يوم الجمعة فلا يقتضى (قوله ويقاس عليها الصوم) مقتضى قياس الصوم عليها وجود الدليل على قضاء الصلاة المندوبة ولعل الشارح لم يذكره لانه ليس بصدده (قوله فقله) تفريع على قوله فان الصلاة المندوبة (قوله احسن الخ) لان تعريف من عبر بالوجوب لا يشمل قضاء المندوب قال الناصر العذر له بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقتضى فقيل حقيقة وقيل مجازا وفيه ان هذا الاعتذار لا يدفع الاحسنية اذ شمول التعريف لسائر المذاهب احسن من اختصاصه ببعضها على انه غير جامع على نفس مذهبه بالنظر للفجر فان مذهبه قضاءه الى الزوال الا ان يكون قائلا بمجازية قضائه بل التعبير بالحسن المشعر بجواز غيره انما هو عند من لا يشترط في التعريف كونه جامعا ويجوز التعريف بالاخص اما عند من يشترط ذلك فالتعبير بقوله مقتضى متعين (قوله كان اوضح واخصر) اما الاخصر فظاهرة واما الاوضح فالتحاد متعلق الاقتضاء على هذا وتعدد على صنيع المصنف المجوع لحقاء معناه الى جعل قوله للفعل بدل اشتمال من قوله له بناء على تعلق له بمقتضى وقد يدعى ان له يتعلق بسبق جى به لزيادة الربط كما قالوه في قوله تعالى اقرب للناس حسابهم هذا ما افاده الناصر موضحا وفي بعض رسائل فضلاء الروم ان تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى اقرب للناس حسابهم اهتماما بشأن منكرى البعث بانهم مدنو منهم ومقرب لهم ومنذرون

النقض بها) هذا كلام يقال في النقض المتعلق بالبحث لا في التعاريف لاشتراط أن تكون جماعة ولو للنادر ولو قال أن باختصاصهم

اطلاق القضاء في هذه الصورة مجاز لكان اولى (قول الشارح لكن لو قال لما سبق له (١٥٣) مله الخ) يمكن ان يقال ان المصنف

جار على ان المكلف به
المعنى الحاصل بالمصدر
كما يظهر من قوله فيما سبق
فان اقتضى الخطاب الفعل
والشارح جار على ان
المكلف به المعنى المصدرى
ولذا قدم هناك قوله لشيء
فقوله هنا لما سبق اى لشيء
سبق له اى لاجل ذلك
الشيء الحاصل بالمصدر
وهو المكلف به مقتضى
اى طالب ثم بين جهة
الطلب والتعلق بقوله للفعل
الذى هو المصدر وهذا
المعنى لا يستفاد من عبارة
الشارح فليتأمل (قوله
مفعول مطلق الخ) جعله
العضد وتبعه السعد حالا
من مقتضى والشارح الى
ذلك اقرب حيث قال
اى من المستدرك فانه
يتعلق بالطلب بلا تكلف
تدبر (قول الشارح سبب
الوجوب الخ) وهو دخول
الوقت مع التكليف
والتخلف لوجود المانع
فلا تتقن سببته في نفسه
(قول الشارح لوجوب
القضاء) علة غائية لقوله
انعقد فالسبب هو الاول

(مطلقا) اى من المستدرك كما في قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر او من غيره كما في قضاء النائم
الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتضى لفعل الصلاة والصوم من غير التائم والحائض لامتئها
وان انعقد سبب الوجوب او التدب في حقهما لوجوب القضاء عليهما او ندبه لهما وخرج
بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة

باختصاصهم بذلك الوعيد لا مجرد ذكر المقرب كما في قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر
فان الجهة المنظور فيها هنا بيان المقرب دون المدنو منهم لان الآية نزات لاثبات وقوع الساعة
واقترابها بآيات تنذر بحلولها ومن جعلتها انشقاق القمر وقيل ان اللام متعلقة بالفعل وتقديما
على الفاعل للسارعة الى ادخال الروعة فان نسبة الاقتراب اليهم من اول الامر مما يسوؤهم ويورثهم
رهبة وانزعاجا من المقرب وجعلها تأكيدا للاضافة على ان الاصل المتعارف بين اوساط
الناس اقرب حساب الناس ثم اقرب للناس الحساب ثم اقرب للناس حسابهم مع انه تعسف
بمنزل عما يقتضيه المقام (قوله مطلقا) حال من الفعل كما اشار الى ذلك الشارح بقوله اى من
المستدرك اى حالة كون الفعل غير مقيد بالقاضى (قوله من غير) متعلق بفعل الصلاة والصوم
ويجوز تعلقه بقتضى (قوله سبب الوجوب) وهو دخول الوقت مع التكليف فان الوقت سبب
للو وجوب ولو في حق النائم والحائض وتخلف الوجوب او التدب لشيء آخر كوجود المانع لا ينفي
سببته في نفسه (قوله لوجوب القضاء) علة لقوله وان انعقد وهذا يقتضى ان الوجوب بالسبب
الاول اذ لو كان بامر جديد لم ينعقد سبب الوجوب في حقهما وسياتي ان التحقيق ان القضاء
بامر جديد (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) استدراك الشيء وإدراكه الوصول اليه ولا يخفى
ان فعل الصلاة في وقتها جماعة مطلوب وان فعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه فرادى يوصل إلى ما
سبق له مقتضى فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد واخرجه منه بالقيد المذكور كما فعل
الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على فعل الصلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مضمونة تبين انتفاءها
لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثانى الى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بلا نزاع
فيكون الحد غير منعكس أفاده الناصر وأجاب سم عن الاول بان المفهوم من كلامهم ان الاستدراك
ليس مجرد الوصول الى ما سبق له مقتضى بل لابد من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية
للخلل الواقع او لا ما يترك العمل راسا واما بفعله على وجهه فيه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة
مطلوبة كذلك وعن الثانى بمنع عدم الصدق الذى ادعاه لانه تبين بانتفاء الطهارة طلب الفعل مرة اخرى
بدليل آخر فاذا فعله مرة اخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق لفعله مقتضى وهو
الطلب الذى يبقى بانتفاء الطهارة وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد فقوله لسقوط المقتضى بالفعل
الاول قلنا الساقط مقتضى الفعل الاول ولكن هنا مقتضى آخر بدليل آخر عام طالب لفعل ما وقع
على خلل مرة اخرى كما قلنا اه ونوقش جوابه عن الثانى بانه يلزم عليه ان ما سبق لفعله مقتضى عبارة عن
الفعل بعد الوقت لانه الذى اقتضاه المقتضى الآخر الجديد مع ان المراد بما سبق لفعله مقتضى ما سبق
طالب لإيقاعه في الوقت كما صرح به نفسه في احد جوابيه عن الاول وكما يدل عليه تفسير الشارح
قول المصنف مطلقا بقوله اى من المستدرك او من غيره اذ لو صح ان يكون ما سبق لفعله مقتضى
عبارة عن الفعل بعد الوقت لم يحتج إلى قوله او من غيره لان الفعل بعد الوقت مطلوب من نفس النائم
والحائض فالاولى في الجواب ان يقال لما تبين بانتفاء الطهارة عدم اجزاء الصلاة المفعولة في الوقت لم
يسقط بتلك الصلاة وحينئذ يكون قضاؤها بعد الوقت استدراكا لما سبق لفعله في الوقت مقتضى حكما

(٢٠ - عطار - اول)

والقضاء بامر جديد ولا تنافي فليتأمل جدا (قوله

فهو غير مطرد) اى مانع وهذا كما قاله السعد في حاشية العضد لا يرد على ابن الحاجب اذ لم يسبق لذلك وجوب كما عبر به هو

(قوله سبق المقتضى لفعل الشيء في نفسه) فيه أنه حينئذ ليس خارجاً بقيد الاستدراك الذي أخرج به الشارح تبعاً للعدو والسعد مع أنه لا دليل على ذلك (قوله لم يسبق لها مقتضى) بل مقتضياً قائم فليس في فعلها استدراكاً الذي معناه فعل ما تقدم طلبه فتم قول الشارح أنها خارجة بقيد الاستدراك (قوله فإذا فعله مرة أخرى الخ) يقتضى أن المفعول الثاني ليس عين الأول بل مثله فقوله بعد ذلك صدق عليه أنه استدراك لما سبق له مقتضى أى لمثل ما سبق له مقتضى وتسمية ذلك بالاستدراك لأن الأول لما لم يكف في عدم توجه طلب آخر كأن كان لم يفعل وكان الفعل الثاني كأنه فعل عين ما سبق طلبه فاطلق عليه الاستدراك (قوله ما وقع على خال) لعل المراد بالخلل هنا عدم اسقاط القضاء بناء على أن الصحة اسقاط القضاء وإلا فقد تقدم له أن الخلل بترك الفعل رأساً أو بفعله على غير وجه الصحة والمفعول أولاً صحيح بناء على أن الصحة موافقة (١٥٤) الأمر أو يقال معنى ما سبق على غير وجه الصحة المانعة لو رد طلب آخر

تدبر (قوله قلت مقتضى قوله الخ) حاصله أنه في الجواب الأول قرر أن المراد بالمقتضى مقتضى الاداء وهو الطالب للفعل في خصوص الوقت وهنا جعل المقتضى مقتضى القضاء فينافي ما تقدم وهذا الكلام حق فالصواب أن يقال أن المراد بالمقتضى هو المقتضى الاداء والمراد ما سبق لفعل مثله مقتضى وتسمية فعل ذلك استدراكاً كما تقدم وحقيقة عرفية وهذا الاشكال الثاني غير مختص بما إذا فعل المطلوب في الوقت ثم تبين فقط الشرط بل يأتي إذا تركه في الوقت وفعله بعده لأن المفعول ثانياً غير المطلوب أولاً إذا المقتضى الأول إنما يطلب

في الوقت بعده في جماعة مثلاً ولما أطلق البعض في تعريف الاداء للعلم المتقدم اقتصر على الكل في القضاء فيضم إليه ما خرج بالقيود من أن فعل أقل من ركعة في الوقت والبقية بعده قضاء وللفرق بين هذا وبين ذي الركعة أنها تشمل على معظم أفعال الصلاة إذ معظم الباقي كالتكرير لها فجعل ما بعد الوقت تابعاً لها بخلاف مادونها

(قوله بعده) ظرف لإعادة أى بعد الوقت فهذه باطلة وليست باداء ولا قضاء وقوله مثلاً أو فرادى والأولى حذفه لأنه لم يوجد قوله لم يوجب إعادة الصلاة فرادى بعد الوقت (قوله ولما أطلق) أشار بذلك لدفع الاعتراض على التعريف الأول للقضاء بأنه غير منعكس لعدم شموله لما إذا فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله بقيد المتقدم) وهو كون ذلك البعض ركعة وقوله في الاداء أى في تعريفه وقوله في القضاء أى في تعريفه على القول الراجح (قوله فيضم إليه) أى إلى الكل أى إلى قوله أو إلى القضاء أى إلى حده ووجه ضم ما خرج بالقيود إلى ذلك أن الصلاة لا تخلو إما أن تكون أداء أو قضاء فإلم يكن منها أداء فهو قضاء قال العلامة أحمد الغنيمي لا حاجة إلى الضم المذكور بعد قوله في المتن فعل كل ما خرج وقت أدائه دون أن يقول خرج وقته إذ وقت الاداء يخرج يكون الباقي أقل من ركعة كما تقدم وإن لم يخرج الوقت الذي حدده الشارح لكن المتبادر من قول الشارح سابقاً ولو قال المصنف وقته الخ أنه لا فرق عنده بين الوقت ووقت الاداء من حيث المعنى وهو محل تأمل (قوله من أن فعل الخ) قال الناصر الصواب اسقاط أن وقضاء بأن يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده لأن الذي ينطبق عليه قضاء ويخرج بالقيود من حد الاداء ويضاف إلى حد القضاء المذكور وهو هذا الفعل لا كونه قضاء أه قال سم يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف من الجانبين أى فيضم إلى حكمه حكم ما خرج ولا شك أن حكم الخارج أنه قضاء فيضم إلى حكم الكل وهو أنه قضاء ويجوز أن تكون من التعليل أى ما خرج بالقيود من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ (قوله والفرق بين هذا) أى بين فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله وبين ذي الركعة) أى الفعل ذي الركعة في الوقت والباقي بعده (قوله كالتكرير لها) قال الناصر إنما يجعله تكريراً حقيقة

لأن الفعل في الوقت وإذا قال السعدان هذا

التعريف للقضاء يقتضى أن لا يوجد قضاء أصلاً (قوله أما استدراك بها الخ) في تسميته استدراكاً كما تجوز لأن الطلب قائم كما مر (قول الشارح مثلاً) يصح أن يرجع لقول المؤداة في الوقت فيدخل إعادة المقتضية أى فعلها قضاء مرة ثانية فلا يكون فعلها الثاني قضاء لعدم سبق مقتضى لها في الوقت كذا قاله السعد والظاهر أن من يجوز إعادة بعد الوقت لما فعل في الوقت لاجل الجماعة يجوز ذلك لاجلها فيما فعل بعد الوقت إذ لا فرق ويصح أن يرجع لقوله في جماعة فيدخل ما إذا أعادها بعد الوقت فرادى بأن طلب ذلك كأن وقعت في الوقت مختلفاً في صحتها فانه يطلب أعادتها ولو بعد الوقت مراعاة للقائل بالبطالان ولا يسمى ذلك قضاء نظراً لعقيدة المعيد إنما بالنظر لعقيدة من قال بالبطالان فهو قضاء فليتأمل (قول الشارح للعلم بقيد المتقدم) يقتضى أن كون المفعول في الوقت ركعة شرط وقد عرفت وجهه (قول الشارح لجعل ما بعد الوقت تابعاً لها)

مقتضاه ان تسمية الكل اداء بتبعية ما بعد الوقت لما فيه وهو كذلك لكن تبعيته تقتضى الوصف بالاداء حقيقة لا نوسعا كما هو عند
الاصوليين وسيأتى بيانه وقد يقال أن ما هنا توجيه لجعل الشارع ذلك قسما من (١٥٥) الاداء فلا ينافى أن الفقيه يطلق

الاداء على ذلك حقيقة
أخذ من قول الشارع أنه
أداء إلا بطريق التبعية
فليتأمل جدا (قوله ليس
هذا تعريفا كاملا الخ) قد
عرفت بما مر أن المراد
بالموصول هو المعبود بما
سركا يشير اليه قول الشارع
من كل العبادة الخ فاندفع ما
قاله الناصر (قول الشارع
قائلا في المؤدى ما فعل)
أى آتيا بعين عبارة ابن
الحاجب في المؤدى وهذا
من جملة المعلن بالاشارة
والاشارة وان اقتضت
ان يعبر عن المقضى بماضى
إلا أنه لكفاية التعبير بما
فعل عن المؤدى في ذلك
وملاحظة نكتة أخرى
وهى الاختصار عبر عن
المقتضى بالمفعول (قوله
إلى افساد عبارة أخرى)
ليس في عبارة سم لفظ
فساد وحذفها أولى كما
يعرفه المتأمل بعنى وبجمعه
ذلك يتعين الاشارة إلى
خصوص فساد عبارة ابن
الحاجب لانه هو الذى جمع
دون غيره (قول الشارع
وان كان اطلاقه عليه
شائعا) هذا من جملة المقول
على لسان المصنف
فالاعتراض عليه اعتراض

(والمقتضى للمفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين اوقبله وبعده على الثانى وإنما عرف
المصدر والمفعول المستغنى باحدهما قائلا في المؤدى ما فعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء
والقضاء والاعادة قال اشارة إلى الاعتراض عليه في ذلك أى المحوج لتصحيحه إلى تاويل المصدر
بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل في المقضى عما فعل إلى المفعول قال لانه اخصر منه أى بكلمة
لأن التكرير هو الاتيان بالشئ ثانيا مراد به تأكيد الاول وهذا ليس كذلك إذ ما بعد الركعة في الصلاة
مقصود في نفسه كالاولى (قوله والمقتضى للمفعول) ال للعهد كما يشير اليه قوله من كل العبادة بناء على انها
ليست موصولة وفيها كلام سيأتى (قوله المستغنى بأحدهما) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر لا يقال
هذا الاستغناء يوقع في التكرار لانا نقول التكرار إنما يكون حيث انتفت الفائدة بالكلية والفائدة هنا
موجودة وهى الاشارة التى ذكرها الشارع (قوله الذى صدر) صفة للمفعول قائلا اعنى ما فعل (قوله قال)
أى المصنف في منع الموانع (قوله اشارة الخ) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على الجمع بين تعريفى المصدر
والمفعول بل يكفي فيها الاختصار على تعريف المؤدى قائلا فيه المؤدى ما فعل الخ ويحاجب بان المراد
الاشارة على الوجه الآبين إذ قد لا يفهم من الاختصار المذكور إفادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة
أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب قال الكمال اسند الشارع ذلك إلى المصنف للتنبيه على انه لا يخلو عن نظر
وكأنه والله اعلم يشير إلى ما قاله شيخه العلامة أبو عبد الله البرماوى في شرح ألفية الاصول من إطلاق
الاداء والقضاء في عبارة الفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذى صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية
كما يدل عليه جعل التعريف لهذا المعنى ايضا في غير المختصر كالمهاج وغيره اهـ وحيث كان حقيقة عرفية فلا
يفهم من إطلاق الاداء والقضاء إلا المؤدى والمقتضى كالحلق إذا اطلق فلا يفهم منه إلا الخلق قال بعض
من كتب للمصنف ان يمنع صيرورة الاداء والقضاء حقيقة عرفية في المؤدى والمقتضى ويقول انها من
الحجاز الشائع كما يشير اليه قوله وإن كان اطلاقه عليه شائعا ومن المشترك وعلى كل يبق اعتراض المصنف
على ابن الحاجب لان الاولى اجتناب المجاز ولو شائعا والمشارك في مقام البيان خصوصا في مقام
التحديد اهـ اقول هذا محض تحامل أمأولا فلأن الاصل عدم الاشتراك ودعى انه مجاز شائع لادليل
عليها بعد تصريح الشيخ البرماوى بانه حقيقة عرفية وهو ثقة فلا يسوغ لنا ان يدفع كلامه بمجرد الادعاء
بل لا بد من نقل قوى بالمجاز ولو سلمنا انه مجاز فلاضير في ذلك لان المجاز الشائع لا يتجاشى عن وقوعه في
التعريفات بل مطلق المجاز لا يتنع منه إذا قامت القرينة خصوصا في تعريف الاصوليين وأهل العربية
وغاية ما يترتب على المجاز ذهاب حسن التريف لاصحته ونحن من اول الكتاب إلى هنا يمر بنا تعريفات
يرتكب المصنف فيها امور لا يسوغها المحققون من حذف بعض الكلمات وحكاية الخلاف في اثناء
التعريف كإفى تعريف القضاء على مقولين وامثال ذلك وأقربها هذا التعريف الذى نحن بصددده حيث قال
والمقتضى للمفعول وهذا لا يصلح تعريفا بدون ما ذكر فيه من المعونات والتاويلات التى ارتكبها الشارع
اتكالا على ما سبق في تعريف القضاء وجعل أو فى المقضى معرفة مع أنها موصولة ولو أن انسانا خوطب
بهذا التعريف من اول وهلة لم يفهم شيئا من حقيقة المعرف سوى انه شئ وقع عليه الفعل وهذا المعنى
مستفاد من نفس الصيغة ويشاركه في ذلك كل ما كان على زنة اسم المفعول ويرجم الله من يقول
ولست بالموجب حقا لمن لا يوجب الحق على نفسه
(قوله لانه اخصر منه أى بكلمة) وإن كان ذلك اخصر من هذا حروفا وفيه اشارة إلى ان الغرض قد يتعلق

على المصنف دون الشارع (قول الشارع قال لانه اخصر منه) لعل نكتة الاسناد اليه هنا ما يأتى من الاعتراض بأن اللام أيضا
كلمة لاحرف تعريف (قوله يتعلق بالكلمات) ونكتته دفع النقل الذى يحصل من تكرار اللفظ لو عبر هنا بما عبر به هناك

(قوله اسم جنس) فيه انه لو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التي ذكرها الشارح كافادة الاسد للحيوان المفترس ونحن لا نفهم منه شيئا وراء معنى المشتق إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح وايضا أسماء الاجناس جوامد وهذا مشتق كما ينادى به ذكر حرف الجر بعده متعلقا به تدبر (قول الشارح كالجزء من مدخوها) أي يشبه الجزء (قول الشارح كالجزء من مدخوها) قال الناصر ان قلت كيف يعقل انها كجزء من مدخوها الذي هي خارجة عنه قلت المراد من مدخوها معها يعني انها كجزء من مجموع مدخوها معها إذ لا يمكن أن تكون كجزء من شيء عبر عنه بأنه مدخول لها في أنه مدخول لها فيجاء بها اجاب به وهو أن المراد انها كجزء من مجموعها مع مدخولها وفيه ان اللام حينئذ جزء من ذلك (١٥٦) المجموع لا كجزءه إلا ان يقال المراد بقريته السياق انها كجزء من مجموع ما دخلت

عليه معها ملاحظا انه كلمة واحدة مع كونه في الحقيقة كلمتين والحق انه لا حاجة إلى جميع ذلك بل المراد كما هو ظاهر انها كالجميع من مفعول في انها لا تعد كلمة اخرى فليتأمل (قوله) وفيه انها ليست جزءا (الخ) لعله اراد انها ليست جزءا ولا كجزء مما لوحظ فيه الهيئة الاجتماعية بان يكون بعض الهيئة مع ذلك الجزء تأمل (قول الشارح وزاد مسألة البعض) هذا اعتذار عن المصنف في ذكر ما لم يعهد عند الاصوليين فانهم لا يصفون ما وقع منه ركعة فقط في الوقت باداء ولا قضاء لاحقيقة ولا مجازا واحاصله انه زاده متابعة لظاهر كلام الفقهاء وفي قوله جريا الخ اعتراض على المصنف فكانه يقول ما تابع مذهب اهل فقه بل جرى وعدى إلى مذهب غيرهم ومع ذلك لم يجر على

إذ لام التعريف كالجزء من مدخوها فلا تعد فيه كلمة وزاد مسألة البعض على الاصوليين في تعريف الاداء

بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (قوله) إذ لام التعريف (الخ) اعترضه الناصر بان اللام في ذلك اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه وهو قوي وجواب سم بان لام التعريف في عبارة الشارح تحتمل الموصولية لانها دالة على تعيين مسماها فالمراد بها الموصولة وان المصنف جعل لفظ المفعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول اه لا يخفى فساداه أما ما ادعاه من ان لام التعريف في عبارة الشارح تحمل على الموصولية فاستحدث اصطلاح لم يقله احد من النحاة كيف والمعرفة حرف والموصولة اسم والمعرفة لتعيين مدخوها والموصولة لتعيين مسماها بقريته الصلة ولكل منها احكام تخصه ولم ترا حاد من النحاة يستعمل المعرفة في الموصولة واما جعل لفظ المفعول اسم جنس فدعوى لادليل عليها كيف ولو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التي ذكرها الشارح كافادة اسد للحيوان المفترس ونحن إذا قيل لنا المقضى المفعول لم نفهم منه إلا المعنى الوصفي الذي هو معنى المشتق ولا نفهم شيئا وراء ذلك إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح فتفهم حينئذ المعنى المراد وأيضا أسماء الاجناس من الاوضاع العربية كالمشتقات فالاقدم على جعل المشتق اسم جنس نسخ للوضع العربي على ان أسماء الاجناس جوامد والمفعول مشتق فاین هذا من ذلك وحينئذ يتعين ان يكون اسم مفعول حتى يلتزم مع ما بعده ويرتبط الكلام بعرضه ببعض وذكر حرف الجر بعده ينادى على فساد دعوى انه اسم جنس إذ لا يتعلق الجار والمجرور بالجامد تأمل منصفا (قوله) كالجزء من مدخوها) أي تشبه الجزء ولا يست جزءا حقيقة فهي كالجميع مثلا فقول الناصر كيف يعقل انها جزء من مدخوها التي هي خارجة عنه لا يتجه إلا لو قال جزء بحذف الكاف ولا حاجة لما اجاب به بقوله المراد من مدخوها معها (قوله) وزاد مسألة البعض) بيان لعذر المصنف في اثباته بما لم يعهد من كلام الاصوليين من ذكر لفظ البعض في تعريف الاداء والقضاء فانهم لا يصفون الصلاة ذات البعض في الوقت بالاداء ولا بالقضاء لاحقيقة ولا مجازا واعترضه الناصر بان التعريف ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدي واجاب بان اطلاق المسألة عليه مجاز علاقته للزوم فانه يستلزم مسألة وحكما اه ولو ان الشارح قال وزاد لفظ البعض لسلم من هذا وقد اعترض على المصنف بانه ما كان ينبغي له ذلك لان فيه خلط اصطلاح باصطلاح ومع ذلك هو مبني على الظاهر دون التحقيق واقول

تحقيق بل على ظاهر الكلام كذا قيل وستعرف ان ما جرى عليه الفقهاء تحقيق أيضا منظور فيه للدليل قابل فتسميته ظاهرا بالنسبة لكلام الاصوليين وإلا فهو تحقيق أيضا فتدبر (قوله) واحسن منه ان يجاب (الخ) الاحسن فيه فضلا عن الاحسنية بل لاصحة له أصلا إذ الغرض من التعريف مبين للغرض من الحكم الذي هو حقيقة المسألة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرف وتصورها وهذا يقتضى ان يكون المعرف مجهولا من الجهة التي يطالب شرحه بها بسبب التعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للموضوع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه ان يكون معلوما فلو كان التعريف مجهولا على المعرف ومقصود اثباته له كما هو قضية جعله مسئلة كان المقصود ليس بيان حقيقته بل اثبات هذا الحكم له وهذا تناف او ليس ان المسألة مطلوب خبري يبرهن عليه في العلم فهي لا تكون إلا نظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البديهي قد يعد من

المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضروري أن المعرف مع التعريف ليس مما يطلب بالدليل بل حمله عليه حمل صوري ولذا قال بعضهم أن الكلام على تقدير أي التفسيرية إذ لو طلب بالدليل لكان المطلوب أن هذه الذاتيات ذاتيات للحدود وقد قال العضد شرحا لقول ابن الحاجب في المختصر ولا يحصل الحد ببرهان لأنه وسط الخ الحد لا يكتب بالبرهان لوجهين أحدهما أن البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد وسطا كان مستلزما عين المحكوم عليه لأن الحد ليس أمرا غير حقيقة المحدود وتفصيلا وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما أنه لا بد في الدليل من تعقل المفرد لو جوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل إقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتأخر عنه فيلزم الدور فإن قيل فيجىء مثله في التصديق قلنا لا نسلم فإن المطلوب ليس تعقل النسبة بل نفيها أو إثباتها والموقوف عليه تعقلها لاها بخلاف الحد فإن المطلوب تعقله لا بثبوته ومن جهة أن الحد لا يحصل ببرهان لم يمنع إذ مرجع المنع طلب البرهان عليه (١٥٧) ولا يمكن اه ومن طلب زيادة

على ذلك فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء (قول الشارح جريا على ظاهر كلام الفقهاء الخ) حاصل ما استفيد من كلامه اصطلاحات ثلاثة الأولى اصطلاح جمهور الفقهاء وهو وصف جميع الصلاة التي وقع منها ركعة في الوقت والباقي بعده بالاداء حقيقة على قول وهو الراجح وبالقضاء حقيقة على قول آخر نظرا في كل من القولين إلى ما يدل عليه من الأدلة لحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة في الأولى فإن ظاهره أن هذه الصلاة توصف بالاداء حقيقة الثاني اصطلاح الأصوليين وهو عدم وصف الصلاة المذكورة

والقضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواسفين لذات الركعة في الوقت بهما وإن كان وصفها بهما في التحقيق الملحوظ للأصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء

قابل هذا الصنيع في التعريف بما اعترض به على ابن الحاجب وانظر أيهما يسوغ دون الآخر يظهر لك تأييد ما ذكرناه سابقا من ارتكاب المصنف في التعريفات ما لا يرتكبه غيره من المسامحات وبما يتعجب منه هنا ما قاله بعض من كتب من المتأخرين وتبعه شيخنا وادعى أنه حسن أن إطلاق المسئلة باعتبار مجموع المعرفة والتعريف وهو قوله والاداء فعل الخ ومجموع المعرفة والتعريف مسألة والمركب التقيدي هو التعريف فقط اه وهو ليس بصحيح في نفسه فضلا عن أن يكون حسنا ويبان ذلك أن الغرض من التعريف مباين للغرض من الحكم الذي هو حقيقة المسئلة فإن الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرفة وتصورها بذكر التعريف وهذا يقتضي أن يكون المعروف مجهولا من الجهة التي يطلب بها شرحه بالتعريف والغرض من الحكم إثبات المحمول للوضع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه أن يكون معلوما فلو كان التعريف مجهولا على المعرفة ومقصودا إثباته له كما هو قضية جعله مسألة كان المقصود ليس ببيان حقيقة بل إثبات هذا الحكم له وهذا تناف أوليس أن المنطقة عدوا المعرفة من التصورات فلو كانت من المسائل لعدت من التصديقات وأوليس أن المسئلة مطلوب خبري يبرهن عليه في العلم فهي لا تكون النظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال أن البديهي قد يعد من المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضروري أن المعرفة مع التعريف ليس مما يطلب بالدليل وإن حمله على المعرفة حمل صوري لا تحقيق (قوله الواسفين لذات الركعة) أي للصلاة ذات الركعة (قوله وإن كان وصفها) أي ذات الركعة بهما أي بالاداء على قول والقضاء على آخره وفي التحقيق أي على التحقيق الملحوظ للأصوليين من نقي الوصف بالاداء وبالقضاء فإن اصطلاحهم أن ما بعضه في الوقت وبعضه الآخر بعده لا يوصف باداء ولا بقضاء وليس المراد الملحوظ في التبعية لما قبل الوقت أو عكسه كما فهم السكال والتجاري حتى يناقيا قوله زاد مسألة الخ (قوله بتبعية الخ) خبر كان والباء سببية وقوله ما بعد الوقت لما فيه أي على قول الاداء وقوله وللعكس أي على قول القضاء وهو معطوف على تبعية أي وبالعكس

بهما نظرا للتحقيق أعنى عدم وقوع جميعها في الوقت وعدم وقوع جميعها بعده وظهر أن وصف جمهور الفقهاء لهما باعتبار هذا التحقيق الملحوظ للأصوليين بتبعية ما بعد الوقت له على القول بالاداء أو العكس على القول بالقضاء الثالث اصطلاح بعض الفقهاء وهو ما حققه حيث وصف ما في الوقت من تلك الصلاة بالاداء وما بعده بالقضاء وبهذا اتضح تباين الأقوال الثلاثة وأن الأصوليين لا يصفون الصلاة المذكورة بهما مجازا بالتبعية المتقدمة (قول الشارح الواسفين) أي جمهورهم لا كلهم أخذوا من قوله وبعض الفقهاء حقق (قول الشارح بهما) أي بالاداء حقيقة على قول وبالقضاء حقيقة على قول لهما معا وهو ظاهر (قول الشارح في التحقيق) أي باعتبار التحقيق لو نظرنا إليه والواقع أنهم أي جمهور الفقهاء لم ينظروا إليه في كونها اداء بل نظرنا في كل من القولين إلى ما دل عليه من الأدلة فاكثفوا في اتصافه بالاداء حقيقة باشتمال الواقع في الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك يوقع ركعة في الوقت وجعلوا ما بعد الوقت تابعا لما فيه تبعية تقتضي الوصف بالاداء حقيقة بخلاف التبعية على قول الأصوليين فإنها تقتضي الوصف بذلك توسعا وكذا يقال في القضاء وهذا المعنى هو ما قدمه الشارح في قوله لجعل ما بعد الوقت تابعا لما على احتمال

تقدم ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخل في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق إلا مجرد انتفاء الأداء إلا أن الفقهاء لما أثبتوا الأداء أخذوا من الحديث كان بالنظر إلى التحقيق تبعيا لأصليا وعلى هذا فذات الركعة في الوقت لا توصف بأداء ولا بقضاء لا كلا ولا بعضا حقيقة ولا مجازا بالتبعية المذكورة (قول الشارح وبعض الفقهاء) هو أبو إسحق المروزي ومن تبعه حقق تحقيقا غير تحقيق الأصوليين فوصف ما في الوقت منها أي الصلاة ولو أقل من ركعة كما نقله الجوهري (قوله الذي فرضه غيره) أي لعدم كونه معمودا وإن كانت العبادة كلها قد توصف بوصفين باعتبارين كما في الصلاة في مكان مغصرب (قول الشارح وكذا على الأداء نظرا للتحقيق) أي تحقيق الأصوليين (١٥٨) وحاصله أن الفقهاء وإن جعلوا ذلك أداء حقيقة لا يقطعون النظر في الاثم عن قول

الأصولي أن ما بعد الوقت تابع لما فيه تبعية لا تقتضي الوصف بالأداء حقيقة المانع من الاثم بناء على التقرير الأول أو عن قوله أن تلك الصلاة ليست بأداء فقط بناء على التقرير الثاني ولم يقل وكذا على التحقيق الملحوظ للأصوليين لأن توهم عدم الاثم إنما هو عند من يقول بالأداء فلا بد أن يكون إثبات الاثم بالنظر إليه على أنه لا تعلق للأصولي بالاثم وعدمه فليتأمل وإنما فصله بكذا لما ذكره فيه من الخلاف فقوله وقيل من مدخول كذا هذا وبق قول نقله الجوهري وهو أن من أدرك من وقت الصلاة ركعة لا يخرج وقتها المقدر لها شرعا أخذنا من قول الشافعي ذلك في الصبح لكنه لما كان ضعيفا جدا لم يعولوا عليه هنا فليتأمل في هذا المقام فإنه مزية لأقدام (قول الشارح

حقق قوصف ما في الوقت منها بالأداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة في الوصف بذلك الذي فرضه غيره وعلى هذا والقضاء بأثم المصلي بالتأخير وكذا على الأداء نظرا للتحقيق وقيل لا نظرا للظاهر المستند للحديث (والإعادة فعلة) أي المعاد أي فعل الشيء ثانيًا (في وقت الأداء) له (قيل لخلال) في فعله أولا من فوات شرط أو ركن كالصلاة

هذه التبعية وهو تبعية ما في الوقت ما بعده (قوله حقق) أي تحقيقا آخر مغاير للتحقيق الملحوظ للأصوليين بدليل المقابلة (قوله الذي فرضه غيره) نعت للتبعيض ووجه الفرار من ذلك أن وصف بعض العبادة بوصف ووصف بعضها الآخر بصفة غير معمود وإن كان وصفها كلها بوصفين باعتبارين مختلفتين معمودا كما في الصلاة في المغمصوب (قوله والقضاء) بالجر عطف على هذا أي وعلى قول النضاه (قوله نظر للظاهر) أي ظاهر كلام الفقهاء (قوله للحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة (قوله والإعادة فعلة الخ) قياس ما مر للبصيف أن يعرف المعاد بعد تعريف الإعادة وكان تركه لما أن الإعادة قسم من الأداء عنده أو للاستغناء عنه بقوله فالصلاة المكررة معادة (قوله أي المعاد) أشار به إلى أن الضمير لما يفهم من الإعادة وقوله أي فعل الشيء ثانيًا يدفع به ما يقال أنه يلزم على أخذ المعاد في تعريف الإعادة الدور وأن المعاد هو المفعول ثانيًا فلا يصدق التعريف إلا إذا فعل الشيء ثالثًا ولا يصدق بما فعل ثانيًا مع أنه المراد وحاصل الجواب عن الأول أن المراد بالمعاد الذات مجردة عن الوصف فلا دور وعن الثاني بأن المراد بفعل المعاد الفعل الذي يصير به الشيء معادا وهو فعله ثانيًا وأورد أيضا أن التعريف على التفسير المذكور لا يشمل إلا الإعادة الأولى دون ما زاد عليها ويحجب عنه بأن الإعادة مقيدة بالمرّة الأولى كما عليه الكثير أو أن المراد بالثاني خلاف الأول فيشمل ما زاد على الثاني وفيه بعد ولو أن الشارح جعل مرجع الضمير للمفعول في قوله والمقصى للمفعول لسلم التعريف من هذه التكاليف المندفع بها ما ورد على التعريف بجعل الضمير عائدا للمعاد واستغنى عن قوله أي فعل الشيء ثانيًا وما أورده عليه سم بان المفعول في عبارة المصنف مقيد بكونه فعل بعد خروج الوقت ويستحيل مع ذلك فعله ثانيًا في الوقت مدفوع بان الضمير يرجع إليه مجردا عن قيده وارتكاب الاستخدام أهون من هذه التكاليف مع أنه كثير شائع وما ادعاه من أن ذلك تكلف نقول هو كذلك إلا أنه تكلف واحد سهل في نفسه فهو أحق بالرعاية من تكاليف كثيرة بعيدة مع ما فيه من رجوع الضمير إلى مذكور مصرح به لا ما لا يدل عليه لزوما كما صنع الشارح (قوله في وقت الأداء) قال الناصر الأوضح والآخر في وقته ودفعه سم بأنه أو عبر بذلك

في وقت الأداء) قد عرفت فيما تقدم مساواة وقته لوقت أدائه لما مر من أن القضاء مقابل الأداء فيكون وقته نقيض وقته لكان ووقت الأداء هو جميع الوقت لقوله فيه فعل الكل أو ركعة قبل خروج وقته وذلك هو الوقت من أوله إلى آخره وحينئذ يكون وقت القضاء مقابلا لهذا فإذا قلنا القضاء فعل الكل بعد خروج وقته يكرن المراد بعد خروج وقت الأداء المتقدم وهو جميع الوقت فلذا قال الشارح هناك بالمساواة في المراد مع الاختصارية بخلاف ما هنا فإن المعتبر في الإعادة فعل الكل في وقت الأداء لا البعض وحينئذ فوقت الأداء هنا معناه ما تكون الصلاة بتمامها فيه أداء وذلك قد يكون هو وقت الأداء المتقدم وقد يكون بدنه منه وهو ما يسمع ركعة والباقي خارجا كما يصرح بذلك جعل الشارح فيما تقدم الفعل الواقع بعضه الذي هو ركعة في الوقت والباقي خارجا كله أداء وحينئذ فوقته وقت

مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهو (وقيل لعذر) من خلل في فعله أولاً أو حصول فضيلة لم تكن في فعله أولاً (فالصلاة المسكورة) وهي في الأصل المفعولة في وقت الاداء في جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثاني لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لا تنفاه الخلل والاول هو المشهور الذي جزم به الامام الرازي وغيره ووجه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظر الاستعمال الفقهاء الاوفق له الثاني ولم يرجح الثاني لتردده في شموله لاحد قسمي ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة في وقت الاداء في جماعة بعد اخرى الذي هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أروع أو أجمع أكثر أو المسكان أشرف فقسم استوائها بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هي حكمة الاستحباب وإن لم يطلع عليها قد يقال يعتبر احتمالاً له فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة في وقت ادائها ثانياً للعذر او غيره ثم ظاهر كلام المصنف

لكن المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو وقع ركعة منه في الوقت والثانية خارجة (قوله مع النجاسة الخ) فيه نشر على ترتيب اللف ولو قال بدون الطهارة الخ لسكان اخصروا وفق بقوله فوات شرط (قوله سهواً) قيد في المستلثين قبله احتريزه عن العمدة فان الفعل معه كالعذر لا يعتد به فالفعل بعده ليس ثانياً فلا إعادة حينئذ (قوله قيل لخلل الخ) من تمة التعريف كما صرح به في منع الموانع وهو على طريقته التي انفرد بها من حكاية الاقوال ضمن التعريف كما تقدم غير مرة لا يقال التردد منافي للتعريف لانا نقول انه ليس من التردد المانع له بل هو اشارة إلى اختلاف في التعريف وانهما تعريفاً قال بكل منهما قائل وكأنه قال الاعادة قيل فعله في وقت الاداء لخلل وقيل فعله في وقت الاداء لعذر (قوله او حصول فضيلة) بهذا القدر يتميز العذر عن الخلل فالعذر اعم (قوله وهي في الاصل) اي اصل وضعها في عرفهم بمعنى أنها وضعت ابتداءً لذلك المعنى ثم ألحق به غيره (قوله نظر الاستعمال الفقهاء) فيه اشارة إلى ان الفقهاء لم يصرحوا بهذا التعريف وانما هو موافق لاستعمالهم الاعادة فيما كان لخلل او حصول فضيلة (قوله الاوفق له الثاني) فيه رفع فعل التفضيل للظاهر في الاثبات وهو قليل وقضية التعبير بالفعل التفضيل ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانياً لخلل وهو كذلك وإن نظر فيه سم (قوله لاحد قسمي) المراد باحدهما استواء الجماعتين والقسم الثاني زيادة الجماعة الثانية بفضيلة وقد ذكرهما الشارح بقوله استوت الجماعتان أم زادت الخ وبقي قسم ثالث وهو ما اذا زادت الاولى وكأنه تركه لانه لا يناسب قوله لعذر الا ان صريح كلام فقهاءنا بسن الاعادة وإن زادت الاولى وقد يقال انه يعد من العذر ايضاً حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها هي زائدة على فضيلة الاولى فظهر ان التعريف الثاني يشمل الاعادة الواجبة والمستحبة قطعاً وهي اعاده ما وقع أو لافرادى التي هي الاصل والمستحبة على الصحيح وهي ما ذكره الشارح من القسمين والقسم المزاد فتمت الاقسام خمسة (قوله من كون الامام الخ) بيان للفضيلة ولا يخفى ان الفضيلة لا تنحصر فيما ذكر فالقصد مجرد التمثيل (قوله يعتبر احتمالاً) اي احتمال قسم استوائهما اشتمال الثانية على فضيلة فيكون عذراً فيتناوله التعريف فضمير احتمالاً للقسم وازدادة احتمالاً للضمير من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف للعلم به كقدر ناه (قوله وقد يقال لا فلا) اي وقد يقال لا يعتبر احتمالاً اشتمالها على فضيلة فينعدم العذر فلا يتناولها التعريف (قوله ويكون التعريف الشامل الخ) مرتب على قوله فلا أو وردان التعريف المذكور يشمل ما اذا صليت الثانية فرادى والاولى في جماعة مع عدم جوازها وبجواب بان في الكلام قيداً متروكاً لظهوره وهو كون الثانية في صورة غير العذر جماعة (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) اي حيث عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف الاعادة بما يندرج في

اداء قطعاً فلذا كان وقت الاداء هنا مفيد ما لا يفيد وقتاً ولذا سكنت عليه الشارح رضى الله عنه والحواشي بنوا كلامهم هنا على ما سلكوه هناك وقد عرفت حاله فليتأمل فانه يحتاج للطف القريحة (قول الشارح لاحد قسمي) المراد هو استواء الجماعتين والثاني زيادة وقد ذكرهما بقوله استوت الجماعتان الخ وبقي ما اذا زادت الاولى فهو ثالث وما اذا وقعت الاولى محتلة أو فرادى فالاقسام على الثاني خمسة وانما لم يقل الشارح بعد قوله ام زادت الثانية أو الاولى لانه لا يناسب قوله لعذر وما قيل ان من العذر حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها شيء زائد على فضيلة الاولى فيشمها قول المصنف لعذر ليس بشيء لانه لو كان المراد بالفضيلة ما يشمل ذلك لم يصح للمصنف ان يتردد في قسم الاستواء وحينئذ فالمراد بالفضيلة شيء لم يوجد جنسه في الاولى فتدبر

(قول الشارح ولم تسبق بأداء محتمل) بأن لم تسبق بأداء أصلاً أو سبقت بأداء صحيح فمسبق بأداء صحيح أداء وهو قول مخالف للكلامى العضد والسعدا ما الاول فانه يقول الاعادة قسم من الاداء واما الثانى فلانه يقول انه إعادة فتدبر (قوله المصنف والحكم الشرعى الخ) إنما قيد بقوله الشرعى رداعلى من قال لا مدى ان الرخصة والعزيمة من اقسام خطاب الوضع بناء على ما تقدم من ان خطاب الوضع ليس من الحكم الشرعى باصطلاح المصنف ومن معه الذى هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ولا يرد أنه متى أطلق انصرف اليه لانه قد يتوهم لذكر هذا التقسيم بعد الخطابين جميعا إرادة مطلق الحكم ووجه الرد إطباق الكل على تقسيم متعلقها إلى واجب وغيره من اقسام متعلق خطاب التكليف ما عدا الحرام ولا يشك أنه يلزم من تقسيم المتعلق إلى ذلك تقسيم المتعلق بالكسر إلى إيجاب وغيره من اقسام الخطاب المذكور ما عدا التحريم (قول الشارح أى المأخوذ من الشرع) المراد بالأخذ العلم والمراد بالمأخوذ منه النسب التامة ودلالاتها عليه دلالة الاثر على المؤثر ويحتمل ان المراد (١٦٠) بالشرع دليله نحو الكتاب والسنة فان اللفظ دليل النفسى كما مر (قوله فقول الكمال

وشيوخ الاسلام) قد عرفت
بما مر ان التعاقب جزء من
مفهوم الحكم لا من
حقيقته كالبرهان جزء من
مفهوم العمى دون ماهيته
وحقيقته فالحق ما قاله
الكامل وشيوخ الاسلام وعلى
هذا فقول الشارح فيما
يأتى فالحكم المتغير اليه
أى المتغير التعلق اليه اما
الخطاب وهو حقيقة الحكم
فلا يغير فيه فعنى العبارة
حينئذ الخطاب ان انقطع
تعلقه على وجه الصعوبة
وثبت تعلقه على وجه
السهولة فهو الرخصة وهو
حينئذ مفيد لما هو المقرر
من أن الخطاب شئ واحد
لا تعدد فيه وإنما تخلف
بحسب التعلق فليتأمل
(قوله وصف عارض للحكم)
هو كذلك لما عرفت من
الفرق بين حقيقة الشئ

أن الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسم له كما قال فى المنهاج العبادة إن وقعت
فوقها المعين ولم تسبق بأداء مختل فاداء وإلا فاعادة (والحكم الشرعى) أى من المأخوذ من الشرع (ان تغير)

الاداء (قوله أن الاعادة قسم الخ) لانها أداء مقيد بالفعل ثانيا للخلل أو للعدر والاداء أعم (قوله وهو كما
قال) أى المصنف فى شرح المختصر والعضد موافق له ايضا فانه قال الاعادة قسم من الاداء فى مصطلح
القوم الا ان التفاتنا فى حاشية العضد قال ظاهر كلام المتقدمين والمناخرين انها اقسام متباينة وان
ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعنى العضد صريحا
وسم انتصر للشارح بما فيه مزيد تكلف والنفس الى كلام التفاتنا فى تيميل (قوله مصطلح الاكثرين)
أى مصطلح عليه عند الاكثرين فحذف الجار والمجرور مع انه نائب الفاعل ويمكن الجواب بان الجار حذف
أو لافار تقع الضمير واستتر فى اسم المفعول بعد اتصاله اليه توسعا (قوله وقيل أنها قسم له) بأن يقيد الاداء
بالاولى والاعادة بالثانية والقدر المشترك بينهما العبادة الواقعة فى وقتها المعين واما تقييد الاعادة بالخلل
أو العذر فهو بيان لسبب الاعادة لافصل يميز فظهر أن الاعادة اخص من الاداء على مصطلح المصنف
والاكثرين ومباينة كالاداء للقضاء وعلى القول بانها قسم للاداء تكون الثلاثة متباينة (قوله ولم يسبق
بأداء مختل) أى بأن لم يسبق بأداء أصلاً أو سبق بأداء صحيح فمسبق بأداء صحيح أداء لا اعادة قال الناصر وهو
قول ثالث مخالف لقول العضد والتفاتنا الى اهأما مخالفته للعضد فلا نه يقول ان الاعادة قسم من الاداء واما
مخالفته للتفاتنا الى فلانه يقول إن ما فعل ثانياً فى وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء بل إعادة فقط (قوله وإلا
فاعادة) قضيته انها إذا وقعت بعد الوقت وكانت قد سبقت بأداء مختل فانها تسمى إعادة لدخول ذلك تحت إلا
وليس كذلك قطعاً اذ هذه قضاء والاعادة مخصوصة بما فعل فى الوقت كما هى للمصنف والجواب ان قوله إن
وقعت لم يعتبر للاحتراز بل اعتبر مقسماً وموضوعاً والمعتبر للاحتراز هو قوله ولم تسبق بأداء مختل ولو قال
العبادة الواقعة فى الوقت إن لم تسبق الخ كان واضح تامل (قوله والحكم الشرعى) هذا القيد كما لا يضر
لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الإطلاق اه ناصر وسم تكلف لبيان الحاجة بما لا داعى اليه وغاية
ما يقال انه ذكر للايضاح (قوله المأخوذ من الشرع) أشار به إلى ان النسبة اليه من حيث الأخذ منه
والمراد به الاحكام بمعنى النسبة التامة والمأخوذ هو الحكم بمعنى الخطاب السابق فلم يلزم اتحاد المأخوذ
والمأخوذ منه كذا قيل واقول لا معنى لأخذ الحكم بمعنى الخطاب من الحكم بمعنى النسبة التامة إذا الحكم

ومفهومه ولا يلزم من اعتباره والمفهوم اعتباره من أجزاء الحقيقة (قوله أى انتقل من تحققه الخ) الاولى أنه انتقل من
صعوبة له باعتبار تحققه فى جزئى صعب إلى سهولة له باعتبار تحققه فى جزئى سهل (قوله إلى عدم انحصار التغير) قال شيخنا رحمه
الله اقسام التغير ستة وثلاثون عللاً لان المنتقل منه هو احد الاحكام الستة والمنتقل اليه كذلك فاذا ضربت ستة فى ستة كان الحاصل
ستة وثلاثين يسقط منها ستة وهى الانتقال من كل إلى نفسه بيق ثلاثون فما كان فيه الانتقال من صعب إلى سهل كان رخصة وذلك
كافى الانتقال من حرمة إلى الخمسة الباقية ومن وجوب إلى ما عدا الحرمة ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى مندوب أو

(١) قوله كافى الانتقال من حرمة الخ أى فاقسام الرخصة بحسب الانتقال والتغير خمسة عشر وقوله وأما على ما حمل على ما يأتى
فى كلام الشارح فلا ينتقل الخ أى فتكون الاقسام ثلاثة عشر وقوله وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضى انه الخ أى فتكون
الاقسام خمسة أو أربعة فقط فتنبه اه كاتبه

خلاف الاولى ومن خلاف الاولى الى مباح أو الى مندوب لكن هذا على ظاهر كلام الماوردي من ان الرخصة تكون كراهة وأما على حمله على ما يأتي في كلام الشارح فلا ينتقل في الرخصة الى كراهة وقد علم من ذلك أن المنتقل منه في الرخصة يكون حرمة وغيرها كما يشير اليه قول الشارح كما تغير من الحرمة الخ ويصرح به قوله فيما يأتي ومن الرخصة الخ وكلام ابن الجاب وغيره يقتضي أنه لا يكون إلا حرمة (قول الشارح كان تغير من الحرمة الخ) اما ان معناه تغير الحكم السكلي من تحققه في التحريم الى تحققه في التحليل أو تنبئ الحكم على اتحاد نحو الإيجاب والوجوب واما ان يكون معناه أن المتغير هو التعلق السكلي (١٦١) من تحققه في تعلق الخطاب بالتحريم

الى تحققه في تعلقه بالحل وقد عرفت ان الحق هو الثاني فليتأمل (قوله) عندى ان هذا القيد مستدرك) عندى أن المستدرك هو هذا الكلام فان حاصل معنى الرخصة هو أن يتحقق الحكم السكلي أو التعلق السكلي على ما مر في جزئ من جزئاته لا لجل العذر بعد تحققه في آخر وانتفاء السبب غاية ما يقتضيه انتفاء السبب وهو الخطاب الاول من حيث تعلقه لاتعلق الخطاب بامر آخر ملائم للعذر الذى هو معنى الرخصة يدل على هذا قول البيضاوى الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر ينافي كمال القدرة فرخصة وان ثبت على وفق الدليل فعزيمة وقول السعد تفسير الرخصة في اصول الشافعية ما شرع من الاحكام

من حيث تعلقه من صعوبة له على المسكف (ألى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك الى الحل له (لعذر مع قيام السبب للحكم الاصل)

بمعنى الخطاب هو الكلام النفسى لا يقال هو بمعنى دلالة عليه لا نأقول الامر بالعكس لان الدال هو الخطاب فلا حسن ان يراد بالحكم الماخوذ بالحكم بمعنى السبب والماخوذ منه هي النصوص الذى جاءت بها الرسل (قوله من حيث تعلقه) أى لا من حيث ذاته لانه قديم لا يتغير وإضافة التعلق للضمير الراجع للحكم من إضافة الجزء الى كله لا من إضافة المصدر الى فاعله لاقتضاها عروض التعلق له وخروجه عنه مع أنه قد سبق انه جزء منه ونبه الشارح بهذه الحثية على ان المتغير أولا وبالذات هو جزء الحكم وان تغير الحكم ثانيا وبالعرض بتغير جزئه وتغير التعلق انعدامه ووجود تعلق خطاب اخر بدله فيكون هذا الخطاب حكما بدل الحكم المنعدم بانعدام تعلقه وهذا هو الموافق لما درج عليه المصنف والشارح سابقا من ان الحكم مجموع الخطاب والتعلق التنجيزى واما قول الكمال وشيخ الاسلام ان الشارح اشار بقوله من حيث تعلقه الى ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم وتغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسى القديم فلا يوافق ما سبق للمصنف والشارح وانما هو مبنى على ما سلفناه من ان التعلق خارج عن مفهوم الحكم وقد تقدم شرح ذلك (قوله من صعوبة) من متعلقة بتغير او ابتدائية متعلقة بمحذوف داخل على محذوف أى ان تغير تغيرا ناشئا من تعلق ذى صعوبة وفيه إشارة الى ان المتغير منه محذوف لدلالة المتغير اليه عليه ثم ظاهره ان ذات الحكم لا تغير فيها بل في وصفها من الصعوبة والسهولة وذلك يخالف قوله من الحرمة الى الحل فانه يقتضى ان التغير من حكم الى حكم وقوله أى فالحكم المتغير اليه ويوجب بانهما متلازمان فان الصفة للحكم فاذا تغير الحكم تغيرت صفة وكذا اذا تغيرت الصفة أو ان تبعية وهى ومجرورها حال من ضمير تغيرو الصعوبة والسهولة بمعنى الصعب والسهل او على تقدير مضاف أى ذى صعوبة وذى سهولة والمعنى والحكم الشرعى ان تغير حال كونه كائنا قبل التغير من الصعب الى السهل فرخصة فقوله الا ترى من الحرمة أى كائنا من الحرمة (قوله الى الحل له) أى للفعل أو الترك وافرذ الضمير لان العطف باو ههنا سكتة يتبناه وهو انه ليس المراد بتغير الحكم بتغيره بالفعل بان ثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها الى السهولة بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة ولهذا عبر غير المصنف كالبيضاوى بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدال لعذر فرخصة الخ واختلفوا فى التيمم فقل رخصة وقيل عزيمة وقيل ان كان لفقد الماء فعزيمة ولنحو المرض فرخصة اه (قوله مع قيام السبب) هذا القيد مستدرك إذ لو زال لم يكن التغير لعذر بل لا انتفاء السبب افاده الناصر ومحصل ما اجاب به سم انه كما ينتفى الحكم لا انتفاء السبب ينتفى للعذر فيصح ان يسند اليهما بل ربما كان الاسناد للعدم أولى لان العذر المعين يكفى في التغير دون انتفاء السبب المعين إذ قد

(٢١ - عطار - اول)

لعذر مع قيام المحرم وحينئذ فكيف يكفى في ذلك انتفاء السبب ويريدك ثباتا على هذا ما سيأتى فى الجواب عن ورود وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض من أن التغير الى آخر ليس للعذر بل للباغ إذ العذر لا يلائمه وجوب الترك من حيث انه ملائم لغرض النفس من جهة ذلك العذر ولذا قلنا ان وجوب أكل الميتة للمضطر رخصة وبالجملة فكلام العلامة هنا غفلة عن معنى الرخصة وموافقة سم حمله كما هو حاصل جوابه غلط ظاهر والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله قلت المراد بالسبب جنس السبب) فيه ان المراد بالسبب دليل الحكم الاصل (قوله إلا أن يجعل الخ) تكلف لاداعى اليه مع كون الحكم أغليا

(قول المصنف كاكل الميتة) أى كتحليله وكذا الباقي إيوافق كلام المصنف من أن الرخصة هي الحكم بمعنى الخطاب وهو التحليل ونحوه كما مر أول الكتاب لكن الشارح قدر فيما سياتى الحل لما تقدم أن الفرق اعتبارى أو المراد بالحل الإذن فيها على وجه الاقتضاء أو غيره تدبر (قول الشارح الذى هو ترك الاتمام) أشار به إلى وجه التعميم بقوله من الحرمة للفعل أو الترك فإن قلت هلا جعل الكل مثالا للفعل بناء على أن الترك كف قلت الكف من شرطه إقبال النفس ثم كفها وترك الاتمام حرام أقبلت نفسه أولا فلهذا در الشارح حيث لم يتابع السعد هنا فى التسوية بين الكف والترك ثم انه مثل لكل (١٦٢) من الفعل والترك بمثلين الاكل والسلم والقصر والفطر تدبر (قوله ورود السهولة

ابتداء) أى الذى تضمنها دليل جواز السلم وقوله على خلاف مقتضى الدليل الشرعى وهو حديث حكيم بن حزام الناهى عن بيع ما ليس عنده فإنه بعمومه يشمل السلم كما قاله الغزالي (قوله أى فى أى ثم الخ) أى على الأول دون الثانى (قول الشارح لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا) هذه عبارة الحنفية وفى ضبط ذلك عندهم خلاف فقيل أحد وعشرون فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر قيل والمفتى به هو الثانى لكن الصحيح كما فى الدر وحاشية ابن عابدين أن المراد بثلاثة أيام ثلاث مراحل ضبط كل مرحلة سبع ساعات ونصف تقرىبا فالكل اثنان وعشرون ساعة ونصف تقرىبا بناء على اعتبار ما بين فجر وظهر الايام المعتدلة وهذا الأخير هو ضبط المسافة عندنا بعد

المتخلف عنه للعدر (فرخصة) أى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كاكل الميتة) المضطر (والقصر) الذى هو ترك الاتمام للمسافر (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يمهده الصوم) بفتح الياء وضما أى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) أى اكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) أى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام يخلفه سبب آخر فلو حذف قوله مع قيام السبب لشمع ما إذا كان العذر مصاحبا لا تنفاه السبب مع أن المصاحب لا تنفاه السبب لا يقال له رخصة وكفى بذلك فائدة لهذا القيد (قوله المتخلف) اسم فاعل وضميره المستتر يعو د على الالموصولة الواقعة على الحكم الاصلى فالصلة جارية على ما هى له وقوله عنه أى عن السبب ويصح فتح اللام اسم مفعول صفة للسبب وعنه نائب الفاعل وقصد الشارح بهذا دفع ما يقال كيف يتقنى الحكم الاصلى مع قيام سببه (قوله فالحكم المتغير اليه) بفتح الياء اسم مفعول وأشار بذلك إلى أن الرخصة ليست اسما للحكم المتغير كما هوهم كلام المصنف لانه المحدث عنه بل للتغير اليه لانه المتصف بالسهولة وإلى أن الضمير الذى اخبر عنه بالرخصة من أقسام خطاب التكليف لا الوضع كما صرح به العضد والامدى وعدل المصنف عن قولها لا طابق الكل على تقسيم متعلقهما إلى واجب وغيره من أقسام خطاب التكليف (قوله المذكور) أى الذى كان التغير اليه لتعذر مع قيام السبب (قوله يسمى الخ) إشارة إلى أن الاخبار من حيث التسمية لا الحكم والرخصة بضم الراء وسكون الحاء وبالتحريك ويقال فيها رخصة بالسكون والتحريك (قوله وهى لغة السهولة) أى مطلقا ونقل اصطلاحا إلى سهولة خاصة وهى السهولة فى الحكم كما أشار اليه الشارح بالتعبير بالسهولة المعرفة بلام العهد (قوله والسلم) أورد الناصر أن الاصل فى السلم الاباحة ولم يمنع اصلا فهو عزيمة واجاب بانه لا يلزم أن يكون المنع ورفيه بالفعل بخصوصه بل يكفى ولو من حيث اندراج تحت امر كل واحد وهو أن الاصل فى الغائب المحتوى على غرر المنع كما يشير له الشارح وفى شرح الاسنوى على منهاج البياضى لا نزاع فى أن السلم رخصة قال التفتازانى وخرج عن الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقة كما أن الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا وجوب التيمم على الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه (قوله الذى هو بيع موصوف فى الذمة) أى بلفظ السلم ومثل السلم الاجارة والمساقاة والعرايا فان فيها عقدا على معدوم فى الثلاثة والعرايا بيع الرطب بالتمر لكنها جوزت للحاجة (قوله فى رمضان) تصوير وتقييد باعتبارين فى المفهوم تفصيل (قوله بفتح الياء مع فتح الهاء) على اخذه من الثلاثى المجرد وقوله وضما أى مع كسر الهاء على اخذه من الرباعى (قوله واجبا) أى اكل الميتة فى أى بتركه وإذا مات عاصيا بخلافه على القول بانه مباح فانه لا يأثم بالترك (قوله لكن فى سفر يبلغ ثلاثة ايام

إخراج زمن الاستراحة ونحو الخطو والترحال كما نصوا عليه فلعل كلام الشارح مبنى على اعتبار القول الاول أو الثانى ولعل (فصاعدا) ذلك هو قول ابى حنيفة المشار إلى مقابله بقوله خروجا من قول ابى حنيفة بوجوبه كما يشير اليه بل يصرح بعض الكتب المعتمدة عندهم اما ان اعتبر قصر الايام كايام الشتاء كما قال به بعض الحنفية فلا تبلغ المسافة عندهم ما هو عندنا كما يعرفه من نظر حاشية الدر (قول الشارح ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال تقديره ان قضية كلام المصنف أن الرخصة لا توصف بالسكرامة كما لا توصف بالحرمة والماوردى وصفها بها فى أقل من ثلاثة مراحل فأجاب بانه أراد بالكرامة خلاف الاولى لا ما اقتضاه النهى المخصوص وأورد أن الرخصة انما لا توصف

فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالإتمام أولى خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كما ماوردى أراد مكروه كراهة غير شديدة وهو بمعنى خلاف الأولى (ومباحاً) أى السلم (وخلاف الأولى) أى فطر مسافر لا يجهد الصوم فان جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة كحل المذكورات

فصاعدا) أى ولم يختلف فى جواز قصره وإلا بأن كان يديم السفر فالإتمام أولى (قوله كما هو معلوم) اعتذار عن ترك المصنف القيد المذكور (قوله خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوبه) أى الإتمام فان سفر القصر عند أبي حنيفة ثلاثة أيام والإتمام فيما دونها والقصر فيما يلغها واجبان عنده قال الحنفية ان السير يعتبر من الصبح لازوال باعتبار أقصر الأيام كأيام الشتاء وبهذا يكون الخلاف لفظياً فان هذا مقدار سفر يوم وليلة وحينئذ لا يستقيم قول الشارح خروجاً من قول أبي حنيفة فليتامل (قوله بوجوبه) أى الإتمام فيما دون ثلاثة أيام (قوله ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال مقدر تقديره أن قضية كلام المصنف أن الرخصة لا توصف بالكراهة كما لا توصف بالحرمة والماوردى وصفها بها فى أقل من ثلاثة مراحل فاجاب بأنه أراد بالكراهة خلاف الأولى لا ما اقتضاه النهى المخصوص واوردان الرخصة لإتمام توصف بالحرمة لصعوبتها مطلقاً وهذا منتف فى الكراهة بخلاف الأولى لأنها سهلان بالنسبة إلى الحرمة لكن وصف الرخصة بهما ينافى ظاهر خبر أن الله يحب أن توفى رخصه كما يجب أن توفى عزائمه وعلى ظاهر كلام الماوردى أقسام الرخصة خمسة عشر حاصلة من الانتقال من حرام إلى الخمسة الباقية ومن واجب إلى ما عداه والحرام ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى خلاف الأولى إلى مباح إلى مندوب ومن خلاف الأولى إلى مباح إلى مندوب وعلى ما قاله المصنف ثلاثة عشر (قوله ومباحاً أى السلم) قال البرماوى وما قيل انه قد يندب بأنه احتيج إليه فى مال الصبي ضعيف لان ذلك لامر عارض ككونه مصلحة لا لخصوص كونه مسلماً (قوله وخلاف الأولى) أى يخالف الأولى لئتم كونه حالاً من فطر المسافر ويوافق الاحوال قبله وايضاً بقاءه على المصدرية يلزم عليه كون خلاف الأولى وصفاً لمتعلق الحكم وهو الفعل لانه حال من فطر المسافر وخلاف الأولى إسم للحكم نفسه لا لمتعلقه وقد يقال أنه كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم ذلك (قوله فان جهده الخ) بل إذا جهده جداً وجب الفطر (قوله وأتى بهذه الاحوال) أى على وفق ذويها الأولى والأول وهكذا والكثير كون الأولى للاخير نحو لقيت هنداً مصعدة منحدره وهذا جواب عما يقال الغالب عدم الاتيان بالاحوال اللازمة فلم أتى بها المصنف (قوله اللازمة) أى لأصحابها فان أكل الميتة للمضطر الوجوب لازم له (قوله لبيان أقسام الرخصة) أى لزوم لأصراحة لان أقسام الرخصة الإيجاب والندب والاباحة كما أشار إليه الشارح بعد والمذكور فى عبارة المصنف الواجب والمندوب والمباح أقسام متعلقها نعم خلاف الأولى يطلق على الحكم وعلى متعلقه وفى العبارة حذف مضاف أى أقسام متعلق الرخصة (قوله يعنى الرخصة) أشار به إلى أن الرخصة من صفات الافعال وأن المراد بالحل الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب والندب والاباحة لا استواء الطرفين السابق بالاباحة فقط وأن قول المصنف كحل الميتة خبر مبتدأ محذوف تقديره الرخصة الخ وقوله الرخصة كحل المذكورات جملة إسمية مركبة من مبتدأ وخبر وهى فى محل نصب على المفعولية ليعنى وقول بعض ان نصب يعنى للجمل غير معروف معارض بأنه لم يقل احداً بأنها لا تنصب إلا المفرد (قوله كحل المذكورات) يعنى أن التمثيل للرخصة التى هى للحكم المذكور بأكمل الميتة وما عطف عليه التى هى أفعال محكوم عليها إنما يصح بتقدير مضاف وهو حل مراد به الاذن شرعاً ليصدق بكل من الوجوب وما عطف عليه

بالحرمة لصعوبتها مطلقاً وهذا منتف فى الكراهة بخلاف الأولى لأنها سهلان بالنسبة إلى الحرمة لكن وصف الرخصة بها ينافى ظاهر خبر أن الله يحب أن توفى رخصه كما يجب أن توفى عزائمه وقد يقال يجب إتيانها من حيث هى رخصة فلا ينافى عدم المحبة من حيثية أخرى (قوله أوفى العبارة مضاف محذوف الخ) هذه زيادة على ما قاله الناصر الجواب حذفها لان الغرض من قوله وأتى الخ دفع ما يقال هذه أحوال لازمة والاصل فى الحال الانتقال لأنها قيد ولا يقيد بما هو معلوم وحاصل الجواب أن الغرض منها ليس ببيان صاحبها بل ببيان ما تعلق به وعلى هذا الأخير يكون البيان للبتعلق فيعود الاشكال (قول الشارح وسهولة الوجوب الخ) أى بعد حرمة فلا يقال أن هذا موجود فى وجوب ما كان مباحاً كوجوب أكل ماله عند خوف الهلاك إن لم يأكله

(قول الشارح ومن الرخصة الخ) أفاد بذلك أن التغير كما يكون من الحرمة يكون من الكراهة وهذا تحقيق لما أفادته الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ (قول الشارح الكراهة الصعبة) بناء على أن الجماعة سنة مؤكدة لا فرض كفاية مع عدم قيام غيره بها (قوله والاول هو متعلق الكراهة) أي فيكون متعلق الحكم ذات الانفراد وسببه وصف المتعلق وهو كونه فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام فقول الشارح وهو الانفراد أي من حيث وصفه فان جرينا على ظاهره فهو من تعاليل الخاص بالعام فانه لا شبهة في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لانه انفراد فيم يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام ولا يخفى أن متعلق الكراهة فيه أمر خاص وهو الانفراد في الصلاة والعلة امر عام وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام صلاة او غيرها ولا شك ان تعليل الخاص بالعام صحيح مع شيوعه وكثرته ولو بطل هذا البطل قولنا هذا انفراد (١٦٤) فيما يطلب فيه الاجتماع وكل انفراد كذلك مكروه فهذا مكروه ولا يشبهه أحد من

أصاغر العالم في صحة بل هو مركز في طباع الحيوانات العجم لا ترى نفرة الشاة من الذئب المعين هل لها غير تخيل المضرة في هذا الجنس بناء على إدراكها للكليات لكن مفاصد شغل الانسان بنتائج فكره أكثر من أن تحصى (قوله بل ترك الجماعة اعم) فيه ان المراد ترك الجماعة في الصلاة بالانفراد فيها لا مفهوم ترك الجماعة الصادق بترك الصلاة رأساً (قوله يرد الخ) قد علمت بطلانه (قوله جوابه الخ) مسلم (قوله فلا يرتاب عاقل الخ) لا يرتاب عاقل في بطلانه إذ لا فرق (قوله وقول المصنف ايضا) قد تقدم مرارا ان المصنف من مجتهد هذا الفن وزيادته زيادة ثقة مقبولة وكم له

من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى وحكمها الأصلي الحرمة واسبابها الخبث في الميتة ودخول وقتي الصلاة والصوم في القصر والفطر لانه سبب لجوب الصلاة تأمة والصوم والغرر في السلم وهي قائمة حال الحل واعذاره الاضطرار ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل إدراكها وسهولة الوجوب في كل الميتة لموافقة لغرض النفس في بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبته من حيث انه وجوب ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة في الصلاة لمرض او نحوه وحكمه الأصلي الكراهة الصعبة بالنسبة الى الإباحة وسببها قائم حال الإباحة وهو الانفراد

ولو قدر مع كل مثال مصدر حاله المبني له لكان صحيحاً إلا أنه يكثر التقدير (قوله من وجوب) بيان لحل (قوله وحكمها) أي المذكورات وكذا ضمير اسبابها (قوله لانه سبب لجوب الصلاة تأمة والصوم) أي وكل ما هو سبب لجوب الاتمام والصوم فهو سبب لحرمة القصر والفطر بناء على ان الامر بالشئ هو عين النهي عن ضده (قوله وهي) أي الاسباب المذكورة (قوله واعذاره) أي الحل (قوله الى ثمن الغلات) أي باعتبار الاغلب فلا يقال انه غير موف بانواع المسلم فيه إذ منها ما ليس بغلة كأنواع الحيوان (قوله وسهولة الوجوب) لما كانت السهولة في كل الميتة قد تخفى لما في وجوبه من الصعوبة لانه إزام وتكليف بينها بقوله وسهولة الوجوب في اكل الميتة (قوله في بقائها) يصح تعلقه بفرض إذ هو بمعنى الرغبة فوافقة الوجوب له في ان كلا منهما طلب لبقائها إذ اكل الميتة سبب له ويوافقه في اشتراكهما في متعلق واحد وهو بقاؤها (قوله ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة) إشارة الى ان إفادة الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة فان المشتغل عنه كما يكون الحرمة يكون غيرها كالكراهة خلافا لما يقتضيه كلام ابن الحاجب وغيره من ان الحكم المشتغل عنه لا يكون إلا الحرمة (قوله وحكمه) أي حكم الترك المذكور (قوله الكراهة الصعبة) لانه لا تقتضي اللوم على الفعل بخلاف الإباحة وإن شاركها في عدم الاثم والصعوبة صفة كاشفة لا لخصصة (قوله وسببها) أي الكراهة (قوله وهو الانفراد) قال الناصر هذا لا يصح لان الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة الذي هو المكروه ومتعلق الحكم لا يكون سبباً له وايضا فطلب الاجتماع في شئ منهي عن ضده الذي هو الانفراد فيه فهو متعلق النهي الذي هو أي هذا النهي الكراهة لاسبابها واجاب سم بان ههنا امرين قد يشبه احدهما بالآخر احدهما نفس الانفراد والثاني كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون

على ابن الحاجب وغيره من زيادات وناهيك بمن لا يذكر القول إن رآه لو احدث فقط الثاني ولو جمل قدره كابن الحاجب كما سيأتي نقل ذلك عنه واما الشارح العلامة فاعل احواله انه ثقة مقبول لا يطالب بالدليل ثم ان تلك الزيادة يصحح بها كلام السعد في شرح التلويح (قوله على أن الشارح الخ) كيف هذا مع تردد المصنف الدائر بين النفي والاثبات القاطع بان ما كان الانتقال فيه من صعوبة إلى سهولة فهو رخصة ولا فعية وكون المثال للانتقال من تحريم لا يخصص كما هو معلوم تدبر (قول المصنف وإلا مع قول الشارح بان لم يتغير اصلاً) الى اخر المحتررات ان تأملت ذلك تأملاً صحيحاً وجدت أقسام العزيمة لا تنحصر في الخمسة عشر المقابلة للخمسة عشر الماضية التي هي أقسام الرخصة إذ حاصلها إنتقال من سهولة الى صعوبة وهذا نير موجود فيما لم يتغير أصلاً كوجوب الصلوات الخمس وكذا فيما تغير إلى سهولة لالعذر أو له لا مع قيام السبب بل

مدار العزيمة على أن يقطع الحكم ويحتم صعب أو سهل كما قال الشارح بأن لا يكون له بالنسبة إلى الفاعل حالتان نظر في أحدهما للعذر
فالتسمية منظورها للمعنى اللغوي فالحكم حينئذ منحصر في الرخصة والعزيمة (١٦٥) وهو ظاهر كلام العضد

أيضا ما قاله التفاتاني
من أن الحق أن الفعل
لا يثصف بالعزيمة مالم
يقع في مقابلة الرخصة
إن كان اصطلاحا فلا بد
من النقل ودونه خرط
القتاد وإن كان لان المعنى
اللغوي الذي هو مدار
الوصف لا يتحقق إلا
حينئذ فلا ولعل بيان
الشارح المعنى اللغوي بعد
التعميم في أفراد العزيمة بما
أشاره للاعتراض عليه
فليتأمل (قول الشارح
كوجوب الصلوات الخمس
الخ) أنت خير بان القيد
المخرج به من جملة قيود
لا يلاحظ فيما أخرج به
الاتفاء ذلك القيد فقط
ضرورة الإخراج به
وحده لا ترى إلى قوله
كحرمة الاصطياد الخ
فانه لا عذر في التغير ولو
نظر للباقي لورد انه لا عذر
فيه وحينئذ فالمراد وجوب
الصلوات بدون المانع
وحيث لا يراد العلامة
الناصر انه تغير في الحائض
والنائم وفاقد الطهورين
على قول ليس بشيء على
أنك قد عرفت ان المراد
بالتغير هو ان ثبت حكم آخر

فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أى وان لم يتغير الحكم كما ذكر بان لم يتغير أصلا
كوجوب الصلوات الخمس أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله أو إلى
سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن يحدث بعد حرمة بمعنى أنه خلاف الأولى
أو لعذر لامع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثياب الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من
الكفار في القتال بعد حرمة وسببها قلة المسلمين ولم تنقح حال الإباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها
مشقة الثبات المذكور لما كثروا (فعزيمة) أى فالحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب

الثاني ليس متعلق بالحكم ولا متعلق النهي بل هو سبب للحكم وكرهه الأول مما لا شبهة في صحته إذ لا شبهة
في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لانه انفراديا يطلب فيه الاجتماع فانضح صحة ما قاله الشارح
وسقوط الاعتراض عليه وقد شنع سم على الناصر وشنع بعض من تأخر عن سم عليه تركنا ذلك لقلة
جدواه لانه تعصب محض من الطرفين (قوله فيما يطلب فيه الاجتماع) أى في محل يطلب فيه الاجتماع
وهو صلاة الفرض (قوله وإلا) أى وإن لم يحصل التغير بقيوده السابقة بأن اتقى من أصله أو اتقى فيه
من قيوده السابقة وإلى هذا أشار الشارح بقوله أى وان يتغير الحكم الخ (قوله كما ذكر) أى تغييرا مثل
ما ذكر أى إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي بأن لم يتغير أصلا أو تغيرا لا كما ذكر بان لم يكن
إلى سهولة أو لاله لا لعذر أو لاه مع عذر لامع قيام السبب فالصور أربع (قوله كوجوب الصلاة) فيه بحث
فان وجوب الصلوات تغير في حق النائم والحائض وفاقد الطهورين لسقوطه عنهم فقد تغير الحكم إلى سهولة
فان أريد التغير العام والمنقوض به خاص لم يصح قوله أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد فانه لم
يتغير تغيرا عاما واجيب بان وجوب القضاء على النائم الخطاب الأصلي لقيام السبب إذ لولاه ما وجب
القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الأصلي وتوابعه في الجملة فلم يقع تغير بالكلية بحيث لم يكن مانع
من الحكم وفاقد الطهورين لم يتغير فيه الحكم بل تجب عليه الصلاة على المرجح من مذهبننا معاشر الشافعية
وهو مذهب الشارح (قوله كحرمة الاصطياد) به بمثابة الحرمة وخلاف الأولى والإباحة على ان
العزيمة تكون وصفا لكل منها كما تكون وصفا للواجب وللمندوب خلافا لمن خصها بهما ولمن خصها
بالواجب ولم يتعرض للكرهية كما لم يتعرض لها الشارح ولا للندب وفي شيخ الاسلام انها تكون وصفا
لجميع الاحكام (قوله بالاحرام) أى في غير الحرم اما صيد الحرم فيحرم حتى على الحلال (قوله بعد
اباحته) أى الاصطياد قبله أى قبل الاحرام (قوله أولى سهولة) سكت عن التعبير إلى مماثل السهولة
أو الصعوبة فان كان من الرخصة كان حدها غير جامع أو العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير
الشارح فيهما وقد يجاب بانه غير واقع فلذا لم يتعرض له أو انه من العزيمة ولا ينافيه كلام الشارح بناء
على حمل قوله بان لم يتغير أصلا الخ على التمثيل بمعنى كان تأمل (قوله مثلا) أى أو ثالثة أو رابعة وهكذا
(قوله بعد حرمة) أى حرمة ترك الوضوء وقوله بمعنى انه خلاف الأولى تفسير لحل الترك المذكور
(قوله مثلا) أى أو الاثنين والعشرين أو الثلاثة والثلاثين الخ (قوله بعد حرمة) أى حرمة ترك الثبات
المذكور (قوله ولم يبق) أى السبب وقوله حينئذ أى حين إذا بيع ترك الثبات المذكور وقوله وعذرها
أى عذر الإباحة (قوله لما كثروا) قيد للمشقة فان قيل المشقة في الثبات لا تنفد بحال الكثرة لثبوتها قبله
فالجواب منع ذلك اذ لا المصابرة المذكورة لضاع الدين ولا يخفى سهولة المصابرة لحفظ الدين بخلاف
ما بعد الكثرة للمندوحة عن المصابرة حينئذ قاله النجاشي (قوله فعزيمة) ظاهره انه لا واسطة بينهما وقال

وذلك موقوف فيما عدا الحائض تدبر (قول الشارح كحل ترك الوضوء الخ) أى فهذا القيد لاخراج النسخ من حد الرخصة كهذا (قوله وفيه
ان الترك المذكور حينئذ يوصف الخ) فيه ان الرخصة لا تتحقق إلا بحكم آخر غير الحكم الأصلي والترك ليس بحكم والمورد ظن
ان سبب الوجوب هو سبب الترك فقال انه رخصة فما قاله شيخه حق لا فرق بينه وبين ما قاله هو إلا بيان سبب الغلط فليتأمل

(قول المصنف والدليل ما يمكن التوصل الخ) سياتى فى الشارح ان المراد بامكان التوصل مقابل التوصل بالفعل وحاصله كونه بحيث يتوصل به لان الدليل معروض الدلالة وهو كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظرا ولم ينظر وهذا ما قال السيد تبعا للعضد وإنما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر احديه ابدا فالمراد بما يمكن الخ ما شأنه ذلك وهو الامكان المقابل للفعل وحمله على ذلك أولى لفائدة هذه النكتة صريحا أعنى انه دليل وان لم ينظر فيه ويؤى الى هذا قول الشارح هنا بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شأنها الخ ثم ان أجرى هذا التعريف على طريقة اصحابه اهل السنة فجاءت هذه القضية الامكان الخاص (١) بمعنى أن التوصل ليس بضرورى وان أجرى على طريقة غيرهم فجاءت هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود (٢) إلا ان وجوب الحصول يخص بغير الظن لما سياتى فى الشارح فاخذ (١٦٦) الامكان بهذا المعنى (٣) لا ينافى الامكان الذى هو الجهة قال السيد فى حاشية العضد

فى موضع آخر وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التى هى بحيث إذا رتب أدت إلى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه انه إذا نظر فى أحواله أوصل إليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات المرتبة وحدها وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التى من شأنها ان يتوصل باحوالها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر فى

أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهى لغة القصد المصمم لأنه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويحجب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر فى الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوى وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة

التفتازانى الحكم الشرعى لا يوصف بكونه عزيمة إلا إذا وقع فى مقابلة ترخيص والا فلا يوصف بشيء منها (قوله أو السهل المذكور) أى لا لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى (قوله المصمم) اسم فاعل على ان الاسناد مجازى أو اسم الفاعل على الحذف والايصال أى المصمم عليه (قوله عزم أمره) بالبناء للمجهول وقوله أى قطع وحتم كل منهما بمعنى قصد قصد المصمم أو قوله صعب على المكلف إشارة الى قوله والمتغير اليه الصعب وقوله أو السهل إشارة الى قوله أو السهل المذكور ويصح رجوعه إلى الحكم غير المتغير ايضا أى انه تارة يكون صعبا على المكلف وتارة يكون سهلا (قوله وأورد على التعريفين) أى اللذين تضمنهما التقسيم (قوله فانه عزيمة) أى فى الواقع لما حققه من ان الحيض ليس بعذر بل مانع (قوله ويصدق عليه تعريف الرخصة) أى دون تعريف العزيمة فلا يكون تعريفها جامعا ولا تعريف الرخصة مانعا لان ما دخل فى تعريف الرخصة خرج عن تعريف العزيمة إذ لا واسطة بينهما وصدق تعريف الرخصة عليه بحسب ظاهر الامر فى الحيض من انه عذر لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم ان الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل إلى سهولة وهى وجوب الترك لعذروه وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت وإنما كان وجوب الترك رخصة لموافقته لغرض النفس (قوله ويحجب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها لمانع لا لعذر وداخل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل لمانع (قوله مانع من الفعل) أى وشرط العذر الماخوذ فى التعريف ان لا يكون مانعا

صفاته وأحواله ويجوز أن يجرى على عمومته (٤) فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سابقا اه إذا عرفت هذا عرفت (قوله)

(١) قوله الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الشيء ونقيضه وقوله هو الامكان العام هو سلب الضرورة عن نقيض الشيء أعم من أن يكون الشيء واجبا أو ممكنا اه

(٢) قوله هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود أى والمعنى أن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضرورى اه

(٣) قوله بهذا المعنى أى الامكان المقابل للفعل اه

(٤) قوله ويجوز ان يجرى على عمومته الخ أى بأن يعتبر مجرد حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا أو غير بين أو لا يكون لازما فيتناول حد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستواء والقياس بأقسامه الخمسة اه سيد وهذا هو الذى أشار اليه بقوله كما أوضحناه سابقا اه كاتبه غنى عنه

ان الامكان بمعنى ما شأنه انه اذا نظر فيه أوصل لا ينافى وجوب الايصال إذ الامكان راجع الى النظر او التوصل بسبب النظر وان كان ذلك لا ينافى وجوب الايصال عنده وبهذا ظهر فساده لما قاله (١٦٧) الناصر في الجواب عن المناقاة من

ان الامكان الذاتي لا ينافى الوجوب بالغير على انه انما رتب الاشكال بناء على طريقة اهل السنة وفيضان النتيجة عندهم انما هو بطريق جرى العادة والعادة وان كان يمتنع فيها التخلف لكنه جائز عقلا والجواز العقلي كاف في الامكان وكذا ما قيل ان ارادة الامكان الذاتي هنا غير معقولة لانه عبارة عن كون الشيء محتاجا في حصوله للغير كالامكان الذي هو وصف للـكن لما عرفت أن الامكان الذاتي هو الجواز العقلي بالنظر لذات الشيء واما كون الشيء محتاجا لـخ فهو احد تفسيري الامكان بالغير كما في شرح التجريد هذا وفي حاشية عبد الحكيم على الخيالي الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس

اقرب الى اللغة من تقسيم الامام الرازي الفعل الذي هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أى شيء (يمكن التوصل) أى الوصول بكلفة بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبرى

(قوله اقرب الى اللغة) أى الى المعنى اللغوى والتعبير بالفعل يقتضى ان في تقسيم غير المصنف قرنا وهو كذلك لان الفعل ليس اجنبيا بل متعلق الحكم (قوله والدليل) أى الذى تقدمت الاشارة اليه في تعريف اصول الفقه (قوله ما يمكن) المراد به الامكان الخاص أى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز التوصل وعدمه لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري ويصح ارادة الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام لا بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة كذا يؤخذ من الخيالي وحاشية السالكوتى عليه إذا علمت هذا تعلم ان ما قاله الناصر ان حصول العلم عن الدليل واجب وان كان وجوبه عاديا وان الامكان الذاتي لا يمنع الوجوب بالغير اه مبنى على القول بان لزوم النتيجة للدليل عقلي والمشهور انه عادى واما الامكان هنا فهو جهة للقضية والامكان الذاتي مغاير له لانه عبارة عن كون الشيء محتاجا في حصوله للغير كالامكان الذى هو وصف للممكن و ارادته هنا غير معقولة وما نحن فيه لا يصح ان يقال اه واجب بالغير لانه جهة للقضية فقد التبس عليه أحد المعنيين بالآخر * فان قلت الامكان الخاص والعام من جهات القضية ولا قضية هنا لان قوله والدليل الخ تعريف وليس قضية * قلت الحال كما ذكرت الا أنه يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص (قوله أى الوصول بكلفة) حمل صيغة التفعّل على التكلف ومعناه ان يتعانى الفاعل للـ ويتطلبه كما يقال تشجع زيد أى استحصل الشجاعة وكلف نفسه اياها لتحصل ولا شك ان هذا المعنى متحقق في كل دليل إذ لابد من ملاحظه جهة الدلالة وتحصيل الصغرى والكبرى والهيئة التأليفية حتى يحصل المطلوب وقول الناصر انه قد لا يكون كلفة في بعض الادلة كالعالم بالنسبة للصانع فالاولى حمل الصيغة على التدرج ليدل على ان أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شرب جرعة بعد جرعة اه مردود بان العالم من حيث نفسه لا يؤدى الى المطلوب بل لابد من النظر في جهة دلالاته والعمل المذكور كما سيصرح به الشارح كيف وتحصيل جهة الدلالة التى هى الحدوث او الامكان من اعلى المطالب التى افرغ المتكلمون فيها وسعهم على انه لا معنى للتكرار لان الوصول الى المطلوب عقب الدليل دفعى انى وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف تأمل (قوله بصحيح النظر) من اضافة الصفة للوصف كما يشير الى ذلك قول الشارح فبالنظر الصحيح أو على معنى من (قوله فيه) أى فى الدليل وهو عند الاصوليين من قبيل المفرد كما قال الشارح كالعالم لوجود الصانع وحينئذ فالمراد النظر فى أحواله وصفاته على

العلم وان لا يتوصل لان لاصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق العادة وليس بضروري ولك ان تاخذ الامكان عاما مقيدا بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام لا بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوكيد كما هو مذهب

المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة وعلم أن الامكان ونحوه الذي يجعل جهة القضية غير الامكان ونحوه الذي هو وصف الشيء في نفسه فانه قد يؤخذ الامكان مثلاً محمولا وصفة لوجود الشيء في نفسه وقد يؤخذ جهة القضية وكيفية لوجود الشيء لغيره والمبحوث عنه في الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث عنه في المنطق هو الاعتبار الثاني ألا يرى أن المتكلم يصف وجود الشيء في نفسه بالوجوب والمنطق يصف القضية به وقيل المبحوث عنه في الكلام هو الوجوب والامكان والامتناع بمعنى مصداق الحمل والمبحوث عنه في المنطق هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعاني المصدرية الانزاعية فان قلت لا قضية ههنا بل هو تعريف فكيف قيل ان الامكان هنا جهة قضية قلت قضية تؤخذ منه توجه بالامكان العام والخاص بأن يقال الدليل موصل بالامكان العام والخاص فليتام (قوله فاندفع ما قيل انه قد لا يكون الخ) فانه الناصر ثم قال فالاولى حمل الصيغة على التدرج ليدل على أن أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى وفيه انه بعد تسليم ما ذكره لا معنى للتكرار لأن الوصول إلى المطلوب نقيب الدليل دفعي اتى وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف (قوله اسم مجموع المقدمتين) وحيث أن النظر فيهما لا في حالهما (قوله وأما عند الاصوليين) وأما عند (١٦٨) المتكلمين فاعلم من أن يكون النظر في حاله وهو المفرد أو نفسه وهو المقدمتان (قوله في

حال مع غيره) سيأتى ما فيه (قول المصنف إلى مطلوب خبري) أي نسبة خبرية فقول الشارح ما يخبر به بان يكون النظر فيهما من الجهة التي من شأنها ان ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول اليه بما ذكر علمه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى إلى علم أو ظن كما سيأتى حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف

وجه مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة كالحديث فانه حال من أحوال العالم وصفة من صفاته فان النفس اذا حاولت الاستدلال على وجود الصانع فتشت في العلوم الضرورية الحاصلة عندها مما يتعلق بالعالم من الاحوال والصفات وحصلت الجهة ابو صلة للمطلوب وهو الحدوث ثم تحصل المقدمتان الصغرى والكبرى فيحصل المطلوب فاندفع ما لمبعضهم هنا (قوله بان يكون النظر الخ) تفسير لقوله بصحيح وهذا يرجع لصحة صورة الدليل (قوله ان ينتقل الذهن بها) أي بسببها وقوله المسماة نعت ثان للجهة وقوله وجه الدلالة أي سببها (قوله ما يخبر به) أي معنى يخبر به بان يتحقق معناه بدون النطق به (قوله ومعنى الوصول الخ) أي فهو وصول معنوي لا حسي وقوله بما ذكر أي بصحيح النظر (قوله علمه أو ظنه) قيل أي أو اعتقاده وهو سهو فان الاعتقاد لا يكون عن النظر الصحيح في الدليل إذ هو الجزم من غير دليل فكيف يجعل من نتائج النظر (قوله فالنظر الخ) تفريع على قوله ومعنى الوصول وقوله كما سيأتى راجع للنفي لا للنفي وقوله حذرا من التكرار متعلق بمحذوف أي وانما صرفت النظر عن ظاهره حذرا من التكرار أي تكرار علم المطلوب الخبري أو ظنه فانه يصير مذكورا مرتين مرة في التوصل المفسر بذلك في كلامه ومرة في النظر الذي هو الفكر بتيمده الذي ذكره إذ يصير التقدير الدليل

حال مع غيره) سيأتى ما فيه (قول المصنف إلى مطلوب خبري) أي نسبة خبرية فقول الشارح ما يخبر به بان يكون النظر فيهما من الجهة التي من شأنها ان ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول اليه بما ذكر علمه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى إلى علم أو ظن كما سيأتى حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف وجه مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة كالحديث فانه حال من أحوال العالم وصفة من صفاته فان النفس اذا حاولت الاستدلال على وجود الصانع فتشت في العلوم الضرورية الحاصلة عندها مما يتعلق بالعالم من الاحوال والصفات وحصلت الجهة ابو صلة للمطلوب وهو الحدوث ثم تحصل المقدمتان الصغرى والكبرى فيحصل المطلوب فاندفع ما لمبعضهم هنا (قوله بان يكون النظر الخ) تفسير لقوله بصحيح وهذا يرجع لصحة صورة الدليل (قوله ان ينتقل الذهن بها) أي بسببها وقوله المسماة نعت ثان للجهة وقوله وجه الدلالة أي سببها (قوله ما يخبر به) أي معنى يخبر به بان يتحقق معناه بدون النطق به (قوله ومعنى الوصول الخ) أي فهو وصول معنوي لا حسي وقوله بما ذكر أي بصحيح النظر (قوله علمه أو ظنه) قيل أي أو اعتقاده وهو سهو فان الاعتقاد لا يكون عن النظر الصحيح في الدليل إذ هو الجزم من غير دليل فكيف يجعل من نتائج النظر (قوله فالنظر الخ) تفريع على قوله ومعنى الوصول وقوله كما سيأتى راجع للنفي لا للنفي وقوله حذرا من التكرار متعلق بمحذوف أي وانما صرفت النظر عن ظاهره حذرا من التكرار أي تكرار علم المطلوب الخبري أو ظنه فانه يصير مذكورا مرتين مرة في التوصل المفسر بذلك في كلامه ومرة في النظر الذي هو الفكر بتيمده الذي ذكره إذ يصير التقدير الدليل

لصحة النظر من جهة المادة اما الصحة من جهة الصورة فليست خاصة لذلك الدليل ما يمكن وحيث أن فانتفاء وجه الدلالة عنه هو الفساد أي فساد النظر من جهة كونه فيه وقد وافق الشارح المحقق في ذلك العلامة التفتازاني ونعم الوفاق وهذا يظهر فساد ما قاله الناصر من انه يرد عليهما انتفاء الترتيب المذكور المسمى بالخطأ في البرهان لصورته فانه فساد فيه يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد وذلك لأنه ان اراد فساد النظر في ذاته ففسد وليس الكلام فيه انما هو في فساد من جهة كونه في الدليل وليس ذلك إلا لا انتفاء وجه الدلالة وان اراد فساد من جهة كونه فيه فممنوع وما يميز يدك ثباتا على هذا قول العلامة التفتازاني على قول ابن الحاجب ولا بد من مستلزم للمطلوب فوجب المقدمتان مانصه هذا على تفسير المنطقيين ظاهر واما على تفسير الاصوليين وهو المقصود بالبيان فوجوب المقدمتين انما يكون على تقدير النظر ثم ان المراد بالنظر فيه كما عرفت النظر في احواله وصفاته لانه مفرد بان يطالب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه الثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وحيث أن الوسط اعتبارا وفيهما الانتقال فقول الشارح فيما سيأتى كالحديث الخ أي من حيث اعتباراتها فقول الناصر ان كلا من تلك الامثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة منشؤه عدم التأمل والحاصل ان الدليل مفرد لكن لا بد فيه من مستلزم للمطلوب وإلا لم ينتقل الذهن

منه الى المطلوب فاذا كان المستلزم حاصل الاصغر يكون اللازم حاصله ضرورة فعل تقدير النظر لا بد من المقدمتين اثني احدهما عن الزوم وهي الكبرى والآخرى عن ثبوت الملزوم وهي الصغرى فالمقدمتان انما وجبتا لاجل النظر لالكونهما الدليل كما هو عند المناطق لكن ينبغي أن يعلم أن النظر بمجموع حركتين حركة من المطالب الى المبادئ وحركة من المبادئ الى المطالب وكلاهما هنا ظاهر في انه الحركة الثانية الواقعة في الحدود الثلاثة خصوصاً قول الناصر من الاصغر الذي هو الدليل الى الوسط ثم منه الى الاكبر فلا بد ان يكون ذلك اقتصاراً على ما يفيد التمييز قال في شرح المقاصد كثيراً ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه ولو ازمه اكتفاء بما يفيد امتيازها واصطلاحاً على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادئ المطلوب او حركته على المبادئ الى المطالب اه (قوله بيان للنظر الصحيح) فيه تساهل والاولى ان الباء سببية لان صحة النظر ليست هي الكون المذكور بل بسببه كما لا يخفى (قول الشارح التي من شأنها الخ) صريح في ان المستلزم للمطلوب هو الجهة لا المفهوم المقدمة الصغرى اي ثبوت محورها لموضوعها والكبرى بيان للاستلزام كما ذهب اليه بعض المحققين تدبر (قول الشارح عليه أو ظنه) قبل أو اعتناده ووسم لان الاعتقاد (١٦٩) لا يكون عن نظر إذ هو جزم بلا دليل

لدليل النطعي كالعلم لوجود الصانع والظني كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها

ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بصحيح الفكر فيه المؤدى الى علم أو ظن قال الناصر التكرار مندفع لان حقيقة ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف لأن قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو الى علم مطلقاً أو ظن محصور له ان النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقاً أو الظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم وأجاب سم بان الشارح بنى كلامه على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشيء سبباً للتوصل الى المطلوب الخبري أي لعلم المطلوب الخبري أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى الى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى الى المطلوب التصوري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى الى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً فالشارح بنى كلامه على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها (قوله الدليل القطعي والظني) أي المفيد للقطع والظن لا المقطوع به والمؤمنون وقوله كالعلم تصريح بان الدليل من قبيل المفرد عند الأصوليين كالمتكلمين بخلاف المناطق وقال الخيال في حاشية العقائد ان الدليل عند المتكلمين يكون مفرداً وغيره وذكر الشارح أمثلة ثلاثة الاول لحكم عقلي والثاني لحسي والثالث لشرعي وأيضاً الاول دليل اني لانه استدلال بالمعلول على وجود العلة والثاني لم يبعكسه والدليل الاول قطعي والاثان بعده ظنيان ووجه كون دلالة النار على الدخان ظنية انها قد تخلو عن الدخان إذ اذ لم تخالط شيئاً من الاجزاء الترابية وقوله لوجود الصانع متعلق بمحذوف أي دليل لا وموصلاً

(قول الشارح فالنظر هنا الفكر) عبارة غيره النظر كالفكر قال السيد الزاهد فيه اشارة الى تغاير اعتباري بينهما بأن ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر أي في عزائه فقط وغير معتبرة في الفكر حتى في عنوانه اه لكن لما لم يترتب على ذلك شيء هنا قال الشارح النظر الفكر (قوله لاخذه في تعريف الدليل) أي لانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المراد من اللفظ جاز استعماله في التعريف فاندفع ما قيل ان مثل هذه القرينة لا يلتفت اليها في التعريفات

(٢٢ - عطار - اول) والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة لانه اعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز كذا في عبد الحكيم (قول الشارح والفكر حركة النفس في المعقولات) ربما يقال ان اطلاق الحركة هنا على سبيل التجوز والتشبيه لان الحركة تقتضي ان يكون للتحرك في كل آن فرض فرد من المقولة التي فيها الحركة وتقتضي ان لا يكون ذلك الفرد له في الآن السابق واللاحق والآتات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد وهي ليست موجودة بالفعل لاجميتها ولا بعضها لايلازم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين على الاول والترحيل بلا مرجح على الثاني ومن المعلوم انه ليس في الفكر الا علوم متناهية حاصلة بالفعل سيما في الرجوع من المبادئ الى المطالب وانت خبير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فهاهنا الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهي امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة أمراً ثابتاً ولها بالفعل افراد متناهية فالتناول بني الحركة ههنا نشأ من قلة التفكير كيف وفي الفكر انتقال على سبيل التدريج قاله السيد الهروي (قوله والاول قطعي) وايضاً هو اني لانه استدلال بالمعلول على وجود العلة والثاني لمن بعكسه ووجه ظنية

دلالة النار على الدخان أنها قد تخلو عن الدخان اذ لم تخلط شيئاً من الاجزاء الترابية (قول الشارح فيما تعقله منها ما من شأنه الخ) فهم الناصر وغيره أن من في قوله منها ابتدائية ومن في قوله من شأنه بيانية ولذلك جعل قوله كالحديث تمثيلاً لمساتعقله والموافق لقول الشارح سابقاً بان يكون النظر فيه من الجهة الخ أن تكون من في قوله منها بيانية ومن في قوله من شأنه ابتدائية وعلى هذا يكون قوله كالحديث الخ تمثيلاً لما من شأنه والمعنى بحركة النفس فيما تعقله الذي هو الادلة حركة مبتدأة بما شأنه الخ ويجوز أن تجعل من الثانية للتعليل وسيأتي لذلك تحقيق (قول الشارح كالحديث) فيه جرى على ان علة الاحتياج للحديث لكن رجح بعضهم انها الامكان الا أنه لما لم يكن الكلام هنا الا في تصوير وجه دلالة او قد مثل به العضد وغيره تابعهم الشارح عليه (قوله ويمكن ان يحجب الخ) قد عرفت انه غير محتاج اليه وأيضا فلا دليل عليه (قول (١٧٠) الشارح بان ترتب) متعلق بتصل وابطاه للسببية فالوصول إلى المطلوب بالنظر الصحيح

فبالنظر الصحيح في هذه الادلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها ما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحديث في الاول والاحراق في الثاني والامر بالصلاة في الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النازشيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان اقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال يمكن التوصل دون يتوصل لان الشيء يكون دليلاً وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به

لوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده (قوله فبالنظر الصحيح الخ) متعلق بقوله بعد تصل إلى تلك المطلوب ان قدم عليه للحصر (قوله كالحديث) فيه تصريح بان المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط واورد الناصر ان كلام الامثلة مفرد تستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحديث وما بعده الذات من حيث هي بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل الذي هو الحد الاصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولا شك انه بهذا الاعتبار تقع الحركة فيها واجاب سم بان مبنى الاشكال حمل في من قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير متمين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التي من شأنها فجعل تلك الحركة سبباً أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة اه وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع اليه وقوله في الجواب الثاني ان في العبارة تسامحاً والتقدير مثلاً فيما تعلقه فيها مع غيره غير محتاج اليه مع ان فيه تقدير ما لا دليل عليه (قوله بان ترتب) مبنى للمجهول ضميره العائد إلى الادلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بان الترتيب غير النظر بل لازمه وهو مختار ابن الحاجب خلاف ما عليه الكثير من المناطقة انه عينه ثم ان هذا الترتيب اما بالفعل وهو الشكل الاول واما بالقوة كبقية الاشكال والقياس الاستثنائي لتوقف اتاجها لوجوعها الاول (قوله فالامر بالصلاة) قال الناصر صواب العبارة فاقموا الصلاة لوجوبها حقيقة وانما تكون هذه النتيجة لو كان صورة القياس الامر بالصلاة أمر بشيء وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة وأجاب سم بان ال في الامر للعهد أي فالامر المذكور وهو أقيموا فساكنه قال فاقموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ (قوله لان الشيء يكون دليلاً الخ) لان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم او الظن عند النظر فيه وهذا حاصل نظر فيه ولم ينظر كذا قال التفتازاني فقول الشارح لان الشيء أي السكائن بحيث يفيد الخ وقوله

يتوقف على الترتيب فهذا صريح في انه ليس عينه بل لازمه وهو مختار بعض المحققين من المناطقة وقيل انه عينه ولذا عرفت انه ترتب امور معلومة للتأدي بها إلى مجهول قال عبد الحكيم في حاشية شرح عقائد العضد للدواني النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المتقدمين المترتين عند المتأخرين لان الموجب للعلم هما المتقدمان لا الترتيب اه وبعضهم حمل الشارح على الثاني حيث جعل قوله بان ترتب هكذا تصويراً للنظر الصحيح وقد عرفت ان المفيد للعلم المتقدمان لا الترتيب (قوله تصوير للنظر) قد عرفت ما فيه (قول الشارح فالامر بالصلاة لوجوبها) انما لم يقل فاقموا الصلاة فوجوبها اشارة للفرق بينه وبين ما قبله بان العبارتين هنا على حد سواء لتقييد الامر بانه بالصلاة بخلاف المثالين قبل فتأمل (قول الشارح وإن لم ينظر فيه وإن لم ينظر المتوصل به) أي بان لم ينظر فيه اصلاً أو نظر فيه النظر غير المتوصل به لكونه من غير وجه الدلالة وانما قال ذلك دون أن يقول وإن لم يتوصل بصحيح النظر فيه بالفعل مع انه الجاري على سن ما تقدم لاقتضائه انه قد ينظر فيه نظر اصحیح حاول يتوصل بالفعل وهو باطل فلذلك ادخل النفي على النظر المتوصل به كذا قيل وفيه أن لا يصلح على طريق أهل السنة وغيره واجب مع النظر الصحيح فالاولى ان يقال عدل عن هذه العبارة لان مفهومها انتفاء التوصل بصحيح النظر بان نظر ولم يتوصل به اصلاً أو توصل بفاسدها ما انتفاء اصل النظر فلا غاية الامر صدقها مع انتفاءه بخلاف ما عبر به فان مفهومها صادق بالجميع فليتأمل (قوله فصحة الدليل ان ينظر الخ) صوابه فصحة النظر لان الكلام فيه لافي صحة الدليل (قوله اذ هو الذي يتعلق به غرض الاصولي) لان الدليل الاصولي لا ترتيب فيه حتى يعتبر في النظر من حيث تعلقه بصحته

وإن ما قبله بان العبارتين هنا على حد سواء لتقييد الامر بانه بالصلاة بخلاف المثالين قبل فتأمل (قول الشارح وإن لم ينظر فيه وإن لم ينظر المتوصل به) أي بان لم ينظر فيه اصلاً أو نظر فيه النظر غير المتوصل به لكونه من غير وجه الدلالة وانما قال ذلك دون أن يقول وإن لم يتوصل بصحيح النظر فيه بالفعل مع انه الجاري على سن ما تقدم لاقتضائه انه قد ينظر فيه نظر اصحیح حاول يتوصل بالفعل وهو باطل فلذلك ادخل النفي على النظر المتوصل به كذا قيل وفيه أن لا يصلح على طريق أهل السنة وغيره واجب مع النظر الصحيح فالاولى ان يقال عدل عن هذه العبارة لان مفهومها انتفاء التوصل بصحيح النظر بان نظر ولم يتوصل به اصلاً أو توصل بفاسدها ما انتفاء اصل النظر فلا غاية الامر صدقها مع انتفاءه بخلاف ما عبر به فان مفهومها صادق بالجميع فليتأمل (قوله فصحة الدليل ان ينظر الخ) صوابه فصحة النظر لان الكلام فيه لافي صحة الدليل (قوله اذ هو الذي يتعلق به غرض الاصولي) لان الدليل الاصولي لا ترتيب فيه حتى يعتبر في النظر من حيث تعلقه بصحته

صورة أيضا وقد تقدم ايضاحه (قول الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ) إذ ليس سبب التوصل ولا آلة وان كان قديفضى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلوم يقيد به وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أى نظرة لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم قاله السيد قال السعد هـ فان قيل الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لاحالة قلنا ممنوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الافضاء فقول بصحيح النظر تصريح بذلك اللازم لان التعريف لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام وليس لك أن تقول أتى به لافادة اشتراط صحة صورة النظر أيضا كالمادة لما عرفت أن ذلك ليس مقصد افادته هنا فليتأمل (قول الشارح لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه الخ أو يقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضى وجه الدلالة كما تقدم بخلاف الافضاء (قول الشارح كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة) صرح هنا بان المنظور فيه العالم من تلك الجهة وهو المرافق لقوله اولابان يكون النظر فيه من الجهة الخ وهما بخلاف ظاهر قوله أى بحركة النفس فيما تعقله الخ وقد عرفت أنه مؤول بما يرجع (١٧١) اليهما ولك أن تقول الحق أن يرجع

اليه لما تقدم من أن النظر في أحواله لا فى ذاته فالنظر اليه من تلك الجهة نظر الى تلك الجهة ولعل الشارح أشار باختلاف العبارة الى أنه يصح أن يقدر المضاف أى النظر في أحواله وأن لا يقدر والنظر فيه من جهة أحواله فليتأمل (قول الشارح ممن اعتقد الخ) لما كان الفساد فى البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم ليس كله بسيطا لعدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركيبها من الجواهر الفردة عند المتكلمين ومن الهوى والصورة عند الحكماء

وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لان تمام وجه الدلالة عنه وان أدى اليه بواسطة اعتقاد اواطن كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما ان ينقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدى الى وجودهما هذان النظران ممن اعتقدان العالم بسيط وكل بسيط له صانع ومن ظن ان كل مسخن له دخان

وان لم ينظر فيه أى النظر المتوصل به بان لا ينظر فيه أصلاً وينظر فيه من غير وجه الدلالة أو منه لامع الترتيب المذكور اه ناصر وإنما ادخل الشارح النفي على النظر دون التوصل مع انه الجارى على سنن ماسبق لثلا تصدق العبارة بصورة باطلة زائدة على الصور الثلاثة وهى ما إذا نظر فيه نظر اصحيا لكن لم يتوصل به الى المطلوب لانه متى نظر فيه نظر اصحيا فقد توصل به الى المطلوب (قوله وقيد النظر بالصحيح) قال السيد فى حواشى الشرح العضدى وقيد النظر بالصحيح أى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به إذ ليس هو سبب التوصل ولا آلة وان كان قديفضى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلوم يقيد به وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أى نظر مالم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم (قوله لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه بواسطة الخ أو يقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضى وجود وجه الدلالة بخلاف الافضاء فمن ثم قال الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ فاندفع ما يقال الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لاحالة (قوله لا تمام وجه الدلالة عنه) إشارة الى تعريف النظر الفاسد بانه ما انتفى وجه الدلالة عنه (قوله ممن اعتقد الخ) لما كان الفساد فى البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم كله ليس بسيطا لعدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركيبها من الجواهر الفردة

وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الاستلزام المستفاد من الكبرى فان الوجود بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثا وفى التسخين من الجهة الثانية بدليل أنه لا دخان للشمس مع أنها مسخنة دون الاولى سلط الاعتقاد على الجهتين والظن على اثباتية فقط وعبر بالاعتقاد فى جانب البساطة وبالظن فى جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل فناسب ضعف متعلقه لفساد جهتيه جميعا وبهذا ظهر فساد ما قيل لو أبدل الشارح البساطة بالوجود كان أحسن لما عرفت من أن المراد أن الفساد اما للمقدمتين معا كالاول او لاحدهما كالثانى ولو ابدل كما قيل لضاع الفرق بين الاعتقاد والظن فليتأمل (قول الشارح أما المطلوب غير الخبرى الخ) إنما يقل أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصويرى فليس (قوله لعدم بساطة المواليد الثلاثة) أى عدم بساطتها بوجه من الوجوه لتركيبها تركيبا حقيقيا بحيث تقبل الانفكاك ويكون اجزاؤها متخالفة الوجود فى الخارج بخلاف العناصر والافلاك فانها وان تركبت من الهوى والصورة لكن العناصر وان قبلت الانفكاك بانخلاص صورها إلا ان وجود جزئها واحد بناء على التحقيق من ان تغاير الهوى والصورة عقلى كما فى الاسفار وتزيد الافلاك على ذلك عدم قبول الانفكاك عندهم بخلاف المواليد فانها قابلة للانفكاك مع تغاير وجودات اجزائها بناء على التحقيق من بقاء صور العناصر فى المركبات وبالجملة المراد بالبسيط

بدليل كما هو الظاهر في المقابلة لما تقدم نقله عن السعد من ان التوصل في تعريف الدليل يقتضى وجه الدلالة وليس هذا دلالة ولا وجه دلالة ولذا قال الشارح رحمه الله بعد قوله فيتوصل اليه اى يتصور بما يسمى حدا فليتأمل (قول الشارح بان يتصور) متعلق يتوصل ولم يقل وترتب كما قال في الخبرى لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قول الشارح ولغيره) زاد الامم لثلاث يعطف على الحد (قوله لتعلقه بالعلم المذكور في تعريف الدليل) لعل المراد به المذكور منطوقا ومفهوما ليشمل العلم التصورى فان الخلاف جار في العلم بعد النظر في التعريف بالمطلوب ولذا لم يقيده بالخبرى (قول الشارح الحاصل) قيده لان قول الا كنساب والاضطرار انما يكونان في الحاصل بالفعل مع ان قول العادة شامل للحاصل بالفعل وما شانه ان يحصل ولا نه لو اسقطه لاحتمل ان يكون محل النزاع ان العلم عقبيه هل يكتسب أولا وهو نزاع آخر فبعضهم أنكر افادته العلم كالسمنية المردود عليهم بقوله عندهم فالقول بأنه غير لازم وهم (قول الشارح عندهم) نبه به على انكار غير الاثمة (١٧٢) للحصول للمرة على اختلاف في ذلك مبسوط في شرح المراقب (قول الشارح

أى عقيب صحيح النظر) بأن يكون في وجه الدلالة (قوله الشارح عادة) أى حصوله أكثرى أو دائمي لأعلى وجه الزوم كما في شرح المواقف خلافا لما في شرح التجريد من الاكتفاء بمجرد التكرار وهذا المذهب هو الصحيح بناء على ان جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وأنه تعالى قادر مختار وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا باجراء العادة فلا يكون النظر موجدا للعلم ولا معدا ولا مولدا له والكلام مبسوط في شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم (قوله كتولد حركة المفتاح الخ) التولد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل في

أما المطلوب غير الخبرى وهو التصورى فيتوصل اليه أى يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحىوان الناطق حدا للانسان وسيأتى حدا للحد الشامل لذلك ولغيره (واختلف أئمتناهل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقبه) أى عقيب صحيح النظر عادة عندهم كالأشعرى فلا يتخلف إلا بخرق العادة كتخلف الاجراق عن نماسة النار أو لزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا ينفك اصلا عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الالتزام المستفادة من الكبرى فان الوجوب بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثا وفي التسخين من الجهة الثانية بدليل انه لا دخان للشمس مع انها مسخنة دون الاولى سائط الاعتقاد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد في جانب البساطة وبالظن في جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل (قوله اما المطلوب غير الخبر الخ) الاظهر في المقابلة ان يقول اماما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصورى فليس بدليل بل يسمى حدا (قوله بان يتصور) متعلق يتوصل ولم يقل وترتب كما قال في الخبرى لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قوله وسيأتى) مرتبط بقوله لما يسمى حدا وقوله الشامل نعت للحد المضاف اليه وقوله لذلك اى لحد الانسان ولغيره من افراد الحد (قوله واختلف أئمتنا الخ) ذكره لتعلقه بذكر العلم في قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله هل العلم) اى اختلفوا في جواب هذا الاستفهام او المراد ليس حقيقة الاستفهام ولم يقيد المطلوب بالخبرى للإشارة إلى ان المراد به ما يشمل التصور والتصديق (قوله الحاصل عندهم) تقدير الحصول ليس بلازم لصحة تعلق الظرف بالعلم وإنما أتى به لمجرد الايضاح ولتعلق به قوله عادة أو لزوما وتقدير عندهم تعريض بمن نفي حصول العلم عن النظر مطلقا وهم السمنية أو لا يفيد إلا فى الهندسيات والحسابيات وهم المهندسون أو لا يفيد في معرفة الله وهم الملاحدة ولا يتكرر مع قوله بعد عندهم لانه تفصيل بعد اجمال (قوله عادة) أى أن العادة الالهية جرت بتخلق العلم عقب النظر الصحيح مع جواز الانفكاك عقلا لجواز ان لا يخلق الله تعالى على سبيل خرق العادة (قوله لزوما) اى عقليا بدليل المقابلة للعادى وهذا هو المرضى عندهم (قوله كالامام الرازى) فانه يقول حصول العلم عقيب النظر واجب اى لازم عقلا يستحيل انفكاكه

الموضعين الاثر لا التأثير بدليل التمثيل بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير ونقله وخرج بقولهم لفاعله المطاوع نحو كسره فانكسرها فيه إيجاب فعل فعلا اخر لكن ليس ذلك لفاعله (قوله وهذا التولد عادى) اى فى العلم لافى الظن كما سيأتى بيانه (قول الشارح أو لزوما) اى عقليا كما في شرح المراقب قال صاحب المواقف في حكاية هذا المذهب وهما مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو انه واجب غير متولد باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ثم قال وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على شىء إلا لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا عليه كما تزعمه المعتزلة قال عبد الحكيم لان القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا اى يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فاتفق

اللزوم بينهما وما ذكرنا اندفع الجواب الذي في شرح المقاصد من ان وجوب الاثر كالعالم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا يلزومه لا بأن يخلق اللزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم انما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلاً وما قيل من أن قوله لا يصح الخ مدفوع بأن العلم بالنتيجة هو العلم بالمقدمتين اللتين هما من حيث العلم بهما محل النظر أى حركة النفس فهماله كالجوهر للعرض ومن المحال وجود العرض بدون الجوهر وهذا مراد الشارح بقوله فلا يتخلف أصلاً كوجود الجوهر لو وجود العرض ليس بشيء لان النتيجة لا يمكن أن تكون بعينها في القياس لا على أن تكون عين إحدى المقدمتين ولا أن تكون جزء من احدهما وإلا لكان العلم بالنتيجة مقدماً على العلم بالقياس بمرتبة أو بمرتبتين كما قال السيد الشريف في حواشي التسمية أنه التحقير وكيف يصح هذا مع فرض الخلاف في العلم بالحاصل عتیب النظر ولو كان كما قال لم يكن عقيبته والقياس الذي ذكره في محل المنع فان ماهية العرض ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فالكون في حد ما فيه وجه بساطة وان تركيب من وجه آخر فان النظر فيه من جهة البساطة فاسد وبعض من لم يفهم وقع هنا فيما لا يليق فتدبر موضوع لازم لها خلاف العلم للنظر ومن ادعى فعلية البيان وبهذا ظهر أيضاً فساد ما قيل على قوله (١٧٣) كوجود الجوهر الخ أى في أن وجود

العرض بعينه هو وجود الجوهر فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يمتنع انفكاكه عنه (قول الشارح فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله الا الله وقالوا معرفة الله واجبة (قول الشارح وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على بعض (قول الشارح لان حصوله) أى بعد النظر فيه اضطرارى لاقدرة على دفعه عند حصوله ولا الانفكاك عنه بعد حصوله

كوجود الجوهر لو وجود العرض (مكتسب) لناظر فقال الجمهور نعم لان حصوله عن نظره المكتسب له وقيل له لا لان حصوله اضطرارى لاقدرة على دفعه ولا انفكاك عنه ولا خلاف إلا في التسمية ونقله الغزالي عن أكثر الاشعرية وهو مذهب المحققين منهم (قوله كوجود الجوهر) أى فان وجود العرض بعينه هو وجود الجوهر لان للجوهر وجوداً مغايراً لوجود العرض فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر (قوله فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله الا الله والامر يقتضى الوجوب وقالوا معرفة الله واجبة (قوله وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على النظر (قوله لاقدرة على دفعه) أى عند حصوله وقوله ولا انفكاك عنه أى بعد حصوله فلا تكرار وعدم تعلق القدرة بذلك لا يعد عجزاً لان ذلك اذا كان لمعنى في القدرة للمعنى في المقدور هنا فانه يستحيل أن يوجد العلم بالمقدمات بدون النتيجة (قوله فلا خلاف) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف فيه الآخر فان النظر مكتسب اتفاقاً وحصول النتيجة بعده لازم لا يتخلف اتفاقاً (قوله الا في التسمية) أى لا في المعنى لان كلام الترتيبين متفق عليه بين الخصمين فالاول يوافق الثاني في أن حصول المطلوب عتیب النظر الصحيح اضطرارى والثاني يوافق الاول في أن حصوله عن نظر وكسب وما استفيد من كلامه من الاتفاق على أن اكتساب العلم النظرى راجع الى اكتساب سببه وانه نفسه اضطرارى غير مقدور يلزم عليه ان التكليف به يرجع في الحقيقة للتكليف بسببه وهو النظر لانه هو المقدور وبه صرح في المواقف تبعاً

(قول الشارح أيضاً فان الجمهور نعم لان الخ) أى فكسبية بسبب كسبية نظره فالتكليف بالمعرفة بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدورة لنا بسبب التحصيل وهو على وزن التكليف بسائر الاشياء فان التكليف بها تكليف بتحصيلها فعنى كون العلم مكتسباً ومقدوراً أنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله وهذا ما نقله الشريف في شرح المواقف عن الامام وحققه عبداً لحكيم (قول الشارح وقيل لا لان الخ) تعليقه يقتضى أن نفي الكسبية عنه نظراً لحصوله بعد النظر اضطراراً لا من حيث أنه مقدور بامر ولا شك أنه خلاف راجع للتسمية كما قال للاتفاق على أنه قبل النظر مقدور وبعده لا وهذا لا يمنع التكليف بالعلم لانه مقدور ومكتسب على ما مر خلافاً لقول صاحب المواقف أن المكلف به النظر دون العلم وهذا بعض الناظرين حمل الشارح على ما قال صاحب المواقف واعترض عليه بما نقله شارحه عن الامام وكل ذلك اوهام على اوهام (قوله بان يغفل عن النظر) فيه إن الغفلة عنه ليست بالقدرة وكلام الشارح في أنه لاقدرة على ذلك لكن بقى شيء وهو أنه يفيد أنه اذا كان هناك قدرة على الانفكاك بعد الحصول كما قالوا لا يكون حصوله ضرورياً وهو كذلك لما في شرحي المواقف والمقاصد أن خاصة الضرورى عدم القدرة على دفعه عند حصوله ودفع لزومه بعده فقوله ولا الانفكاك عنه بيان لخاصة الضرورى (قول الشارح فلا خلاف الا في التسمية) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف الآخر فان النظر مكتسب اتفاقاً وحصول النتيجة بعده حيث حصلت اضطرارى

(قول الشارح وهي بالمكتسب أنسب) أى لوجود الاكتساب في سببه وفيه بواسطه ذلك السبب بخلاف الضرورة فانها فيه خاصة هذا هو الموافق لما سر (قوله وإن كانت تسمية مجازية) فيه أنه لا معنى لكسبه إلا تحصيله باختياره وذلك موجود هنا كما تقدم (قوله لا يتوهم الخ) فيه أن تسميته بالمكتسب توهم كسبية نفسه إذ اعتبار وصف الشيء أقرب من اعتباره وصف سببه ولعل هذا وجه التأمل (قوله مع عدم المانع) متعلق بمحصوله أشار به إلى أن المانع وهو المعارض يقوم في الظن دون العلم كإسباتي بيانه (قوله الشارح دون قولى اللزوم والعادة) قال السعد في حاشية العنود أن في البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة وتصديقا بلزومها بالمقدمات والثلاثة قطعية لا تحتمل النقيض وأما الامارات فمقدماتها كلها أو بعضها والنتيجة ولزومها ثلاثها ظنية تحتمل النقيض إذ ليس في الامارة جهة دلالة قطعية لأن الطوف بالليل ليس بما يوجب السرعة فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم اللزوم ليس بدائم له لأنه ليس بين الظن وبين أمر ما ربط عقل بحيث يمنع تخالفه عن ذلك الأمر فإن الظن مع بقاء موجه قد يزول بمعارض وقال العنود في المواقف النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما (١٧٤) يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض قال السيد يعني كما أن العلم بأن النتيجة

حقه أى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا انتهى أى لأنه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة

وهي بالمكتسب أنسب والظن كالعلم في قول الاكتساب وعدمه دون قولى اللزوم والعادة لأنه لا ارتباط للآمدى قال السيد ويرد عليه أن الإجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فتكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب النظر فيما يوصل إليها عدول عن الظاهرة الأولى ما ذكره الامام الرازي من أن النظر الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى إلا في المقدورية وما يتبعها فإن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضرورى إذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما إيجابيا لم يمكنه بعد تصورهما إذ يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى فإن موجه النظر فاذا غفل عنه أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدور للبشر فيصح التكليف به اهـ ثم لا يتوهم من قوله فاذا غفل عنه الخ أنه بعد حصول العلم عن النظر يغفل عن النظر فترجع المقدورية حينئذ على استمرار حصوله وليس الكلام فيه إنما الكلام في المقدورية على تحصيله بل معنى كلام الامام كما أفاده المولى عبد الحكيم في حاشية المواقف أن العلم الأولى بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فإنه متمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور وأما قبل تصور الطرفين فكلاهما يتمتع تعلق القدرة به لا امتناع تعلق القدرة بالمجهول قال فتدبر فإنه قد زل فيه اقدام الفضلاء اهـ وبه تعلم أن ما قاله سم وتبعه غيره فيه من قوله أن قوله إذا غفل عنه الخ يعارض قول الشارح ولا قدرة على الانفكاك عنه الخ مبنى على التوهم الذى نفينا فها قالوه في الجواب عنه والمناقشة في ذلك الجواب بناء للفاسد على الفاسد (قوله وهي) أى التسمية بالمكتسب أنسب من التسمية بغير المكتسب لوجود سببها وهو الاكتساب وللناصر وسم هنا كلام قليل الجدوى مبنى على تقدير فى الكلام لا يدل عليه دليل وما عليه تعويل (قوله أنه لا ارتباط الخ) اعترضه الحواشى بأن ما ذكره إنما يتجه كونه دليلا على

توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا قاله عبد الحكيم وعلم من تقييد صاحب المواقف أيا بالمقدمات القطعية عدم أن النظر في المقدمات الظنية أو الاعتقادية لا يفيد العلم بعدم المعارض لما مر في كلام السعد وصرح به عبد الحكيم في حواشى المواقف أيضا وإذ لم يعلم عدمه فيحتمل أن يقارن ذلك المعارض تمام النظر ويكون منظورا إليه قصدوا إلى النتيجة تبعوا ولا استحالة في التوجه إلى شيئين أحدهما قصدوا الآخر تبعاً إنما المحال التوجه إليهما قصداً على أنه قد يقال أنه يوجد وحده في الآن الذى توجد فيه النتيجة فيدفعها حينئذ يوجب التوقف فلا وجه للزوم العقلى والعادى حينئذ إذ في كل نظر ظنى احتمال المعارض قائم وبهذا ظهر فساد ما طالوا به في هذا المقام وأنه لا منشأ له إلا سوء الفهم وعدم التأمل وإنما ذكروا وجود المعارض بعد حصول الظن لأنه أبلغ وأدل على ما قالوا من أنه لا علاقة بين الظن وبين شيء لأنه إذا دفع المعارض ما ظن بالفعل فبالأولى أن يمنع حصول الظن ابتداء فليتأمل (قوله لأن لزوم الشيء لسببه لا ينافيه الخ) هذا مسلم لوقت سببته والفرض أن الخارج وهو المعارض يدل على عدم سببته (قوله ويكفيك أن النظر سبب الخ) النظر سبب المطلوب دائماً إذا كانت المقدمات يقينية وفى الجملة إذا كانت ظنية أو اعتقادية كما تقدم عن السعد فهذا التنوير غير مجد شيا (قوله وما هنا قد وجد المعارض)

فيه أن المدار على تجويز وجوده لكن لما كان الموجب للتوقف هو وجوده قصر المسافة ثم أن جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي ظن الحكم المقاد بالناظر إنما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوز أن يحصل ظن الحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه مع تجويز المعارض نعم ذلك التجويز ينافي استلزام النظر في القياس الظني لظن النتيجة فلي تأمل فإن قلت قد قال السيد متى صحت الصورة استلزم ذلك القياس النتيجة ولو كانت مقدماته ظنية إذ عند قيام (١٧٥) المعارض بتغير اعتداد المقدمات فلم يوجد القياس

حتى يحكم بعدم استلزام ما مقدماته ظنية قلت هذا إنما يتوجه على ما جعل الملازمة بين نفس القياس

والنتيجة كالعضد اما من جعلها بين النظر في القياس والنتيجة كالشارح فلا فتدبر (قوله جار في قول الشارح المتقدم وعدمه) هذا الكلام كله لا يلتفت اليه ولا ينبغي أن ينظر فيه لكن الضرورة أوجت وكيف يقال هذا والكلام المتقدم في كيفية ما حصل بعد النظر هل حصوله بالضرورة أو الكسب وما هنا في أن الحصول لازم عقلاً أو عادة أولاً ومن المعلوم أن ما حصل بالفعل لا يتأتى أن يمنع حصوله مانع دون ما لم يحصل (قوله) رد جوابه المتقدم (الخ) لا وجه له لما عرفت أن ما تقدم فيما حصل مع عدم المانع كما تقدم وما هنا في أنه هل يمنع حصوله مانع (قوله) وبالجمله (الخ) هذه الجملة بتأملها باطلة كما عرفت وكل من الموضوعين حق لا يتوهم الشبهة فيه إلا من

ين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة فإنه مع بقاء سببه قد يزول المدار كما إذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه أو لظهور خلاف المظنون كما إذا ظن أن زيداً في الدار لكون مركبه وخدمه بياها ثم شوهه خارجها وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر

عدم ثبوت الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه المطلوب ظناً كان أو علماً فيكون مرتبطاً بالمقدمتين قطعاً ويجرى فيه قولاً للزوم والعادة فلا فرق بين الظن والعلم أو ليس أن النظر سبب في حصول المطلوب والسبب ما يلزم من وجود الوجود ومن عدمه العدم لذاته وهو إشكال قوي وما تكلف به سم في ورده بقوله من تأمل وانصف علم أن حاصل فرق الشارح بين "علم والظن أن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدى إليه أصلاً إلا خيراً للعادة بخلاف الظن فإنه يتخلف كثيراً والفرق أن النظر المؤدى للعلم قطع التادية اليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف عنه العلم أبداً بخلاف النظر المؤدى إلى الظن فإنه ظني التادية والظن يمكن معارضته بقطعي أو ظني فتنتفي التادية وانتفاؤها لا ينافي سببية النظر فالمعارضة إذا كانت منشأً لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأً لعدم حصوله آخر ما أطال به مما يرجع أكثره إلى ما نقلناه ورحمه الله فلقد أتى في هذا المقام بما لا يرتضيه من له أدنى مسكة في علم المعقول أما قوله - حاصل فرق الشارح إلى قوله والفرق فهو محل الاشكال وقوله والفرق الخ إن أراد المعارضة بعد حصول الظن فقد رجعنا إلى ما قاله الجماعة أن كلام الشارح إنما يتجه على عدم ثبات الظن بعد حصوله وليس الكلام فيه وإن أراد قيام المعارض حين النظر في مقدمات الدليل وترتيبها فالعلم والظن فيه سيان لكنه متى سلمت المقدمتان وترتبت حصل المطلوب مطابقاً علماً كان أو ظناً على أن المعارض والحالة هذه غير ممكن قيامه إذ عند النظر في مبادئ المطلوب لا يلتفت النفس إلى غير ما للاستحالة توجه النفس إلى شيءين معاً آن واحد فالمعارض لا يقوم إلا بعد حصول النتيجة وبعد حصولها لا يصح أن يقال أن التادية انتفت وقوله أن المعارضة إذا كانت منشأً لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأً لعدم حصوله دعوى بديهية البطلان كيف تقوم المعارضة حالاً ترتب المقدمات نعم قد تحصل المعارضة في بعض المقدمات لكن ذلك حالة النظر إليها وقبل ترتيبها وليس الكلام فيه فالحق أن حصول الأدلة الظنية منفكة عن النتيجة بامر غير معقول فإن النتيجة لازمة للمقدمات لزوماً غير منفي في العلم وفي الظن نعم تعارض الظنيات إنما يوجب عدم قطعية المظنون لا عدم اللزوم الذي الكلام فيه بل النتيجة لازمة فإذا زالت المقدمات لمعارض زالت النتيجة وهذا لا ينافي التلازم والارتباط بينهما فالحق أنه لا فرق بين العلم والظن كما قاله الجماعة فما قاله الشارح لا يتابع عليه وبعض الحواشي نقل كلام سم مستحسنه لقائل ومن لم يفهم كلامه ناقشه بما لا يسمع ومن نظر بعين الانصاف فيما قلناه وما قاله سم والمنتصر له والمتعقب ظهر له الحق عياناً (قوله) بحيث يمتنع تخلفه (حيثية) تقييد أي لا ارتباط على هذا الوجه (قوله) وآخر بنقيضه أي فتخلف مدلول الدليل الأول عنه لوجود المعارض وفيه أن هذا لا ينفى لزوم المدلول للدليل الأول في حد ذاته (قوله) وأما غير أئمتنا مقابل قول

شغف بنتائج فكره (قوله) بل لنا أن نجعل قوله الخ هذا الجعل لا يستقيم إذ ليس المقصود الإخبار عن الغير بأنه من المعتزلة وأيضاً الغير شامل للحكام وبه يعلم أن التسليم بعده لا يستقيم أيضاً لأن الغير أعم من المعتزلة عبارة عنه فالمناسب جعل جملة فالمعتزلة الخ خبراً أو الرابطة محذوف أي منهم (قول الشارح الظن الحاصل) كان المناسب أن يقول النظر يو لد الظن فعدل عنه لما سلفه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه بخلاف ما ذكره فإنه يدل على اللزوم بل على أن الظن إذا حصل كان متولداً عن النظر وإن لم يجب عنه لعدم العلاقة كما تقدم فيحتمل المعارض

(قول المصنف والجد الخ) ذكر الحده نأباعتبار مقابله بالدليل فكانه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلا وما يوصل إلى التصوير يسمى حدا ثم اورد في هذا المقام أن تعريف الحد فرد منه بعروض حصة منه فيكون تعريفه بهذا التعريف تعريفا بالخاص فلا يكون حداً إذ ليس جامعاً قال السيد الهروي أنت تعلم أن معرف المعرفة من المفهومات التي تصدق على نفسها صدقاً عرضياً كالكلّي والموجود وغيرها من المفهومات التي تكون أفراد إلا نفسها والمصدق في ذلك عروض حصصها ومن المعلوم أن التغير بين العارض والمعرض وبين الطبيعة والفرد ضروري وهو لا يحصل إلا بالحيفية التقييدية فالعارض في هذه المفهومات هو حصة منها والمعرض نفسها والطبيعة هي من حيث هي والفرد من حيث أنها عروض الحصة فالحصة في معرف المعرفة بحسب عروض حصته لا بحسب ذاته والتعريف فيه بحسب ذاته لا بحسب عروض حصته ألا ترى أن تعريف الكلّي بمفهوم يمكن فيه الاشتراك إنما هو بحسب نفسه لا بحسب عروض حصته والحصة فيه (١٧٦) بالعكس فتدبر فانه دقيق وبالتدبير حقيق (قوله بالفعل) الاولى إسقاطه

يولد اعلم كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه وقوله عقيبه بالياء لغة قليلة جرت على الالسنه والكثير ترك الياء كما ذكره النوي في تحريره (والحد) عند الاصوليين

المصنف أتمتنا وغير مبتدأ وجملة قوله فالمعتزلة قالوا اخبروا الرابطة محذوف أي فالمعتزلة منهم وبقي قول رابع للحكام وهو ان العلم بالمطلوب للنظر فلنظر علة في حصوله وفيضانه عن المبدأ الفيض الذي هو العقل العاشر عندهم (قوله يولد العلم الخ) التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فكلتا عمّا صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتولد وكذا يقال هذا فالقدرة الحادثة عندهم اوجدت النظر فتولد عنه العلم (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم) المناسب لعديله ان يقول النظر يولد الظن فعديل عنه لما سلفه من انه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما بحيث يمتنع تحذره بخلاف ما ذكره فانه لا يدل على اللزوم بل على أن الظن اذا حصل كان متولداً عن النظر وقد علمت ما فيه (قوله) وإن لم يجب أي لما مر من انه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما وفيه انه حينئذ لا تولد كما علم من معنى التوليد هذا يحصل ما في الناصر واجاب سم بان المراد بالايجاب الماخوذ في تعريف التوليد مطلق التسبب والتأثير وهذا خلاف الوجوب المنفي فانه التلازم اه ومقتضى كلامه أن المعتزلة لا يقولون بالتلازم العقلي الذي قال به بعض الاشاعرة والحق أنهم قائلون به بل هو لازم لقاعدة القول بالتولد في الفعل الصادر بطريقة ضرورة عدم انفكاك المعلول عن علته فمقاله بعض من كتب هنا ان التولد عادي يجوز تخلفه ذهول عن قاعدة التولد ولذلك قال امام الحرمين في كتابه المسمى بالبرهان أن النظر يستعقب العلم عندهم استعقاباً لا دفع له وإن النظر يولدها توليد الأسباب مسبباتها والمقدور الذي هو مرتبط بالتكليف والثواب عدم النظر عندي اه وانما قال الشارح وان لم يجب عنه لما سلفه من عدم الارتباط في الظنيات وقد علمت ما فيه وقول بعض وقد علمت صحته تقليد ليم وقد نقل كلامه السابق مستحسناً له ونحن ابطناه والحق احق بالاتباع وبالجملة المطلوب لازم للنظر على قول محقق الاشاعرة وكلام المعتزلة والحكام والفارق انه على الاول مخلوق لله كالنظر لانه جرت العادة الالهية بمخلوقهما معاً أو بعدهما معاً ولا تتعلق القدرة باحدهما دون الآخر وعلى الثاني بطريق التولد وعلى الثالث بالتعليل (قوله جرت

هنا وفيما يأتي (قوله صادق على الفعل والعمل) وكذا على الاعلام (قوله كناية عن المحمول) أي الكلّي لا تفاهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإنما هو بالكلّيات والتعريف طريق اكتساب التصورات فلا بد أن يكون بالمفاهيم السكّية فاندفع إيراد الاعلام (قوله بقرينة اعتبار الخ) ولذا قالوا في تعريف الحد ما يقال على الشيء لا فائدة تصوره قال السيد الزاهد لاشك أن المقصود بالذات من التعريف تصور المعرفة كما أنه لا شك أنه حين التعريف يحمل المعرفة على المعرفة ويحصل التصديق بثبوته له وإلا لما كان مرة ملاحظة لكن ذلك التصديق ليس

مقصوداً بالذات فان القصد الواحد في الحالة الواحدة لا يمكن أن يتعلق بالذات بأمرين كما يشهد به الوجدان على السليم والفهم المستقيم اه فالقول بانه ليس بينهما حمل يعني قصداً وقد يقال ان المراد بالمحمول ما شانه ان يحمل أي في غير التعريف لكن ينافيه جعلهم التعريف منقولاً في جواب ما هو مع انه حين الجواب ليس من شأنه ان يحمل فتدبر (قوله بان المراد الخ) لأن تمييز الافراد في التعريف مقصود ولو بالعرض لأن الماهية تقال للامر العقلي فلزمها السكّية والسكّية هي الاحاطة بالافراد فلزم تمييزها بالعرض وإنما نظر لهذا اللازم لان ضبط الافراد مقصود ايضاً ولذا اشترطوا مساواة المعرفة بالكسر للمعرفة بالفتح في الصدق والاجلالية وهذا لا ينافي ان المراد بالجنس والفصل الطبيعية المطلقة أي الماخوذة لا بشرط شيء لأن ملاك تعدد الشيء كونه بحيث يصح اسناد التعدد اليه ولا شك أنه إذا لوحظ الشيء بقطع النظر عن لا شرط شيء صح اسناد التعدد اليه فهو تعدد عرضي وهو لا ينافي الوحدة الذاتية كذا ذكره الزاهد في مواضع فليتامل (قوله مطلقاً) أي خروجاً مطلقاً

وبينه بقوله وهو ما ليس الخ (قول الشارح ولا يميز كذلك الخ) لان الحد هو الاجزاء المنطبقة على الماهية بتماها المنطبقة على كل فرد من أفرادها ضرورة تحققها فيها. فلو خرج شيء لخرج معه بعض الاجزاء فلم يكن الحد أجزاء المحدود وقد يجاب عن الاشكال أيضا بأن المراد بالشيء الماهية في أي نحو من أنحاء وجودها سواء كانت مع الفرد أو لا وفيه أن الكلام في كون التمييز للفرد لا للماهية في ضمنه تأمل (قوله المراد بما ذكر) من أين هذا والحد هو أجزاء المحدود تفصيلا (قول الشارح إلا ما لا يخرج (١٧٧) عنه شيء من أفراد المحدود)

الاقتصار على الافراد
قصور عن تعاريف العلوم
لأنها يشترط فيها أن تكون
جامعة لا جزئية أعني
المسائل إذ ليست أفرادا
إلا أن يقال أنه بناء على
الغالب أو يلتزم كما قاله
العصام في حواشي القطب
أن خروج مسألة أو دخول
غيرها يستلزم صدق المحدود
على غير أفراد الحد أو
بالعكس بناء على أن هذا
المجموع غير العلم (قول
الشارح ولا يدخل فيه شيء
من غيرها) بأن تصدق
عليه الماهية المعرفة ولا
شك أن الماهية لا تصدق
على نفسها لعدم التغير
فالقول بأن الماهية المحدودة
مغايرة لأفرادها وهي من
غيرها وداخلية في الحد قطعاً
وهم (قوله طرفي أفراد
المحدود) أي طرفي هذا
اللفظ (قوله كما هو الحق)
الحق كما اختاره عبد الحكيم
وغيره أن الماهيات أمور
انتزاعية لا وجود لها في
نفسها ولا في الفرد (قول
الشارح والثاني لخاصته)

لا يميز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها والاول مبين لمفهوم الحد والثاني مبين لخاصته وهو بمعنى قول المصنف كلقاضي أبي بكر الباقلاني الحد (الجامع) أي لأفراد المحدود (المانع) أي من دخول غير هاهية (ويقال أيضا الحد (المطرود) أي الذي كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من أفراد المحدود فيكون مانعاً للعكس (١) أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جاعلاً لفردى الدياريتين واحداً والاولى أوضح فتصدقان على الحيوان الناطق حد الانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالنعل

على الالسنه) أي السنة البامة فلا يتأني قوله قليلة فانه باعتبار أصل اللغة فقوله والكثير أي في أصل الامة (قوله والحد عند الاصوليين) احترازاً عنه عند المناطقة فانه قاصر على ما كان بالذاتيات فهو أخص وذكر الحد منها باعتبار مقابله للدليل فكانه قال ما يصل إلى التصديق يسمى دليلاً وما يصل إلى التصور يسمى حداً (قوله ما يميز الخ) صادق على العقل والعلم والاعلام فلا يطردو لا يميز الماهية عن أفرادها وهي غير الماهية فان الجزئي غير الكلي والجواب أن المراد بما يميز كلي محمول فلا يصدق على شيء مما ذكر كما لا يخفى والقرينة على هذا قولهم في تعريف الحد ما يقال على الشيء لفائدة تصور هـ واتفقهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإنما هو بالكليات ومعلوم أن التعريف طريق لاكتساب التصورات فلا بد أن يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع الاعتراض بعدم الطرد بأن المراد ماعد الماهية وماعد أفرادها ولما كانت الماهية في ضمن أفرادها اكتفى بذكر الماهية عن الأفراد لان الأفراد ليست أجنبية عنها وسم أطال الكلام هنا بذكر الخلاف في حمل الجزئي وغير ذلك والمقام غير محتاج (قوله والاول) أي قوله ما يميز الشيء الخ (قوله مبين لمفهوم الحد) أي فهو حد حقيقي يسمى لانه بالذاتيات (قوله والثاني) أي قوله ما لا يخرج الخ (قوله مبين لخاصته) لكونه بالعرضيات فيكون رسماً (قوله وهو) أي الثاني (قوله الجامع لأفراد المحدود) أو رد عليه الناصر لزوم الدور لان المحدود مأخوذ من الحد وأجاب سم بأن المراد بالمحدود الشيء لا بوصف كونه محدوداً أو أورد أيضاً أنه يشمل قولنا وكل إنسان كاتب مثلاً بعد قولنا الانسان حيوان ناطق فان هذه السككية يصدق عليها أنها جامعة لأفراد المحدود وأجاب سم بأن المراد الجامع لأفراد المحدود من حيث أنه محدود لان تعليق الحكم المشتق يؤذن بالعلية وجمع السككية للأفراد لان هذه الحينية وفيه نظر

(٦) قول المصنف المنعكس أي عكسا لغويا بقلب القضية الكلية المتحصلة بالأفراد إلى قضية كلية موضوعها هو محمول الاولى ومحمولها هو موضوع الاولى وقد فسر الشارح الاولى بقوله أي الذي كلما وجد أي الحد وهو المحدود والثانية بقوله أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو أي الحد كما كتبه

(٢٣ - عطار - أول) أي المبين بها الحد تأمل (قوله لجعل المحدود داخ) قد يقال المحدود مشتق من الحد بالمعنى المصدرى والحد المعروف بالحد بمعنى المحدود به فحينئذ لا دور أصلاً (قوله ووجه بعضهم) حاصله هو ما قبله (قوله بأن المراد الجامع لأفراد المحدود من حيث كونها محدودة) أي مراد بيانها وإنما تركه اعتماداً على ما تقدم فاندفع ما قيل أن هذا الجواب يبطل الجواب المتقدم عن الدور وإن كان تاماً في نفسه (قول المصنف المطرود) مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الأبل من نواحيها على ما في القاموس لانه فيه ضم وجود المحدود لوجود الحد (قول الشارح أي الذي كلما وجد الخ) أشار بهذا التفسير للرد على القرأني حيث فسر المطرود بالجامع والمنعكس بالمانع حيث قال وقولنا

جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس وحاصل الرد من وجهين الأول ان الجمع والمنع لازم للاطراد والانعكاس والثاني انه لا يلزم من انه اذا وجد الحد وجد الحد وان يكون جامعا لانه قد يكون المحدود اعم انما يلزم ان يكون مانعا ولا يلزم من انه اذا وجد الحد وجد الحد أن يكون مانعا لاجواز أن يوجد الحد مع ذلك ولا يوجد الحد وكفى التعريف بالاعم اللهم الا أن يحمل الاطراد والانعكاس على المعنى اللغوي دون الاصطلاحى كما فى شرح المواقف حيث فسر الطرد بجرى ان الحد في جميع افراد المحدود وشموله اياها وقال ان هذا معنى لغوى للطرد فيفسر العكس بعكسه فتدبر (قول الشارح أيضا أى الذى كلما وجد) لبيان أن ال موصولة (قوله) لازم لمفهوم الاطراد) أى معناه وهو كلما وجد الحد وجد المحدود فان هذه الموجهة الكلية تنعكس بعكسه النقيض الى قولنا متى لم يوجد المحدود لم يوجد الحد فلا يتناول الحد شيئا مما ليس من افراد المحدود وهو معنى كونه مانعا وقوله وكذا القول الخ يعنى ان الجمع لازم لمعنى الانعكاس وهو كلما وجد المحدود وجد الحد قال السيد قدس سره فى حاشية المطالع الصواب ان الجمع عين هذه الكلية قال عبد الحكيم فى حاشية القطب بعد نقله عن السيد ذلك اللهم الا أن يعتبر التغير الاعتبارى (قول الشارح المراد بالمطرد) أى المراد به مفهوم عكس المراد بالمطرد الصادق ذلك المفهوم بالتفسيرين جميعا فان حمل على العكس الاصطلاحى كان ماذ كرهه الشارح وان كان من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه (١٧٨) قلب الطرد كان ماذ كرهه ابن الحاجب فقوله المراد الخ بيان لاحتماله للتفسيرين جميعا

وان كان تفسيره أولى لمعنى آخر وقوله بما ذكر أى الذى هو أحد التفسيرين (قول الشارح أيضا المراد به عكس المراد بالمطرد) قد عرفت أن المراد بالمطرد انه كلما وجد الحد وجد المحدود واذا كان العكس من حيث ذلك المراد كان المنعكس هو ذلك المراد لا الحد فهذا تصريح بان المنعكس وصف الحد لا الحد وانما احتاج الى ذلك ولم يحمل الطرد على

فانه غير جامع وغير منعكس وبالحىوان الماشى فانه غير مانع وغير مطرد وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر فى المراد

لان هذا يكر عليه بابطال الجواب عن الدور كما لا يخفى وإن كان تاما فى نفسه (قوله) فانه غير جامع) لعدم شموله الامى وقوله وغير منعكس عطف لازم وقوله وتفسير مبتدأ خبره أظهر والمراد بالجر نعت للنعكس وعكس بالرفع نائب الفاعل وقوله بما ذكر متعلق بتفسير وهو كلما وجد المحدود وجد الحد والمأخوذ والموافق نعتان لتفسير فهما بالرفع أو بالجر نعتان لما فى قوله بما ذكر (قوله للعرف) أى وللاصلاح فى عكس القضية وقد قيل فى المطرد كلما وجد الحد وجد المحدود وعكس القضية بتبديل طرفيها وهو كلما وجد المحدود وجد الحد (قوله أظهر فى المراد) أى بالمنعكس فان المراد بالمنعكس عكس المراد بالمطرد (قوله) بانه (أى المنعكس) (قوله اللازم) أى تفسير ابن الحاجب فهو تفسير باللازم وإنما كان لازما لانه عكس

التلازم فى الوجود حتى يكون العكس التلازم فى الارتفاع ويكون المطرد المنعكس الحد لا وصفه لما قال السعد فى حاشية الشارح نقيض العضد ان ذلك ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب المنطق وبه يندفع ما لو اطالوا به من غير طائل (قول الشارح الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف) كذا قاله السعد فى حاشية شرح المختصر وشرح التلويح قال السيد انه عكس بحسب المنطق أيضا صدق حده عليه وهو تحويل مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل فان قيل معنى قولهم على وجه يصدق ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للوجبة مطلقا (١) الايجاب الجزئى قلنا للزوم وجود فى مادة المساواة كما هنا الا أن المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر معها اهو فيه انهم اذ لم تعتبروا ذلك لانه فى مادة جزئية اعنى مادة المساواة وهم انما يعتبروا القوانين الكلية لما قيل ان المنطق مجموع قوانين الاكتساب لم يكن العكس الذى اصطلاحه اعليه فليس عكسا بحسب المنطق كما قال (قول الشارح أظهر فى المراد الخ) يؤخذ من قوله الموافق الخ وقوله أظهر الخ أن لهذا التفسير وجهين الموافقة والظاهرة فتدبر اذ وجهها على ما مر عن السعد وما قيل انه يلزم على كلامه مجاز بلا قرينة لان اسناد الانعكاس انما هو على كلامه للطرد لا للحد ففيه أنه انما استدل بالانعكاس للحد من حيث الطرد بقرينة عدم اطلاق العكس على غيره عرفا واصطلاحا وانما كان هذا التفسير أظهر فى المراد لان الجمع الاحاطة بالافراد بان لا يوجد فرد خارجا عن الحد بل كلما وجد كان داخل فيه وهو معنى كلما وجد المحدود وجد الحد بخلاف كلما اتفق الحد اتفق المحدود فانه لازم للجمع فليتأمل

(قول الشارح أى معنى الجامع) فسر بذلك لان المراد هنا لازم المراد الاول (١) فلو تركه لتوهم أنه لو فتدبر (قول الشارح من تفسير ابن الحاجب الخ) قد عرفت أنه حيثئذ من العكس بمعنى قلب الكلام لانه قلب الطرد فالعكس عليه حكم كلى بما ليس بمحدود على ما ليس بحد وعلى الاول حكم كلى بالحد على المحدود واما الطرد فهو عليهما حكم كلى بالمحدود على الحد (قول الشارح النفسى) أخذه من قوله فى الازل إذ لا لفظى فيه (قول الشارح فى الازل) اى باعتبار كونه فى الازل وقدم قوله فى الازل على قوله لا يسمى لا فائدة انه ليس الخلاف فى انه وقعت تسميته فى الازل أولا لان مبنى (١٧٩) الخلاف امر اصطلاحى وهو

اعتبار الافهام بالفعل فى الخطاب ولانه لو كان كذلك لكان تسميته فى الازل خطا باجازا متفق عليها وهذا امر طريقه النقل ودونه خرط القتاد فاقيل يتصور وقوع التسمية أزلا على القول بقدوم الالفاظ أو باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الالفاظ ليس بشيء لان المقول يتقدم الفاظه القرآن لا هذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ (قول الشارح قيل لا يسمى الخ) لم يذكر المصنف لفظا قيل هذا ويفرغ ما بعد ثلثا يتوهم أنها مقالة واحدة مع انهما مقالتان ولا يلزم من تفرع الثانية عن الاولى كفى العضد أن يكون قائل الثانية هو قائل الاولى لاحتمال سكوتها عنها (قول الشارح لعدم من يخاطب به) إذا تأملت هذا مع

أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود واللازم لذلك التفسير نظرا الى ان الانعكاس التلازم فى الانتفاء كالاطراد التلازم فى الثبوت (و الكلام) النفسى (فى الازل قيل لا يسمى خطابا) حقيقة لعدم من يخاطب به إذ ذاك وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم واسمائه اياه باللفظ كالقرآن او بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالي

نقيض الموافق وعكس نقيض القضية لازم لها (قوله نظر الخ) علة لتفسير ابن الحاجب قال الناصروالحق مع ابن الحاجب لان الاطراد والانعكاس وصفان للقضية الواقعة تفسير للمطر الذى هو وصف للحد على كلام الشارح مع ان المراد عكس الحد لا عكس القضية الواقعة صفته فقد اشبهه على الشارح عكس الشيء بعكس صفته وقد جعل المصنف نفسه الاطراد والانعكاس صفتين للحد لا للقضية هذا خلاصة كلامه وخلاصة جواب سم أن الصفة والموصوف كالشيء الواحد فلا مانع من جعل ما هو صفة للصفة صفة للموصوف ولهم هنا تشنيعات عدم ذكرها أولى مع ان كلاما من البحث والجواب ليس بما يقتضى هذا كله فان ما عبر به الشارح موافق لعبارة كثير من المحققين غاية ما فى ذلك تسمح ومثله مغتفر فى امثال هذه المقامات (قوله والكلام الخ) من تأمل وجدها تين المستلثين برجعان المسئلة واحدة لانه يلزم من كونه لا يسمى خطابا انه لا يتنوع ومن كونه لا يتنوع انه لا يسمى خطابا (قوله فى الازل) حال من الكلام اى حال كونه معتبرا فى الازل والافالكلام موجودا أزلا وابد اى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسى مع اعتبار وملاحظة كونه فى الازل اى قبل وجود من يخاطب ولا يجوز تعلقه بيسمى لان التسمية حادثة وقول سم يتصور وقوع التسمية أزلا على القول بقدوم الالفاظ وهم فان المقول بقدومه الفاظ القرآن لا هذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ المصطلح عليها عندهم ثم ان المصنف خالف عادته وحكى القول الضعيف وطوى الصحيح ولعل سره الاشارة الى ان هذا القول قوى ايضا إذ قدر حجه القاضى ابو بكر الباقلانى وجرى عليه الامدى (قوله حقيقة) متعلق بيسمى وهو تحرير محل الخلاف وانه فى الاطلاق حقيقة لافى مطلق الاطلاق الشامل للحقيقة والمجاز فان التسمية المجازية اعتبار ما تؤول متفق عليها (قوله اذ ذاك) الاشارة الازل والخبر بخذوف اى اذ ذاك موجود لان اذنا تضاف للجمل والمراد بالوجود التحقق وإذالم يكن هناك موجود فلا خطاب لعدم من يتعلق به (قوله واسمائه) بالجر عطف على وجود (قوله كالقرآن) ادخلت الكاف بقية الكتب السماوية والاحاديث ولو غير قدسية فانه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى (قوله او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال ابو منصور الماترىدى سماع ما ليس بصوت فعنده سمع سجد ناموسى عليه الصلاة والسلام صوتا دالا على كلام الله

قوله الآتى بتزيل المعدوم الخ تعلم أن الخلاف ليس مبنيًا على تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم أو الذى علم انه يفهم كفى العضد لانه لو كان كذلك لما احتاج صاحب القول الثانى إلى التزيل المذكور بل كون الخطاب ما علم انه يفهم كاف وايضا كان الخلاف حينئذ لفظيا مع ان حكاية المصنف هذا القول بقيل تمتضى انه حقيقى وحينئذ فبني القولين هو تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم فليتأمل (قول الشارح إذ ذاك) اى وقت ذاك والمراد الوقت المتخيل اذ لا وقت فى الازل حقيقى لان الزمن حادث (قول الشارح او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم وهو الله سبحانه وتعالى فليعقل سماع ما ليس بصوت (١) قوله لازم المراد الاول اى الذى هو التلازم فى الانتفاء الذى هو الحد لذلك المراد الذى هو وصف الى اعنى كما صدق صدق المحدود

(قول الشارح وقيل سمعه الخ) فمن في قوله من الشجرة بمعنى عند (قول الشارح وقيل سمعه بلفظ) أي سمع اللفظ الدال عليه وإنما اسند السماع إليه إشارة للتأويل (قول الشارح من جميع الجهات) هو كذلك في الأول أيضاً وإن لم يثبت عليه كما قاله بعض الأساتيد (قول الشارح على ما هو خلاف العادة) (١٨٠) لما كان المخالفة فيما تقدم من كل وجه وهما من وجه واحد لكونه بلفظ عن فيما تقدم

خرقاً للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختصاص بأنه كليم الله والأصح أنه يسماه حقيقة بتزويل المعدوم

تعالى تولى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه ووافقه أبو إسحق الأسفرائيني فقال انفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوم بواسطة سماع الصوت كان مسموعاً فلا اختلاف لفظي لا معنوي (قوله خرقة للعادة) أي وقع في حال كونه خرقة أي خارقاً للعادة (قوله وقيل سمعه) وعليه فمن في قوله من الشجرة بمعنى عند (قوله من جميع الجهات) قال سم لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاق لا محذور في السماع من جهة واحدة لأنه لا ينافي تعالىه عن الجهة وإنما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته وليس كذلك بل هي مخلوقة في محلها ولعل التقييد بجميع الجهات لأجل قوله بعد وعلى كل اختصاص بأنه كليم الله لأن غيره سمعه من جهة واحدة (قوله على خلاف ما هو العادة) متعلق بالمحذوف الذي تعلق به قوله من جميع الجهات أي وقع على خلاف السماع الذي هو العادة فإن العادة أن اللفظ إنما يسمع من جهة واحدة وعبر بهذا هنا وفيما سبق بقوله خرقة للعادة أما للفتن وأما لأن الأول لما كان السماع فيه مخالفاً للعادة من كل وجه عبر بالخرق والثاني لما كان السماع فيه ليس مخالفاً للعادة من كل وجه لأنه باللفظ غير المخالفة التي هي أدون من خرقة العادة (قوله وعلى كل اختصاص الخ) فهو من قبيل العلم بالغلبة لسبقه في الوجود الخارجي أو لأنه سمع الكلام النفسي أو اللغوي من جميع الجهات فلا يراد أن غيره خوطب بالكلام القديم كسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وفي شرح المقاصد فإن قيل إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فإرجاه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم الله تعالى ثم ساق ما ذكره الشارح وزاد قولاً آخر وهو أنه سمع من جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا (قوله يسماه حقيقة) حال من ضمير يسماه العائد على الخطاب (قوله بتزويل المعدوم) جواب عما يقال من جهة المخالف كيف يتأتى خطاب غير الموجود وحاصل الدفع أنه يكفي تقدير وجوده ولا يشترط وجوده بالفعل وانت خير بان التنزيل المذكور ينافي كون التسمية حقيقية لأنه يقتضي أنها مجاز لعلاقة الأول أو إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة والجواب أنه نزل الخطاب منزلة الموجود وخوطب فوقه الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل فهو حقيقة ومجاز في التنزيل لافيه وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود الخطاب بالفعل بل يكفي في ذلك تنزيهه منزلة الموجود هذا محصل مقاله الناصر وهو مبني على أن الاستعارة من قبيل المجاز العقلي وإن اللفظ مستعمل في حقيقة فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له وهو خلاف الحق وإيضاً التسمية المبنية على تأويل وتجوز لا يصح أن تكون حقيقة لأنه حينئذ يكون خطاباً بتأويل أن من يخاطب كمن خوطب فلا حسن الجواب بأنه إذا فسر الخطاب بالكلام الذي علم أنه يفهم سمي خطاباً بالفعل وإن فسر بما يفهم بالفعل فلا كما أفاده العضد وقرره شيخ الإسلام والسكال ومن ثم قال السكوري أنه بحث لفظي مبني على تفسير الخطاب به وأعلم أن هذه المسئلة مما تشعبت فيها أراء الفضلاء قال امام الحرمين في كتاب البرهان اشهر من مذهب شيخنا

بخرق العادة وهنا بخلافها تدبر (قول الشارح وعلى كل اختصاص الخ) فهو علم بالغلبة لسبقه في الوجود الخارجي أو لأنه أكثر له ذلك لأنه سمع من جميع الجهات لوقوع ذلك لنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء إلا أن يقال وقع لموسى متكرراً على أن في الاختصاص نظر لأن من أسمائه صلى الله عليه وسلم كليم الله إلا أن يقال اختصاص بشيوعا فتدبر (قول الشارح بتزويل المعدوم الخ) يعني أن من قال أن التسمية حقيقية نزل المعدوم الذي علم الله أنه يوجد منزلة الوجود بالفعل في كفاية خطابه فكأن الموجود بالفعل خطابه كاف لفهمه إلا كذلك من سيوجد خطابه في الأزل كاف بمعنى أنه توجه عليه حكم في الأزل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وحينئذ فإطلاق الخطاب على ذلك حقيقة كما أن إطلاق الانبات في انبت الربيع البقل حقيقة لتنزيل الفاعل المجازي

منزلة الفاعل الحقيقي وإن كان الإسناد مجازاً فما قيل أن هذا مبني على أن الاستعارة من قبيل المجاز العقلي وأن اللفظ مستعمل في حقيقة أنه فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له وهو خلاف الحق ليس بشيء لأن هذا إما يقال إذا قلنا باستعمال لفظ الخطاب في غير ما وضع له كما هو في الاستعارة ونحن إنما قلنا بأنه مستعمل في حقيقة كافي الانبات وكذا ما قيل أنه نزل الخطاب منزلة الموجود وخوطب فوقه الخطاب بعد التنزيل المذكور إذ لا تنزيل من الله إنما هو من أهل الاصطلاح المختلفين في التسمية فليتأمل

(قول الشارح الذي سيوجد) أى جزما بان علم الله ذلك قال صاحب الكشف في قوله تعالى فسيكفيكم الله معنى السنين انه كأن لا محالة (قوله بعد البعثة) لا حاجة اليه بعد اعتبار شروط التكليف وقد مر ذلك (قوله إذ لم يقع لغيره) أى متكررا كما وقع له (قوله من جميع الجهات) أى انفاقا للمانع في السماع من جهة واحدة (قوله لانه نزلهم الخ) هذا كلام (١٨١) لا وجه له لانه لا تنزل من الله وأى

داع بالنسبة اليه لان ينزل ويجعل التسمية حقيقة تأمل (قول المصنف وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عن عبد الله بن سعيد بن كلاب بضم الكاف وشذ اللام القطان أحد أئمة أهل السنة وفي البرهان نسبته الى القلانسي من قدماء الاصحاب ايضا وعبارة ابن الحاجب قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف انما أريد التعلق العقلي قالوا أمر ونهى من غير متعلق قلنا عين محل النزاع قال العضد اختص اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم وقد شدد التنكير عليهم قالوا إذا امتنع التكليف في النائم والغافل في المعدوم أولى قلنا انما يرد ذلك إذا أريد تنجيز التكليف في حال المعدوم ولم يرد ذلك بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المعدوم الذي علم الله انه يوجد توجه عليه حكم في الازل لما يفعله ويفهمه فيما لا يزال ولاجل لزوم الامر بلا متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه

الذي سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسى في الازل (قيل لا يتنوع) إلى أمر ونهى وخبر وغيرها

أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري رضى الله عنه مصيره إلى أن المعدوم الذي وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مأمور معدوم بالامر الازل وقد تمادى المشنعون عليه وانتهى الامر إلى انكشاف طائفة من الاصحاب عن هذا المذهب ثم ذكر امام الحرميين مسلكين للاصحاب في اثبات كون المعدوم مأمورا وأورد هاشم قال وهذه المسئلة انما رسمت لسؤال المعتزلة إذ قالوا لو كان الكلام أزليا لكان امرا ولو كان امرا لتعلق بالمخاطب في حال عدمه فاذا اوضحنا انه لا يمتنع ثبوت الامر من غير ارتباط بمخاطب فقد ارفع السؤال وآل الامر إلى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود وهذا مذهب الشيخ وانا اقول ان ظن ظان ان المعدوم مأمور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود تلبس فانه إذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المأمور مأمورا وإذا لاح ذلك بقي النظر في امر بلا مأمور وهذا معضل ازب فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق لا متعلق له محال والذي ذكره من قيام الامر فينا في غيبة المأمور فهو تمويه وما ارى ذلك امرا خارقا وانما هو تقدير فرض الامر لو كان كيف يكون وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الامر الحاق المتعلق به والكلام الازل ليس تقديرا فهذا ما نستخير الله سبحانه وتعالى فيه وان اسعف الزمان املينا مجموعا من الكلام فيه شفاء الغليل اه وفي شرح المقاصد ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسى واما النفسى فيكفيه وجود العقلى اه وعليه فلا حاجة لدعوى التنزيل ولكن هذه التفرقة دعوى تحتاج لدليل ولذلك قال عبد الحكيم في حواشى الخيالى الحق ان نفس الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الاثبات به حال الوجود محل اشكال إذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عند عبد الله بن سعيد بن كلاب بالضم والتشديد القطان - احدى أئمة أهل السنة قبل الأشعري وفي البرهان ان القلانسي من قدماء الاصحاب يقول ان كلام الله تعالى في الازل لا يتصف بكونه امرا ونهيا الخ وانما ثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارى سبحانه وتعالى بكونه خالقا ورازقا فيما لا يزال وايضاح الرد عليه انه يسلم للشيخ ابى الحسن ان الكلام القديم هو القائم بالنفس وهو على حقيقته وخاصيته وإد كان كذلك فكأن الكلام امرا من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجدها وليس لله تعالى من كونه خالقا ورازقا حكم حقيقة راجع الى ذاته وانما المعنى بكونه خالقا وقوع الخلق بقدرته ونقول لاني العباس أيضا قد أثبت كلاما خارجا عن كونه امرا ونهيا الخ وذلك مستحيل قطعا فلئن جاز ذلك فما لمانع من المصير الى ان الصفة الازلية ليست كلاما ازالا ثم يستجد كونها كلاما فيما لا يزال فقد لاح سقوط مذهبه اه وهذا بعينه يرد على مذهب أبى سعيد غير ما أورده الشارح (قوله والكلام النفسى في الازل قيل لا يتنوع الخ) زاد الشارح لفظ الكلام النفسى للإشارة إلى ان هذه مسئلة مستقلة ليست من تنمة ما قبلها فيتم له قوله بعد ذلك وقدم هاتين المسئلتين الخ (قوله الى أمر ونهى الخ الاقسام) وقال الامام الرازى هو في الأصل

في الازل أمرا ونهيا وخبرا انما يتصف بذلك فيما لا يزال اه باختصار والتعلق العقلى الذى ذكره هو التعلق المعنوى كما تقدم في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم فظهر أن محل الخلاف التعلق المعنوى لا التجيزى كما يصرح به أيضا أول العبارة فما قيل أن محل الخلاف التعلق التجيزى وهم أداهم اليه التنزيل الذى ذكره الشارح وسيأتى بيانه فليتأمل

(قول الشارح والأصح تنوعه الخ) هذا مبنى على الأصح الأول كما أن الضعيف مبنى على الضعيف الأول (قول الشارح بتنزيل المعدوم الخ) أي بسبب تنزيل المعدوم المعلوم وجود منزلة الموجود بان وجه الخطاب إليه فتوجيه الخطاب إليه هو تنزيله منزلة الموجود أو هو جعله مثله في أن وجه الخطاب إليه وإنما نزل كذلك لكفايته فيه كما مر هذا إن كان المنزل هو الله تعالى وإن شئت قلت نزلنا المعدوم منزلة الموجود في صحة التوجيه إليه فكأننا بالتنوع في الازل حيث صححنا خطابه وهذا هو الموافق للمسئلة الأولى التي هي مبنى هذه المسئلة فليتأمل فان تقرير هذا المبحث على هذا (١٨٢) الوجه مما لم نجد له غيرنا لكن بقي بحث تلقته الفحول بالقبول وهو أن الطلب من المعدوم

وإن كان المطلوب الاتيان حال الوجود مشكل إذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب من فاهم وبجواب عنه بما في شرح المقاصد من أن وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام الحسى اما النفسى فيكفيه وجوده العقلى اهو تحقيقه ان المقصود من الكلام هو إفادة المعنى قلزم وجود المخاطب حتى يفاد بخلاف الكلام النفسى فانه هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات كما تقدم وليس المراد إفادته إنما المراد حتم الامر عليه ازلها فيما لا يزال بمعنى انه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا به وهذا هو التعلق المعنوى كما تقدم في الشارح فلا يلزمه وجود المخاطب ازلا إنما يلزم بعدو حيثئذ فالمعدوم ليس بأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار مأمورا بعد الوجود كما قاله في شرح المقاصد والحاصل ان الخطاب يلزمه المخاطب ولو تنزىلا وهو كاف في التنوع أيضاً لكن لا يكفي في

لعدم من تتعلق به هذه الاشياء اذ ذاك وإنما يتنوع اليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها والأصح تنوعه في الازل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الانواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال من وجود الجنس مجردا عن انواعه إلا ان يراد انها انواع اعتبارية

خبر وترجع البواقي اليه لأن الأمر بالشئ إخبار باستحقاق فاعله اثواب وتاركه العقاب والنهى بالعكس وعلى هذا القياس قال في شرح المقاصد وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهى لاحقية قمتها (قوله لعدم من تتعلق به الخ) أى وعده يستلزم انعدام التعلق وإذا انعدم فلا أمر ولا نهى وهذا على ان المراد التعلق التجيزى الحادث فاندفع بحث الناصر بانه لا يلزم من انعدام من تتعلق به انعدام التعلق لوجود التعلق المعنوى وهو الصلوحى القديم وإن اراد لعدم من تتعلق به تعلقا تجيزيا فلا يلزم من عدمه عدم التنوع لثبوت التعلق المعنوى وحاصل الدفع ان هذا القائل لا يرى التنوع إلا باعتبار التعلق التجيزى الحادث ولا يرى التعلق المعنوى بالمعدوم في الازل اه (قوله عند وجود من تتعلق به) أى بوجوده بعد البعثة متصفا بشروط التكليف (قوله مع قدم المشترك) وهو الكلام النفسى (قوله والأصح تنوعه الخ) هذا الأصح مبنى على الأصح الأول وهو قوله والأصح الخ والضعيف وهو قوله وقيل لا يتنوع مبنى على الضعيف الأول وهو قوله وقيل لا يسمى خطبا ثم ان مقتضى هذا القول وجود الامر والنهى في الازل ووجودها فيه يستلزم وجود الحكم فيه لكونه في ضمنها فيناقض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب أن ما تقدم باعتبار التعلق التجيزى وما هنا باعتبار التعلق المعنوى لان هذا القائل يرى ان المعتبر في الحكم مجرد التعلق المعنوى قال المصنف في شرح المنهاج قد يستل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقلاء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفى الاحكام قبل ورودهم ثم واثبتناها هنا في الازل والجواب أن معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع ان الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنع هناك تعلق الاحكام لا ذواتها والذى تدعيه هنا في الازل ذواتها فلا تناقض بين الكاملين (قوله بتنزيل المعدوم الخ) أراد به دفع تمسك المخالف بعدم من تتعلق به هذه الاشياء وحاصل الدفع انه يكفي تقدير وجود من يتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل قال في شرح المقاصد ان كلام الجمهور متردد في معنى خطاب المعدوم هل هو مأمور في الازل بان يمثل ويأتى بالفعل على تقدير الوجود أو أنه ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا اه (قوله من وجود الجنس بدون انواعه) ضرورة ان الجنس قديم والانواع حادثة والحادث مفارق للقديم (قوله إلا ان يراد الخ) فيه ان الجنس لا يوجد بدون انواعه حقيقة كان او اعتباريا وقد اشار الشارح لدفع هذه بقوله أى عوارض الخ وان المراد بالانواع الصفات وحيثئذ فلا جنس في الحقيقة حتى يرد البحث المذكور بل الكلام صفة واحدة لا تقبل

التعدد

كونه مأمورا مطلوبا منه القول لا التوجيه اليه بعد الوجود وهذا كله إنما لزم

لضرورة كون كلامه أزليا لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى فليتأمل فانه من المداحض (قوله أعم من الحكم) لعدم اعتبار التعلق التجيزى فيه مما بخلاف الحكم (قوله فان التعلق المعنوى غير محتاج للتنزيل) قد عرفت مما مر أن اعتبار التنزيل إنما هو لتوجيه الخطاب اليه لضرورة اعتبار المخاطب فيه غاية الأمر أنه لا يلزم أن يكون موجودا لا اعتبار التعلق التجيزى

(قول الشارح اى عوارض) فيه اشارة إلى ان المراد بالانواع الصفات وحينئذ فلا جنس في الحقيقة فاندفع ما نقله في الحاشية عن سم بقوله فيه ان مجرد ذلك غير مختص الخ (قول الشارح ايضا اى عوارض الخ) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازيلية لا يدخل في حقيقته التعلق فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعلق تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات ولا يكون ذلك تنوعا له قاله السعد في حاشية العنود وقال الناصر انواع اعتبارية للتعلق لان التعلق امر اعتبارى وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى ايضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق واياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك يناهيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه وقد علمت ان المراد بالانواع الصفات مع ان مقاله مخالف لما مر عن السعد وما قول سم (١٨٣) ان النوع المركب من الجنس هو

الحقيقى دون الاعتبارى أى العارض ففيه أن النوع مطلقا يعتبر فيه الجنس والفصل إلا أن يريد أن الاعتبارى هنا ليس نوعا أصلا بل هو صفة والتعبير بالنوع إنما هو مسامحة للتعليم ومنه تعلم أيضا أن ذكر الجنس لذلك وإلا فالواحد الحقيقى لا يعقل كونه جنسا فاقامل (قوله لا توصف بالحدوث) أى عند الأكثر وان وصفت به عند بعضهم قاله الجوهري (قول الشارح كما أن تنوعه الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا انها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قول الشارح كالعالم وغيره من الصفات) أى فانه يتعلق بالمعلومات ولا يصير

أى عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه اليها على الثانى بحسب التعلقات ايضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه في الازل او فيما لا يزال بشىء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى امرا او لتركه يسمى نهيا وعلى هذا القياس

التعدد في نفسها ولا محل لاعتراض سم بان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس لان فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان وجوده كذلك ممتنع (قوله اى عوارض له) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازيلية والتعلق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعلق تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهى أنواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به في كلامهم وقال الناصر انها انواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بان التعلق امر اعتبارى وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى ايضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق وقال واياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك يناهيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه ورده سم بان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى أى العارض اه وهذا عجيب منه فان النوع مطلقا يعتبر في مفهومه الجنس والفصل حقيقيا كان واعتباريا وقد اعترف هو بذلك وكلام الناصر في نفسه حسن لو ساعده اصطلاح القوم وعبارة الشارح وبعد ان سمعت ان لا جنس في الحقيقة ولا نوع وغاية الامر انه وقع التسميح بذكرهما تعليمات تقر بباعلت اضمحلال جميع ما اوردناه وهل يعقل في الصفة القديمة كونها جنسا او نوعا سواء جرينا على اصطلاح المناطقة أو أرباب اللغة فان مفهومهما كلى ولا شىء من الصفة مفهومه كلى وايضا النوع مفهومه مركب ويستحيل التركيب في الصفة (قوله تحدث بحسب التعلقات) أى تتجدد أى يتجدد اعتبارها بحسب اعتبار المعبر وهذا التعبير شائع عند المتكلمين فاندفع قول الناصر الاولى تتجدد بل تحدث لان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث اه وهو كلام مفروغ منه واسكن لما شغف الشيخ بالاعتراض على الشارح لم يترك شاردة ولا واردة ومثل هذه المناقشات لا ينبغي للحققيين العناية بها (قوله كما أن تنوعه الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا انها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قوله ايضا) تاكيد لما يفيد قوله كما (قوله في الازل) اى على القول الثانى وقوله او فيما لا يزال اى على القول الاول (قوله بشىء)

باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة وقد يقال ان كون الكلام أمرا ونهيا وغيرهما من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجدها بخلاف نحو العلم والقدرة ويرد بان منشأ هذا قياس النفسى على اللفظى فان اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام فكذا النفسى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد خصم صافى المطالب اليقينية بقى ان الكلام النفسى مدلول اللفظى فيكون متعددا كتعدده ومن ثم ذهب الجمهور إلى ازيلية التعلقات وهو لا ينافى كون صفة الكلام صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب الاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات فان قلت إنما يلزم تعدده كتعدد اللفظى إذا كانت دلالة عليه دلالة الموضوع على الموضوع له رل عبد الله بن سعيد القلانسى ان يقول ان دلالة عليه دلالة الاثر على المؤثر بل ذلك هو المنقول من مذهبهم قلنا هذه الدلالة خلاف الظاهر كذا ذكره عبد الحكيم على الخيال وبه يعلم وجه اختيار القول الاول فليتامل (قول الشارح ر قدم هاتين المستثنتين) أى على ما حق

الكلام ان يكون فيه وهو ما يتوق عليه تعريف الدليل المتقدم (قول الشارح المتعلقةين بالمندول بيان لوجه مناسبتهما للدليل فكما انه متعلق بالمندول فكذلك هما متعلقان بالمندول وإن كان المندول في المسئلتين بمعنى الموضوع له اللفظ اذ هو الكلام النفسى الموضوع له الكلام اللفظى وفي الدليل بمعنى المطلوب الخبرى ولذا قال المندول في الجملة (قوله لطول الخ) علة للتقديم وحاصل مراده ان هاتين المسئلتين لهما جهتان جهة كونهما مطلوبيا خبريا وبها لا يشبهان الدليل وجهة كونهما متعلقين بالمندول وبها أشبهتا الدليل في تعلقه بالمندول ايضا فلماذا الشبه كان المناسب ذكرهما عقبه لكن قدمهما لطول الكلام على ما يتعلق بالدليل فربما يغفل عن تلك المناسبة واما المسائل السابقة واللاحقة فهي من المندول لا متعلقة به حتى مسألة تعلق الاسر بالمعدوم لانها من حيث انه يتعذر بمعدوم لامن حيث انه نوع الكلام وبهذا ظهر فساد ما قيل ان ما ذكره يقتضى تقديمهما فكان حتمه ان يوجه الأخير لما عرفت ان ما ذكره بيان لوجه شبههما بالدليل والمشبه به أصل الشبه ولعل القائل فهم ان معنى الشارح انهما من المندول وكذا ما قيل ان الطول لا يقتضى ان التقديم انسب من وضعهما فيما بعد مع المسائل المتعلقة بالمندول لما عرفت انه مع الطول قد يغفل عن وجه شبههما بالدليل فليتأمل (قوله من حيث تعلقهما بالمندول) فيه ان كل (١٨٤) مسألة تاتى كذلك اذ كلهما مسائل نظرية لا بد لهما من دليل (قول المصنف والنظر

الفكر الخ) اعلم ان الفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب أو لا ويقابله التخيير وهو حركتها في المحسوسات والثاني الحركة من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب أى مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفي جزئيه إلى المنطق وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب إلى المبادئ دفعة واحدة ومن اعنى مجموع الاتقاليين على

وقدم هاتين المسئلتين المتعلقةين بالمندول في الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذى الكلام فيه لاستنباع ما يطول (والنظر الفكر)

هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف لضميره بالمعنى المصدرى فلا اشكال في اضافة الفعل إلى ضمير الفعل بان فيه اضافة الشيء إلى نفسه (قوله وقدم هاتين المسئلتين) اى مسألة تسمية الكلام النفسى خطايا ومسئلة تنوعه وفي الحقيقة هما مسألة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال انهما متعلقتان بالمندول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسباً لان الدليل اصل إلا ان النظر متعلق بالدليل فهو من تمة مباحثه فكان الأولى تأخيرهما عن مباحث النظر لان المناسب تأخير المندول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به (قوله المتعلقةين بالمندول) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمها على الدليل لان المندول وهو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الاسلام ان تقديمهما بمقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه ان يوجه تأخيرهما عن الدليل (قوله في الجملة) اى في بعض الصور وذلك لان المندول هو المطلوب الخبرى وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسى أو غيره وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض افراده وهو الكلام النفسى وقيل المراد بالمندول الكلام النفسى وله اعتبارات عديدة واحاث كثيرة وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض مباحثه وهو الخطاب والتنوع لا باعتبار كليهما وفي الحقيقة هذا لا بد منه حتى على الاحتمال الاول (قوله لاستنباعه ما يطول) اى لاستنباع النظر ما يطول من تقسيم الادراك إلى تصور وتصديق ثم التصديق إلى علم وظن واعتقاد وهو وشك والكلام في تعريف العلم والجهل والسمو (قوله والنظر الفكر) قيل انه مرادف له وقال ابو الفتح في حواشى الدوانى على التهذيب وربما يفرق بينهما بان الفكر مجموع الحركتين اى عند

ما صرح به في النقط الثالث من شرح الارشادات وغيره الثالث الحركة الأولى وهى ربما انقطعت وربما تبادلت ولحقت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذى يقابله الضرورة فاذا كان الانتقال الأول دفعياً والثاني تدريجياً يحصل نوع من الضرورى لكنهم لم يجعلاه في عداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الارشادات عن المعلم الأول كذا في حاشية السيد المروى لحاشية الدوانى على التهذيب والشارح رحمه الله قابله بالتخييل فيكون مراده المعنى الاول فهو جنس للنظر والباقي فصل وهو ما صرح به الامام الجوينى في الشامل كما نقله العضد ولم يحمله على المعنى الثانى مع انه المتعارف كما في شرح المواقف وغيره ولا يكون جزأ من التعريف بل تفسير للنظر وما بعده هو الحد لهما كما قاله الآمدى لأنه كما قال العضد في كتابيه المواقف وشرح المختصر تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المندول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقليل النظر والفكر بعيد جداً عن ان يوهى شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل في الاكتساب كذا في شرح المواقف وأشار بلفظ الايهام إلى كونه باطلاً من احكام الوهم لا إلى ضعفه واندفاعه بحمل المؤدى على السبب القريب فان الفكر معد للعلم والظن اذ لا تبقى الحركة معهما وليس سبباً قريباً لهما فانه عبد الحكيم في حواشيه

(قول الشارح اى حركة النفس) الاضافة للجنس لاجل ان يكون حركة النفس جنسا في التعريف واما ما قاله المحشى من ان المراد جنس الحركة لان النظر مجموع الحركتين فهو إنما يناسب ان يكون الفكر تفسيرا للنظر لا كونه جنسا في التعريف تخصص بالفصل أعنى قوله المؤدى اللهم إلا أن يكون تفسيرا بالمآل وفيه شيء لا يخفى تدبر ثم أن حقيقة النظر حركتان مبدأ إحداها المطلوب المشعور به من وجه غير الوجه المطلوب ومنها ما يحصل من مباديه ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل والمراد الحركة بالقصد والاختيار كما هو المتبادر من اضافة الحركة للنفس ولذا فسر السيد قول العصفى الموافق إن كانت الحركة نفسانية بقوله اى صادرة عن شعور وارادة وقال ابو الفتح في حاشية التهذيب إنما قيدت الحركة بالقصد والاختيار لما تقرر أن الالفاظ الموضوعات للافعال الاختيارية تدل على صدور هاعن فواعلها اختيارا فخرج الحدس إذ هو سنوح المبادئ المترتبة من غير طلب وقيل انه خارج بان الانتقال فيه دفعى لا تدريجي إذ هو انتقال من المطالب إلى المبادئ دفعة واحدة ومن المبادئ إلى المطالب كذلك اى مجموع الانتقالين كما تقدم عن السيد الهروى وما رده حواشيه باننا لانسلم التدرج في الحركة لم لا يجوز أن تكون الانتقالات الفكرية دفعية ويتخلل في كل آئين منها زمان بأن تلتفت النفس إلى صورة دفعة وتحضرها إلى ان تحصل صورة اخرى كذلك وهكذا إلى ان ينتهى إلى صورة مناسبة كافية في تحصيل المطلوب ثم تنتقل منها اليه بعد صرف الزمان في ترتيبها بضم صورة الى أخرى كذلك فلا تنافي الحركة التدرجية الانتقالية ههنا حقيقة وإنما يطان عليه الحركة نظرا إلى مطلق التدرج والتغير مجازا مردود بان المراد انه شبيه بالحركة كما قال السيد في شرح المواقف هذا كاف إذ هو مقابل للانتقال الدفعى (قول الشارح في المعقولات) ظاهره أن الحركة في نفس المعلوم لا في العلم وهو (١٨٥) خلاف قول السيد في شرح المواقف ان هذه الحركة من قبيل الحركة

أى حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات

المتقدمين أو الترتيب اللازم لهما أى عند المتأخرين والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب ويدل له قول ناقله المحصل أنهما كالمترادفين (قوله أى حركة النفس) مفرد مضاف فمع أو أراد جنس الحركة الصادقة بالمتعدد وإلا فالنفس في النظر لها ثلاث حركات حركة من المقاصد إلى المبادئ وحركة في ترتيب المبادئ وحركة في الانتقال من المبادئ إلى المطالب هكذا قبل وهو كلام ظاهرى والتحقيق أن ليس ثم إلا حركتان مبدأ الأولى منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنها ما آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع من الترتيب ومنها هو المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الأولى لتحصيل مادة الفكر والثانية لتحصيل صورته أعنى الترتيب وهى من قبيل الحركة

(٢٤ - عطار - أول) المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الابنية وهو لازم في الحركة عند الحكماء ولا يلزم الجزء على ما بين في محله وبه يظهر وجه قول الشارح حركة وهو البناء على قول اهل السنة بالجزء الذى لا يتجزأ ثم ان المراد بحركتها في المعقولات ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب باعتبار قيامه بالذهن مرآة لمشاهدة مجهر (قول الشارح بخلاف حركتها في المحسوسات) اى فانها ليست ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب مرآة لمشاهدة مجهر قال السيد في حاشية الشمسية أن الجزئيات انما تدرك بالاحساسات اما بالحواس الظاهرة او الباطنة وايس الاحساس مما يؤدى بالنظر الى احساس آخر بان يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدى الى احساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا الى ادراك كلى وذلك اظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر اصلا ولا هى مما يعصل بنظر وفكر فليست كالمادة ولا مكتسبة اه وكتب عبد الحكيم على قوله لأن الجزئيات الخ أى الجزئيات من حيث أنها جزئيات ليس ادراكها على الوجه الجزئى اقادا الا بأحد الأنواع الثلاثة من الاحساس والتخيل والتوهم سمي الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس واما الجزئيات المجردة فلا تدرك الا بمفهومات كلية فليس إدراكها على الوجه الجزئى وكذا جزئيات الأمور العامة كجزئيات الامكان إلا إذا انتزعت من جزئى مادى وحينئذ يكون إدراكها بالتوهم وكتب على قوله بل لا بد الخ وذلك لأن الاحساس عبارة عن حصول صورة جزئية مكتسفة بالعوارض المادية منتزعة عن محسوس معين ولا شك في أن الصورة الجزئية المكتسفة بالعوارض المشخصة المنتزعة عن محسوس معين لا يمكن أن تصير صورة جزئية كذلك لمحسوس آخر والحاصل أن الأمور العقلية لكونها منتزعة عن أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن تكون صورة بعض منها مرآة

هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية ولك حمله عليه فان السيد إنما قال ذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم والمعقولات من حيث انها علم كصفات نفسانية وإنما قال من قبيل لان الانتقال فيها من معلوم الى معلوم دفعة وليس بين

لمشاهدة بعض آخر للتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فانها مبنية فلا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لو اخدمتها مرة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى إحساس آخر نعم إحساس المحسوس يوجب التخيل والتوهم أى حصول صورة في الخيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك المحسوس في الوهم وليس هذا تحصيلًا بالنظر بل بإيجاب إحساس لا إحساس آخر ومن هنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى أن المحسوسات (١٨٦) هل تقع مقدمة برهانية أو لا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا

الواقعة في مقولة الكيف لان المتبدل عند الحركتين كصفات النفس التي هي صور المعلومات لكن إطلاق الحركة عليه من قبل التشبيه والتجوز كإطلاق الكيف على تلك الصورة في التحقيق وإلا فليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة ثم المراد حركة النفس بطريق القصد فيخرج الحدث لانه لا يحصل بقصد النفس واختيارها بل لينسخ بغير اختيار كما نبه عليه الجلال الدواني في حاشية التهذيب ثم ان الفكر الذى يقابله التخيل هو حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت قال المبيدى في شرح الطوالع وقد يطلق الفكر على حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات وقد بسطنا القول في هذا المحل في حواشينا على الخيصى واعلم أن القاضى أبا بكر الباقلانى عرف النظر بقوله النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن فقال الامدى فى أبحاث الافكار أن الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وإن ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر واستبعد كلام الامدى بانه لم يعهد مثله فى التعريفات مع أنه يرد على حمل كلام القاضى على ما ذكره انقاضه بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها وإن أجابوا عنه بأن المتبادر من بقاء السببية السببية القريبة فان أخذ الفكر جنسا فى التعريف فلا نقض لعدم صدقه حينئذ على ما ذكر لان الفكر حركة وهى ليست بحركة الشارح رحمه الله نحنا هذا المنحى حيث قال فخرج الفكر غير المؤدى الخ ففيه إيماء للرد على الامدى فى حمله عبارة القاضى على ما ذكره وتخلص عن الاعتراض المورد هذا محصل ما أطال به سم وأما جعله الدليل نفسه من جملة موارد النقص فلا محل له لان الدليل من جملة أفراد النظر ثم لقائل أن يقول أن الشارح وإن تخلص عما أورد على الامدى لجعله الفكر جنسا يرد عليه إشكال قوى لم يتنبه له أحد ممن كتب وهو أنه حيث كان الفكر مرادفا للنظر أو كالمترادف له على ما سبق كيف يحمل جنسا صادقا على النظر وغيره المقتضى ذلك أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق فان شأن الجنس الواقع فى التعريف أن يكون أعم من المعروف كتعريف الانسان بالحيوان ولذلك احتيج إلى ذكر الفصل والمترادف لا يكون أعم من مرادفه نعم قد يقع فى الرسوم الناقصة أن يكون التعريف مساويا للمعرف كتعريف الانسان بالضاحك بالقوة مثلا وليس الضاحك مرادفا للانسان بل لازم له ولم يهدى فى كلام القوم جعل المترادف جنسا فعل الامدى ارتكب ما ذكره فرارا من هذا وبالجملة فالنظر الدقيق يقضى بأن أحد الامرين

تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كلييات مشتركة بين المحسوسات بالحس ويحكم عليها حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة فى البرهان وللحس مدخل ما وللسيد الشريف فى حواشى حكمة العين تحديق نفيس ينفعك فى أمثال هذه المباحث قال اعلم أن الجزئى المادى كالجسم والجسمانى أول إدراك يتعلق به هو الاحساس مكتنفا بالعوارض الخارجية والغواشى الغريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبته ففيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الواهمة تنزع منه معنى جزئى ليس من شأنه أن يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المنصرفة تنزع منه أمرا كليا يصير معقولا فالمحسوس إنما يصير معقولا فى المرتبة الثالثة اولها الاحساس

به ثم التخيل ثم العقل وأما التوهم فانما هو معدل الاحساس وحده أو بعد التخيل أيضا لكن يدركه من آخر فالترتيب إنما يكون لازم بعد الثلاث فهذه مراتب الادراكات وأما الجزئى المجرد فلا يدركه بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلأمانع فيه من التعقل فظهر أن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة وأما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكن تحتاج إلى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وإن كانت جزئية فان كانت صوراف بالحواس الظاهرة وبالباطنة وإن كانت معانى فبالوهم التابع للحس الظاهر انتهى إذا تأملت هذا حق التأمل ظهر لك فساد ما قيل ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات

والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخياليات وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا لافكر امشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر (١٨٧) بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات

فتسمى تخيلا

لازم لعبارة القاضي فتأمل (قوله فيسمى تخيلا) في الآيات نقلا عن الناصر لقائل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل ابتداء بلا واسطة خرج عنها الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها في المحسوسات فيسمى تخيلا لافكرا مشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكان بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا أقول نختار الاول ولا إشكال أصلا لان المراد بحركة النفس في المحسوسات مطالعتها إياها ومشاهدتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو في المعقولات لان الجزئيات لا يقع فيها اتصال ولا ترتيب فان تحصيل المطالب إنما هو بالكليات قال السيد في حواشي شرح الشمسية أن الجزئيات إنما تدرك بالاحساسات إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الاحساس مما يؤدي بالنظر إلى احساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا إلى ادراك كلي وذلك أظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر أصلا ولا هي مما يحصل بنظر وفكر فليست كسبلة ولا مكتسبة اه والله عبد الحكيم في حواشيه بأن الامر العقلية لكونها منترعة من أمر واحد حذف منه الشخصيات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرآة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينهما بخلاف الامور المحسوسة فانها متباينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لو احدهما مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى احساس آخر نعم احساس المحسوس موجب للتخيل والتوهم أي حصول صورة في خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك والمحسوس في الوهم وليس هذا تحصيل بالنظر بل يحتاج احساس لاحساس آخر اه ومن ههنا قال شارح سلم العلوم المولى علي الهندى ان المحسوسات هل تقع مقدمات برهانية أولا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليا مشتركا بين المحسوسات المحسوسة بالحس ويحكم عليه حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس دخل ما اه فظهر لك من هذا الكلام أمران الاول معنى التخيل والتوهم الثانى ان الاحساسات لا تعد حركة النفس فيها فكرا وأما جوابه بقوله والظاهر أن الشارح الخ فلا يوافق كلام الفوم كيف والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى تنتزع منها الكليات أي غير ذلك مما بيناه في حواشى المقولات الكبرى فالقول بانها لا تدرك الجزئيات أصلا غير مسلم والذي في كتب المحققين من الاعاجم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى انها ترسم فيها وهو قول واه او الكليات ترسم فيها والمحسوسات في قواها وهو القوى عندهم لانها

أصلا وإنما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكان بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا فان محمول هذه الصغرى امر كلي اذ لو كان جزئيا لما صح حمله على مدلول اسم الإشارة لان الجزئيات متباينة وهكذا كل محمول واقع في الصغرى الشخصية الواقعة في الشكل الاول والترتيب في الدليل الواقعة فيه ليس بالنظر للموضوع بل للمحمول ضرورة ان الكسب انما هو به بواسطة اندراجه في الاكبر والمسمى بالتخيل انما هي الحركة في المحسوس من حيث انه محسوس جزئى سواء كان بالوهم او غيره واما قوله والظاهر ان الشارح الخ ففيه ان المسند اليه الحركة هو النفس والمحققون على انها تدرك الكليات

والجزئيات جميعا كيف والنفس حاكمة فلا بد أن تدرك المحكوم عليه والكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى تنتزع الكليات نعم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى انها ترسم فيها أو الكليات ترسم فيها والمحسوسات في قواها والثانى هو القوى عندهم (قول الشارح فتسمى تخيلا) قال بعض المحققين المحسوس ما حصل صورته في احدى الحواس الظاهرة والمخيل ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس المشترك

والموهوم الذي ادركته القوة الواهمة (١٨٨) وألغته في خزائنها التي هي الحافظة وتوجه النفس إلى المحسوس والخيال احضار صورتهما إلى الحس

(المؤدى إلى علم أو ظن) بمطلوب خبرى فيهما

المشترك وتوجهها إلى الموهوم احضار صورته من الحافظة إلى

الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت إلى الحس- المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجهها إلى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك لاحضار توجهها إلى الخيال وكلا الاحضارين يسمى تخيلا وهو المراد من قول الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر العضدي ان حركة النفس في صور المحسوسات يسمى تخيلا اه وهذا هو المراد بحركة النفس في المحسوسات إذ حركة النفس في شيء مطالعتها اياه ومشاهدتها له من قواها ومنه وما تقدم للفاضل عبد الحكيم يعلم الفرق بين التخيل بياض واحدة والتخيل بياضين فالاول هو حصول صورة في الخيال والثاني احضار الصورة إلى الحس المشترك من قبل الحواس او من قبل الخيال فليتأمل في هذا المقام لتندفع جميع الشكوك والاهام (قول المصنف أو ظن) كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور اعني الاعتقاد الراجح كذلك يطلق على ما يقابل اليقين أي الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم أو جازما غير مطابق أو جازما

لا تدرك المحسوسات اصلا واما قول الناصر مقابلة الفكر بالتخيل قرينة على ان كلا منهما مأخوذ من قولهم في فن الحكمة والكلام ان من القوى الباطنة الخ فكلام اجنبي لا مدخل له هنا أصلا وانما قصد بذكره صناعة الاستغراب على من ليس له هذه الفنون احاطة من الطلاب ثم رايت في حاشية العلامة الكنبوي على حاشية التهذيب للجلال الدواني ما يؤيد ما ذكرناه قال رحمه الله ان المراد بالمعقول في تعريف النظر هو المعقول الصريح المقابل للمحسوس أي ما حصل صورته في إحدى الحواس الظاهرة والخيال أي ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس المشترك والموهوم أي الذي ادركته القرينة الواهمة وألغته في خزائنها التي هي الحافظة وتوجه النفس إلى المحسوس والخيال احضار صورتهما إلى الحس المشترك وتوجهها إلى الموهوم احضار صورته من الحافظة بين الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت إلى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجهها إلى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار توجهها إلى الخيال وكلا الاحضارين يسمى تخيلا وهو المراد من قول الشريف الجرجاني في حاشية المختصر العضدي ان حركة النفس في صور المحسوسات يسمى تخيلا اه وهذا تحقيق نفيس يتضح لك به ان الجماعة اضطربت افهامهم هنا وسبحان الماهم والمنعم والسيد الشريف في حواشي شرح حكمة العين تحقيق نفيس ينفعك في امثال هذه المباحث قال اعلم ان الجزئي المادى كالجسم والجسماني اول ادراك يتعلق به هو الاحساس مكتسفا بالعوارض الخارجية والغواشي الغريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبته ففيه تجريد ماثم النفس بالقوة الوهمية تتزع منه معنى جزئيا ليس من شأنه ان يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المتصرفة تتزع منه امرا كليا يصير معقولا فالمحسوس إنما يصير معقولا في المراتبة الثالثة او لها الاحساس به ثم التخيل ثم العقل واما التوهم فانما هو معد للاحساس وحده او بعد التخيل أيضا لكن مدركه شيء آخر فالترتيب إنما يكون بين الثلاثي فهذه هي مراتب الادراكات و ما الجزئي المجرد فلا يدرك بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه من التعقل فظهر ان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة واما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكنها محتاجة إلى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار الخصوص وإن كانت جزئية فان كانت صور افالحواس الظاهرة والباطنة ومن كانت معاني فبالوهم التابع للحس الظاهر اه (قوله المؤدى إلى علم أو ظن) قال في الايات ينبغي ان يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد لأن النظر قد يؤدي اليه اه وفيه نظر لان الاعتقاد الناشئ عن النظر لا يخلو عن كونه علما وظنا اذا اطلاق على ان ما ليس ناشئا عن دليل من الامر المجزوم به يسمى اعتقادا كاعتقادات المقلدين في العقائد ثم ان اول التقسيم فجاز دخولها في التعريف (قوله بمطلوب) لا يصح ان يكون العامل فيه أحد الامرين أي علم أو ظن لانه يتألف من قوليه فيهما ولا معمول لهما للزوم تواردهما على عاملين على معمول واحد والجواب انا نختار الاول ونقول انه حذف نظيره من احدهما الدلالة الاخر عليه وقوله فيهما متعلق بمحذوف أي نقدر ذلك فيهما او هو مخبر مبتدأ محذوف تقديره تقييد المطلوب بالخبر جار فيهما أي في العلم والظن وقوله في العلم خبر مبتدأ محذوف تقديره تقييد المطلوب بالتصوري جار في العلم دون الظن إذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري (قوله او تصوري في العلم) فالصورات لا تكون إلا علما لانه لا بد وأن تكون مطابقة

مطابقا غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحتمل العلم على ما عداها وهو فخر التصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع افرادها فان التعريف لمطلق النظر صحيحا او فاسدا كذا في المواقف وعبد الحكيم

(قوله لان الفكر قد يؤدى اليه) أى بان كان فاسد الان النظر شامل له كما سيزكره الشارح فلا يرد أن الناشئ عن النظر لا يخلو عن كونه علما او ظنا إذا اصطلاح على ان ما ليس ناشئا عن دليل من الامر المجزوم به يسمى اعتقادا فالمراد بالدليل الناشئ عنه ما كان صحيحا فتدبر (قول المصنف أو ظن) ان قات الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل إذ هو جهل فاذن المطلوب ما تعلم مطابقته فيكون علما فيكون قوله أو ظن مستدركا * قلنا لان سلم انه إذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا يلزم أن يكون الظن المطابق الذى تعلم مطابقته مطلوبا بل يطلب بالنظر فى الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن أى اعتقادا راجع بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلى كالعمل فى الاجتهادات - يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم انذى غلب على الظن المجتهد كونه مستفاد من الدليل يجب العمل به من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب (١٨٩) المجتهد الخطى أيضا قاله عبد الحكيم

فى حواشى المواقب (قول الشارح مطلوب) لا يصح أن يكون العامل فيه أحد الامرين أى علم أو ظن لانه ينافيه قوله فيهما ولا ان يكون معمولا لهما لتوارد عاملين على معمول واحد والجواب انا نختار الاول ونقول حذف نظيره من أحدهما لدلالة الآخر عليه (قول الشارح او تصورى فى العلم) أى لان الظن حكم كما سياتى فلا يتعلق بالمطلوب التصورى وافاد جعل التصور علما ان التصور لا يكون إلا مطابقا فاذا رايانا شجرة من بعيد فحصل فى اذهاننا منها صورة انسان فالصورة المرسمة فى اذهاننا علم تصورى للانسان وآلة لملاحظته ومطابقة له بحيث لا تخفى عليه والخط انما هو فى الحكم المقارن لهذا

فخرج الفكر غير المؤدى الى ما ذكر كذا كثر حديث النفس فلا يسمى نظرا او شمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة اعتقاد او ظن كما تقدم بيانه فى تعريف الدليل

للاواقع ولا يقع فيها الخطأ كالتصديقات وما يقال انه يقع فيها الخطأ كما إذا رايانا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان فهذا التصور غير مطابق للواقع فيكون خطأ فجوابه ان الخطأ هنا وقع فى تصديق ضنى وهو ثبوت الانسانية لغير الانسان وتصور الحيوان والناطق لا خطأ فيه فالصورة التصديقية قد لا تكون مطابقة للواقع كما قررنا وقد تكون كما إذا حصل من صورة الحجرية فى الذهن وحكنا بان هذه الصورة لذلك المرتى كان كل من الصور التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما تتصف بمطابقته قال الخياى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه اه وتحقق الفرق بينهما ليس مما يخصنا هنا وقد ذكرناه فى غير هذا الكتاب (قوله فخرج الفكر غير المؤدى) تعريض بالآمدى حيث فهم ان الفكر مرادف للنظر على ما سبق شرحه (قوله القطعى والظنى) مقابلة القطعى بالظنى قيد على ان المراد به ما يشمل الاعتقادى اه سم وفيه ما قد سمعت (قوله والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر الخ) فيه نظر فان التأدية هى الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتتاله على الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً فاده الناصر وأجاب سم بان المحققين كالعضدو السعدو السيد وغيرهم صرحوا بشمول التعريف للنظر الفاسد وان التأدية تكون به كما تكرر بالصحيح اه ويؤيده قول العلامة عبد الحكيم فى حواشى الشمسية وإنما قال لا أدى ولم يقل بحيث يؤدى ليشتمل الفكر الفاسد ماداً وصورة فهذا صريح فى رد قول الناصر وقالوا أيضا ان التعريف شامل لافراد النظر مطلقاً من ظنيات وجملات لوجوب شمول التعريف (قوله) فانه يؤدى الى ما ذكر) أى العلم أو الظن وظاهره فى التصورات والتصديقات وليس كذلك فيجب أن

التصور وهو أن هذه الصورة صورة لهذا المرتى الذى هو الشجر هذا هو المشهور عن سيد المحققين قال الخياى ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه وبينه وماله وعاليه عبد الحكيم بما لا بد من الوقوف عليه فارجع اليه (قول الشارح فخرج الفكر الخ) تعريض بالآمدى وقد سبق بيان مقالته (قول الشارح والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن) أى يؤدى الى ما ذكر بعد تسليم المقدمتين قاله عبد الحكيم فى حاشية المواقب نعم عند عدم التسليم لا يؤدى فاقيل ان التأدية هى الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتتاله على الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً ليس بشئ لوجود الجمود بناء على الاعتقاد التأدية معناها الافضاء وهو يسند الى ما يؤدى بنفسه او بواسطة وقد اشار الشارح الى ذلك بعد بقوله وان كان منهم الخ فلا وجه لهذا الاشكال أصلاً ومن صرح بان التأدية تكون الفاسد كما تكون بالصحيح معضد والسعدو والسيد وهم الائمة يقتدى بهم (قول الشارح فانه يؤدى الى ما ذكر) أى العلم أو الظن ويجب قصر هذا على التصديقات

إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كذا قيل وفيه أن هذا لا ينبغي كون الحاصل غير المطلوب فالظاهر التعميم هنا وذلك كما إذا اعتقد أن ذاتيات الإنسان هو الجسم والناطق مع اعتقاد لزوم الحيوانية لسكل جسم وما قيل أن الفاسد يستلزم الجهل فهو إذا لم يكن اعتقاد ولا ظن قيل وجه تادية الفاسد بواسطة الاعتقاد والظن إلى العلم مع أن العلم ثابت لا يزول والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر أن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقاً في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقاً في الوقوف على موجب المذكور (١٩٠) فهو سبب للعلم في الجملة وفيه أن المفيد حينئذ هو ذلك الموجب والكلام في أن المفيد

وأن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدي بنفسه (والادراك) أي وصول النفس إلى المعنى بتأمله من نسبة أو غيرها

يقيد بما يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الإسلام قد يقال كيف يؤدي إلى ذلك أي العلم والظن مع أنه قيل أن الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بأن قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد أو الظن بخلاف ما هنا ثم إن تادية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه إشكال لأن العلم ثابت لا يزول بالتشكيك والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر وإن حمل كلامه على المساحة والتجوز باطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فانه يؤدي إلى ما ذكر كان موهما من جهة أن ما ذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم ويمكن الجواب بأن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقاً في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل للعلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقاً في الوقوف على موجب المذكور فهو سبب للعلم في الجملة اهـ وجواب سم بأن المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد بقرينة وضوح أنه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فلم يكن في كلام الشارح أن المؤدى إليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه شيء اهـ في غاية البعد لانه تخصيص لعموم ما ذكر بلا دليل وما ادعاه من الوضوح مسلم في نفسه إلا أنه خارج عما يفيد سوق الكلام بل هو منشأ الاعتراض ومن ناحية هذا الجواب الجواب بأن المراد بما ذكر الجنس الصادق بالبحس وهو الظن فانه صرف للكلام عن المتبادر الظاهر منه (قوله وإن كان منهم الخ) هذا صريح في أن منهم من يستعمله فيما يؤدي مطلقاً بنفسه أو بواسطة وإن هذا الاستعمال أكثر مع أنهم إنما يستعملونه في المؤدى بذاته كما يعلم ذلك من الوقوف على كلام المنطقة (قوله والادراك) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما وإنما فسر الشارح بما ذكر وإن كان غير شائع لقربه من المعنى اللغوي وهو الوصول يقال ادركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد السكال فلذلك اعتبر في مفهومه التمام وإن كان الشائع في عباراتهم تفسير الادراك بحصول صورة الشيء في العقل أي صورة الشيء الحاصلة عند العقل بناء على ما هو التحقيق من أنه من مقولة وكيف وهو بهذا المعنى شامل للتصور الساذج والتصديق وقد قيد بعدم الحكم فيختص بالتصور الساذج كما وقع هنا (قوله بتأمله) فيه أنه لا يشمل ادراك البسائط لأن التمام لا يعقل إلا في المركبات واجيب بأن المراد بالتمام السكينة وادراك الحقيقة وفيه كلام سيأتي (قوله من نسبة) أي النسبة الحكمية وأشار بهذا إلى أنها مغايرة للحكم (قوله أو غيرها) وهي المحكوم عليه والمحكوم به واعلم أن عبارة المصنف مساوية لعبارة الشمسية وهي العلم

هو النظر بواسطة الاعتقاد خصوصاً مع قوله كما تقدم بيانه فالأولى ما أجاب به سم فندبر (قول المصنف والادراك) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما (قول الشارح أي وصول النفس) أخذه من شرح المواقف حيث قال المعنى الحقيقي للادراك هو اللحوق والوصول ومن حاشية المولى سعد الدين على الشارح العضدي حيث قال حقيقة التصور الادراك والوصول والمقسم هنا هو التصور ويقال لغة أدركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد السكال فلذلك اعتبر في مفهومه التمام (قول الشارح بتأمله) قال في شرح المقاصد أن الامام وغيره ذكرا أن أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف

النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه أمكن قيل له حفظ ولذلك الطاب تذكر ولذلك الوجدان ذكر اهـ فالشعور ليس تصوراً والمراد بتأمله المعنى اعم مما بالسكينة وغيره فما قيل أن ذلك خاص بالمركب لأن التمام لا يعقل إلا فيه ليس بشيء لأن البسيط يحد بالجنس والفصل أيضاً إلا أنهما فرضيان فإن العقل يخترع منه شيئاً يقوم مقام الجنس وشيئاً يقوم مقام الفصل كتعريف السواد بأنه لون قابض للبصر كما قاله الشيخ في التعليقات فاذا تعقل باحدهما فقط كان شعوراً وكذا ما قيل أن المراد بالتأمله أن يتعقل بالسكينة وبغيره أن يتعقل بالوجه فتأمل (قول الشارح من نسبة) أي النسبة الحكمية في التصديق أو التقييدية في التصور وافاد بهذا أن النسبة الحكمية مغايرة للحكم (قول الشارح أو غيرها) وهو المحكوم عليه وبه (قول المصنف بلحاكم) المراد به التقييد بعدم الحكم معه أعني بشرط

لا شيء لا عدم التقييد بكون الحكم معه أعنى لا بشرط شيء فإنه يستلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره لكن ليس المراد أن المعبرة إنما التصور الساذج هذا المفهوم أعنى مفهوم تصور ساذج وهو الملاحظ فيه الخلو عن الحكم ضرورة أن تصورات الاطراف المعبرة إنما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لأنها عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان بل المراد أن الخلو عن الحكم معتبر في العنوان فقط دون المعنوع عنه وحاصل ذلك أن يكون التصور في نفسه خاليا عن الحكم لا أنه مأخوذ مع ذلك القيد وبه يندفع ما قيل أن التصور الساذج اعتبر في التصديق مقارنة للحكم فيازم اجتماع التقيضين ولا حاجة إلى الجواب بأن المعتبر هو المقيد دون القيد وإن كان موصوفا بعدم الحكم لكن لما كان هذا التوجيه فيه مزيد تكلف قل عبد الحكيم في حاشية المواقف أن هذه العبارة سمجة واختار في حاشية القطب في التوجيه الجواب المتقدم (١٩١) (قول الشارح معه) اختار هذه

العبارة دون أن يقول بلا حكم فيه لان مذهب المصنف في التصديق هو مذهب الكاتبي كإسياتي بيانه وحاصله أن التصديق هو الادراك المتعلق بالنسبة من حيث تعلقها بالطرفين المصاحب للحكم أو الادراك المتعلق بتمام القضية الذي هو مجموع الادراكات الثلاث المصاحب للحكم بناء على أن المقارن للحكم إدراك واحد هو مجموع الادراكات الثلاث والتصور مقابل للتصديق فيكون حقيقته ما لا يصاحبه حكم لا ما لا يكون فيه حكم بان لم يحصل فيه (قول الشارح من إيقاع النسبة) بيان للحكم الذي هو فعل للنفس وهو أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار إلى النسبة المتعلقة بالطرفين

(بلا حكم) معه من إيقاع النسبة أو انتزاعها (تصور) ويسمى علما أيضا كما علم مما تقدم أما وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا (وبحكم)

أما تصور فقط وأما تصور معه حكم فاعترضت بأمور منها ما قاله الناصر هنا أن قوله بلا حكم معه يخرج به إدراك النسبة أو طرفيها أو أحدهما مع الحكم وأنه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على أنه إدراك مع أنه ليس بتصور فهو غير مطرداه وهو مأخوذ من حاشية السيد على ذلك الكتاب وأجاب عبد الحكيم بأن المتبادر من القيد المقارنة بلا واسطة والتصور الذي يقارنه الحكم أعنى إيقاع النسبة أو انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرية أو مجموع الادراكات الثلاثة أن قلنا أن الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداها بالعرض فلا انتقاض وأما الجواب عن دخول الحكم فإنه يمنع مبناه من أنه إدراك وليس تصور أبانه تصور ساذج كما صرح به شارح المطالع والسيد في حاشيته عليه بناء على ما ذهب إليه صاحب المطالع وصاحب الشمسية في التصديق والمصنف تبعهما في ذلك وعلى مذهب الامام الحكم تصور أيضا بناء على أنه متردفيه هل هو فعل وإدراك كما صرح به في شرحي الشمسية والتهذيب فالتصديق أما التصورات الثلاثة مع الحكم على أنه فعل أو مجموع التصورات الأربعة وأورد على مذهبه أمور لا تخصها هنا (قوله معه) أخذه الشارح من المقابل لان باء قوله وبحكم بمعنى مع فلا حاجة إلى قول سم أن المصنفين اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء بمجرد صلاحية عبارتهم لحملها على المراد اعتذارا عن أنه لا دليل عليه في كلام المصنف (قوله من إيقاع النسبة) بيان للحكم بناء على أنه فعل من أفعال النفس (قوله تصور) أي تصور ساذج لانه المقابل للتصديق (قوله كما علم مما تقدم) أي من قول الشارح أو تصوري في العلم (قوله فيسمى شعورا) هذه التفرقة لبعضهم ولا توافق اصطلاح المناطق فان الادراك عندهم يشمل ما بالكنه وما بالوجه فلو حمل الوصول إلى تمام المعنى على الاول خرج الثاني فلوان الشارح جعل قيد التمام لبيان كمال المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي والكمال الايضاح لا للاحتراز لوافق اصطلاح الجمهور ثم رايت في شرح المقاصد ان الامام وغيره ذكروا ان اول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكن يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكره فيؤخذ منه أن الشعور ليس تصورا وأن المراد بتمام المعنى أعم مما بالكنه وبغيره وبهذا اضمحلت الشبهة

والانتزاع هو أن تنسب الرفع اليها كذلك (قول الشارح لا بتمامه) سزاو كان لا بتمام الكنه أو لا بتمام الوجه اما بتمامهما فهو تصور إذ التصور شامل لما بالكنه أو الوجه ونقل المحشى تفرقة لم أقف عليها فلتنظر (قول المصنف وبحكم تصديق) اعلم أن في التصديق مذاهب مذهب الامام وهو أنه مجموع الادراكات الثلاث والفعل أي المجموع المركب من الأربعة وفيه أن التصديق قسم من العلم باتفاق والمركب من العلم والفعل ليس بعلم ومذهب الحكماء وهو أنه مجموع الادراك الاخير ولقائل ان يقول أن ذلك الادراك لكونه متعلقا بالنسبة المتعلقة بالطرفين من حيث أنها آلة للملاحظة بمنزلة الهيئة للسريير المحصلة للامر الواحد الحقيقي فكما أن الحاصل في الخارج السريير مع أن العمل لم يتعلق إلا بالهيئة فكذلك الحاصل بعد الحجة هو المجموع وإن كان لا اكتساب متعلقا بالادراك المذكور كما أن متعلقه أعنى النسبة الخبرية بمنزلة الهيئة للقضية بسببها صار الكل أعنى الطرفين والنسبة امرا واحدا حقيقيا مغايرا لكل واحد من الطرفين والنسبة مع أن الحاصل بعد الطرفين ليس إلا النسبة فكما جعلوا الطرفين

والنسبة أجزاء من المعلوم فكذلك العلم وما وجه مخالفة العلم بالمعلوم وجعل الامور المذكورة شرطا في الاول وشرطا في الثاني على ان ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة بان يحصل في الذهن كونها منسوبة اليها الوقوع من غير ان ينسب بالاختيار ليس بتصديق فان ذلك حاصل عند الكافر المعاند وليس بتصديق بل هذا نوع من التصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فهو مكتسب من القول الشارح لان الحجة وسياتي ان التصديق اللغوي هو الايمان بعينه ومذهب السكاتبى وهو ما اختاره صاحب الكشف وصاحب المطالع وهو ان التصديق هو الادراك المصاحب للحكم فيحتمل أن المراد بهذا الادراك هو ادراك النسبة الحاصلة بين الطرفين او هو إدراك واحد متعلق بالقضية وهو مجموع الادراكات الثلاثة ان قلنا ان الادراك الحاصل حين الحكم ادراك واحد متعلق بالقضية فان الادراكات الثلاثة حين الحكم حصل لها وحدة بحيث صارت قضية وعلى كل فهذا الادراك الاخير ان حصل في النفس مع الايقاع وهو ان تنسب باختيارك الوقوع لمنعلقه فطريقه الحجة وهو التصديق وليس ذلك الادراك نفس الحكم بل الحكم فعل للنفس مقارن له وهو لا يكتسب من شيء فالحاصل ان ذلك الادراك الاخير ان كان مقارنا لفعل النفس بان ادركت النسبة او حصل في النفس الادراك الذى هو مجموع الادراكات الثلاث بناء على ما مر من حيث الايقاع الذى هو فعل النفس فطريقه الحجة وان لم يكن مقارنا لذلك الفعل فهو تصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة طريقه القول الشارح واما ذلك الفعل الذى هو ان تنسب الوقوع بالاختيار فلا يكتسب من شيء كباقي الافعال وهذا المذهب هو مذهب المصنف رحمه الله تعالى وعليه حمل الشارح المحقق ايضا كلامه وان كان ظاهره يحتمل غيره ايضا (١٩٢) لما عرفت بما يلزم على غيره ولقد تفرد بتقرير هذا المذهب على هذا الوجه الفاضل المتقن عبد

يعنى والادراك للنسبة وطرفيهما مع الحكم المسبوق بالادراك لذلك (تصديق)

التي هنا قد بر (قوله يعنى والادراك للنسبة الخ) قال الناصر يشير به إلى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه أن ادراك النسبة أو أحاط طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف مع انه ليس بتصديق فلا يطرد فعدل لدفع ذلك إلى ما ذكره وهذا التعريف ان سلم لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شيء من التصديق على رأى أحد اه و اقول ان في التصديق مذاهب منها ما هو المشهور من مذهبي الحكماء والامام ومنها ما ذهب اليه صاحب الكشف ومن تبعه كصاحب المطالع وصاحب التسمية ان التصديق عبارة عن الادراك المجامع للحكم والمعرض للحكم وعريف المصنف منه و بعناية الشارح يكون جاريا على طريقة الامام تدبر (قوله المسبوق بالادراك لذلك) اى للنسبة وطرفيهما فيه اشارة إلى انه يجب تقدم ادراك ذلك على ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها واما تصور المحكوم عليه قبل المحكوم به فامر استحسانى فان الاولى ان تلاحظ

الحكم وهو في غاية التحقيق فليتأمل (قول الشارح يعنى والادراك الخ) اشارة بلفظ يعنى إلى ان التصديق الذى هو مراد المصنف غير متبادر من العبارة اذ المتبادر منها ان مطلق إدراك ولو ادراك احد الطرفين او مجموعهما مع مقارنة الحكم تصديق وليس كذلك انما التصديق هو الادراك الاخير الذى

هو مجموع الادراكات الثلاث المتعلقة بالقضية ه فان قلت ما وجه تبادر ان هذا المعنى للتصديق هو المراد دون الذات غيره من كلام الشارح ه قلت قال الفاضل عبد الحكم المتبادر من القيد اعنى لفظ معه المقارنة بلا واسطة والتصور الذى يقارنه الحكم اعنى ايقاع النسبة او انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرة او مجموع الادراكات الثلاثة ان قلنا ان الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداها بالعرض نعم يلزم خروج الحكم عن التصديق وكونه شرطا له والمصنف ومن معه التزموا ذلك لما تقدم الاعتراض به على الامام (قول الشارح والادراك للنسبة وطرفيهما مع الحكم) عبارة ظاهرة بل صريحة فى ان التصديق هو الادراك الذى هو مجموع الادراكات الثلاث المتعلقة بتمام القضية خصوصا مع قوله كادراك الانسان والكاتب الخ ولو كان جاريا على ان التصديق هو الادراك المتعلقة بالنسبة من حيث انها بين الطرفين لقال والادراك للنسبة المتعلقة بالطرفين ووجه جعل ذلك المجموع هو التصديق ان التصديق يتعلق اولا بالذات بالقضية وثانيا وبالعرض بالنسبة كما سيأتى بيانه وحينئذ فالتعلق بالقضية هو الادراك الواحد الذى هو مجموع الادراكات الثلاث فالتصديق من الصدق بمعنى وصف القضية ومن هنا حمل الشارح المتن على ذلك فمن قال فى بيان الشارح الحكم هو ايقاع النسبة أو انتزاعها فقد وهم إذ هذا مبنى على ان التصديق هو إدراك النسبة من حيث تعلقها بالطرفين والشارح لا يرضى بذلك فان التصديق عنده هو الادراك المتعلقة بالقضية وسيأتى انه الحق (قول الشارح المسبوق بالادراك لذلك) يعنى ان هذا إدراك مركب مسبوق بادراكات مفردة هى أجزاءه فالمقصود بهذه العبارة بيان التغيرات بين الادراك الذى هو التصديق وكل واحد من الادراكات المنقذة فليس هو الادراك المتعلقة بالنسبة المتعلقة بالطرفين الذى هو احد هذه الادراكات بناء على ان الحاصل حين الحكم إدراك واحد اجمالى متعلق بتمام القضية قال السيد الزاهد فى حاشية الرسالة المعمولة فى التصور والتصديق

المنسوبة للإمام قطب الدين الرازي فسر التصديق بتفسيرين أحدهما أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وثانيهما أن يحصل فيه أن النسبة التي بين الطرفين ثابتة في نفس الامر فعلى الاول الادراك المصاحب للحكم هو مجموع الادراكات الثلاثة من حيث المجموع فهو ادراك واحد ينحل الى ثلاثة وعلى الثاني هو الادراك الواحد حقيقة أعني تصور النسبة من حيث أنها بين الطرفين وقال في موضع آخر الذي لا يتعدى عنه الحق يحكم به العقل الغير المشوب بالفهم أن التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لأن النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرء هذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أولا هو الازعان بان زيد قائم في الواقع لا الازعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل ان نزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان ومن هنا قال الشارح المحقق وايقاع ان الكاتب ثابت للانسان دون أن يقول وايقاع ثبوت الكتابة وما قيل أن قوله المسبوق الخ بيان لوجوب تقدم ادراك الاطراف على ادراك الوقوع فكلام لا يتعلق له هنا قول الشارح كادراك الانسان الخ بيان للتصديق ببيان ما تركب منه وإنما انفرد لفظ الادراك هنا وفيما قبل اشارة الى ان التصديق ادراك واحد (قوله متعلق بالقضية) هو مجموع الادراكات الثلاث فاندفع ما يقال ان هذه ادراكات ثلاث والمتكسب الادراك المتبر فيه الوحدة (قول الشارح كادراك الانسان) لم يقل مفهوم الانسان للاختلاف في كون الموضوع المفهوم من حيث اتحاد مع الافراد (١٩٣) والافراد والمفهوم آلة لملاحظتها فعلى الاول

لا بد من ادراك المفهوم وعلى الثاني لا بد من ادراك الذات من حيث المفهوم (قول الشارح وكون الكاتب ثابتا) كان الظاهر أن يقول وثبوت الكاتب للانسان لكن لما كان ذلك الادراك متعلقا ثانيا وبالعرض بالنسبة من حيث انها متعلقة بالطرفين وآلة

كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع ان الكاتب ثابت للانسان أو ان نزاع ذلك اى نفيه في التصديق بان الانسان كاتب اوانه ليس بكاتب الصادقين في الجملة وقيل الحكم ادراك أن النسبة واقعة او ليست بواقعة

الذات أولا ثم مفهوم الصفات (قوله وكون الكاتب الخ) النسبة في الحقيقة هي ثبوت الكتابة للانسان فتسارع الشارح في التعبير (قوله وايقاع) عطف على ادراك وقوله او ان نزاع عطف على ايقاع وقوله في التصديق اى كائنا في (قوله في الجملة) اشار به الى وجه تسمية الادراك بالخصوص بالتصديق وانها باعتبار اشرف احتمال الخبر المتضمن له وهو الصدق لان كل خبر في نفسه محتمل الصدق والكذب فغلب احتمال الصدق وسمى ما تضمنه الخبر تصديقا لا تكديبا فقوله في الجملة اى في احد احتماليهما (قوله وقيل الحكم ادراك) مقابل لتفسيره بالايقاع والانتزاع لانه على الاول فعل وعلى هذا انفعال او كيف قال الناصر يقتضى ان تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبنى على انه فعل من افعال النفس

(٢٥ - عطار - أول) لملاحظتها عبر بالكون المفيد لذلك اذ هو مصدر كان الناقصة المفيدة ربط الخبر بالمبتدأ ولو قال وثبوت الكتابة للانسان لصدق ذلك بقولنا ثبوت الكتابة للانسان وقوع وليس مراد اذ النسبة حيث تدرك من حيث ذاتها حتى تيسر الحكم عليها لان حيث انها رابطة الذي هو المراد اولاً لا تيسر الحكم عليها فليتأمل (قول الشارح وايقاع ان الكاتب ثابت الخ) اى نسبة الوقوع في نفس الامر بالاختيار الى معنى القضية الكائن في الذهن وهذا المعنى لا يعبر عنه إلا بان الكاتب ثابت للانسان اذ هو معنى القضية بتامها وهذا بناء على ما تقدم من أن المصاحب للحكم ادراك واحد متعلق بالقضية بناء على أن معنى التصديق أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وانما بنى الشارح المحقق الكلام على هذا المعنى للتصديق لانه اى هذا المعنى هو المصاحب للحكم اذا لم يوجد حينئذ ادراك متعلق بالقضية كما مر فهو مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية قال السيد الزاهد لاشك ان المبحوث عنه هو التصديق المأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو ان يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وقال في موضع صدق القضية مطابقتها للواقع والتصديق بها ان يحصل في الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع اى ان المحمول ثابت للوضوع في الواقع له فزاد على ذلك بناء على تحقيق عبد الحكيم مع نسبة المطابقة للواقع بالاختيار وما يدل على ان مراد الشارح بالتصديق الادراك المتعلق بالقضية وهو مجموع الادراكات الثلاث (قوله في التصديق بان الانسان كاتب) اذ ذلك تصديق بقضية لا بنسبة وهذا بخلاف ما ياتي في القول الثاني فليتأمل (قول الشارح ادراك ان النسبة واقعة) قال السيد الزاهد هذا هو المشهور بين الجمهور وهو ان التصديق متعلق بالنسبة والذي لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق اولاً وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة وثانيا وبالعرض بالنسبة الى آخر ما تقدم نقله عنه وهو الموافق لقول الشيخ الرئيس كما نقله الرازي التصديق هو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وهذا من وجوه التضعيف المشار اليه بقليل فليتأمل في كلام هذا الامام فانه من المزالق التي لا يمكن الوصول اليها إلا بالهام

(قول الشارح قال بعضهم) هو القطب الرازي قاله في شرح المطالع وقوله وهو التحقيق قد عرفت حاله فتذكر (قول الشارح والايقاع الخ) قال السيد توهو ان الحكم فعل (١٩٤) من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التي عبروا بها عن الحكم

قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده

الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكرناه لانه الادراك ولذلك ترى كثير من ذهب الى ادراك عرفه بما سبق وأشار كتابه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه واقول تفسيره هنا بالادراك لانه يصدد نقل كلام الحكماء القائلين بهذا القول وهذه عباراتهم وغيرهم عبر عن الحكم بالايقاع والانتزاع كالامام ومن تبعه فالشارح يصدد نقل المذاهب مراعيًا تعبير أربابها ويؤيده قول شيخ الاسلام تفسيره الحكم بما قاله هو ما عليه متأخرو المناطقة فهو فعل النفس وأما تقدم موهم ففسره بما حكاه بقوله وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة فليس فعلا بل انفعال اه وجواب سم بان مقابلة الشارح كونه ادراكا بكونه الايقاع والانتزاع بحسب الظاهر فان الظاهر من الايقاع والانتزاع كونهما فعلين بل هو الالتيق هنا لانه تفسير للحكم في كلام المصنف الجاري على مذهب الامام في التصديق والمنقول عن الامام ان الحكم فعل لا ادراك اه مخالف لما اعترف به قبله من ان المصنف تبع صاحب المطالع في التصديق ومذهبه مخالف لمذهب الامام (قوله قال بعضهم) هو القطب الرازي قال في شرح المطالع التحقيق انه ليس للنفس ههنا يعني في مسمى التصديق تأثير وفعل بل ادعاء وقبول للنسبة وهو ادراك انها واقعة او ليست بواقعة قال والحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والالفاظ أي توه ان النفس بعد تصور النسبة وطرفها فعلا وليس مرادا اه وعلى هذا المحققون كالتفتازاني والسيد الجرجاني (قوله وهو التحقيق) علله السيد في حاشية الشمسية باننا إذا رجعنا الى وحداننا علنا ان بعد ادراك النسبة الحكمية الحولية أو الاتصالية أو الانفصالية لم يحصل لنا سوى ادراك ان تلك النسبة واقعة أي مطابقة لما في نفس الامر وانها ليست بواقعة أي غير مطابقة لما في نفس الامر اه قال الناصر كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عمدا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان قال سم هذا الكلام من العجائب اما ولا فلاته ان اراد انه لا يكون في الكذب عمدا حكم بالخبر به فبمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض الخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ما قبله في غاية السقوط إذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف وأما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ما قبله في غاية السقوط أيضا لأن الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام الشاك فانه لا حكم معه مع انه خبر كما صرح به في المطول (قوله عبارات) أي معبر بها عن الادراك المخصوص غير مراد بها ما يعطيه ظاهرها من كونها أفعالا قال السيد توهو ان الحكم فعل من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التي عبر بها عن الحكم تدل على ذلك كالاسناد والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب وغيرها والحق انه ادراك اه قال الجلال الدواني هذا اليليل لا يخلو عن بهد إذ لو كان منشأ موهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعددة فالعلم والتصور أيضا كذلك مع انهم لم يتوهموا كونها فعلا ومثل ذلك يبعد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فلذلك أبعد إذ بناء الاحكام على المعاني اللغوية مع الاعراض

تدل على ذلك قال عبد الحكيم في حاشية الشمسية التحقيق عندي ان القول بفعلية الحكم مبناه أمر معنوي وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والمكلف به لا بد ان يكون فعلا اختياريا فالتصديق لا بد ان يكون فعلا اختياريا فقالوا ان الحكم الذي هو شرط في التصديق أعني ايقاع النسبة او انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر وتسلمه فعل اختياري والتكليف باعتباره وقال القاضي الامدي ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري وقال التفتازاني المكلف به لا يلزم ان يكون فعلا بل جاز ان يكون من مقولة اخرى والتكليف يكون باعتبار تحصيله اه ثم اعلم ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الايماني كما اختاره عبد الحكيم والسيد الهروي وصرح به الشيخ الرئيس في الحكمة العلامة وصرح بذلك السعد في شرح المقاصد أيضا

(قول الشارح كثيرا ما يطلق) أي مجازا عن اطلاق اسم أحد المتقارنين على الآخر قاله الزاهد فهو مجاز علاقته عن المجاورة في الذهن وهذا على ما مشى عليه المصنف في التصديق أو من اطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام

(قول الشارح كما قيل ان سماه ذلك) أى الحكم سواء كان الحكم فعلاً أو ادراكاً وهذا معنى قوله على القولين والقائل بأن مسماه الحكم بمعنى الادراك وبأن مسماه الحكم بمعنى الفعل هم الحكماء وعبارة الرازى فى رسالة العلم فسر التصديق بامور احدها بأنه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلاث تفسيرات أحدها بأنه عبارة عن انتساب أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً وثانيها بأنه عبارة عن نفس النسبة لاعتبار الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال وثالثها بأنه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقال الشيخ السهروردى فى التلويحات ناقلاً عن الشيخ الرئيس التصديق حكم والحكم فعل وهو ايقاع النسبة أو قضاهاً لخص من كلام الشارح ان فى التصديق قولين أحدهما انه ادراك النسبة بطريقها مع الحكم وثانيهما انه الحكم وان فى الحكم قولين أحدهما انه الايقاع أو الانتزاع وثانيهما انه ادراك النسبة واقعة أو ليست بواقعة هذا ما عندى فى تحقيق مراد المصنف والشارح فى التصور والتصديق وبه تقف على ارتفاع شأنهما وانهما على غاية من التدقيق وتندفع الشبهة التى اوردوها بناء على الخطب الفاحش والخيرة التى وقعوا فيها بناء على اتباع الآراء والتفتيش الناقص والله سبحانه وتعالى أعلم بأسرار كلام عباده (قوله يخرج به ادراك النسبة الخ) قد عرفت اندفاعه بأن المراد المقارنة بلا واسطة فى التصديق وهى انما تكون للادراك المتعلق بالنسبة أو بمجموع القضية (قوله ويدخل الحكم نفسه) قد عرفت ان مختار المصنف ان الحكم فعل ولو سلم انه ادراك فقول به بلا حكم فى قوة السالبة والسلب انما يتصور فيما يتصور فيه الايجاب وهو لا يتصور هنا قاله عبد الحكيم (قوله الذى لا يقارن الحكم دائماً) أى لان التصور يقابل التصديق وقد اعتبر فى التصديق (١٩٥) مقارنة بالحكم والمتبادر الفرد الكامل وليس ذلك الا المجموع

كما قيل ان مسماه ذلك على القولين

عن المعانى الاصطلاحية بعيداً جداً عن العلماء والظاهر ان منشأ وهمهم انهم وجدوا فى التصديق أمراً زائداً على أثر التصور وهو اطمئنان النفس واعترافها بحسبها ان ذلك الامر الزائد هو فعل صادر عن النفس حتى يكون التصور الساذج المتعلق بالنسبة خالياً عن هذا الفعل فهذا الفعل أمر زائد منضم اليه اه وقال عبد الحكيم فى حواشى الشمسية التحقيق عندى ان القول بفعلية الحكم الذى ذهب اليه الامام ومن تبعه مبناه أمر معنوى وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والمكلف به لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً فالتصديق لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً فقالوا ان الحكم الذى هو شرط فى التصديق أعني ايقاع النسبة أو انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر وتسليه فعل اختياري والتكليف باعتباره وقال الفاضل الآمدى ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري (قوله سماه ذلك) أى الحكم وان الادراكات الثلاثة شروط لاشطوره وعليه فالتصديق بسيط لا مركب وهو المختار عند المحققين لان تقسيم العلم للتصور والتصديق لا يمتاز كل بطريق موصل اليه فالوصول الى التصديق بالحجة وللصور القول الشارح (قوله على القولين)

عرفت (لم لا يجوز أن يكون فعلاً والتصديق هو الادراك المقارن له كما تقدم ان ذلك مختار صاحب المطالع ومن معه لم يأتوا على ذلك ببرهان (قوله لزوماً) كتساب التصور من الحجة) قد عرفت ان التصديق عند صاحب المطالع ان قارن الحكم الذى هو فعل كان مكتسباً من الحجة وإلا فمن القول الشارح فالمكتسب من الحجة ليس التصور البحث بل التصور المتعلق بالقضية من حيث نسبة الوقوع اليه بالاختيار الذى هو الحكم ولا ضرر فيه (قوله ويمكن أن يجاب الخ) لك حمله على ما تقدم فى الجواب عن عبد الحكيم وحيث لا تأمل فيه (قوله وليس كذلك) قد عرفت انه كذلك (قوله فيه ان النسبة الخ) قد عرفت ما فيه وما بعده فتذكر بل هو صالح فيه أن المقارنة بادراك الوقوع من غير أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار لا تقتضى ان الادراك تصديق كما فى الكافر المعاند وكفى به مانعاً من الحمل عليه على ان هذه العبارة عبارة الحكماء القائلين بهذا القول كما ان العبارة الاولى عبارة من قال بأنه فعل والشارح بصدد نقل المذاهب مراعيًا عبارات اربابها (قوله بانتقاش الصورة) قال السيد الزاهد صرح كثير من المحققين بان العلم المنقسم فى فواتح المنطق الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة اذ هو الكاسب والمكتسب وهو مبدأ الانكشاف بخلاف العلم بمعنى حصول الصورة فانه معنى مصدرى انتزاعى لا وجود له اللهم الا ان يراد بقولهم حصول الصورة الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية بناء على العلم هو صورة العلوم من حيث القيام بالذهن اه مع ايضاح فعلى قياسه يقال هنا فى الانتقاش وحيث لا خلاف بين القولين (قوله

فقبل هو انفعال بناء الخ قال السيد في حاشية شرح المطالع أن من عرفه بحصول الصورة في الذهن قائل بأنه كيف إلا أنه ذكر الحصول تنبها على أنه مع كونه صفة حقيقية يستلزم إضافة إلى محله بالحصول له كما يستلزم إضافة أخرى إلى متعلقه اه وما تقدم من توجيه ذلك الوجه فتأمل (قوله ووجه الخ) هذا التوجيه ذكره السيد توجيهها لكون التصديق هو الحكم لا مجموع التصورات والحكم الذي هو إدراك كما يعلم بالوقوف عليه (قوله) وليست الحجة موصلة الخ قال عبد الحكيم للخصم أن يمنع ذلك ويقول أن إدراك أن النسبة واقعة وليست بواقعة إذا كان مع الإيقاع وهو أن تنسب الوقوع باختيارك إليها فطريقة الحجة أما إذا حصل في ذهنك كونها منسوبة إليها الوقوع من غير اختيار فلا يحتاج إلى الحجة بل هو مكتسب من القول بالشارح فالمكتسب بالحجة الإدراك المذكور بشرط الحكم وليس ذلك الإدراك نفس الحكم كإزعمت بل الحكم فعل مقارن له وليس مستفاداً من شيء تأمل (قوله ووجه كون الحكم هو الإدراك) أي لا الفعل وهذا هو توجيه ما نحن فيه (قوله) لم نجد للنفس بعد تصور الطرفين فعلاً قال عبد الحكيم هذا ممنوع إذ لا يحصل التصديق بمجرد أن يحصل في ذهنك كون الشيء منسوباً إليه الوقوع في نفس الأمر بل لا بد من الإيقاع وهو أن تنسب إليه الوقوع في نفس الأمر باختيارك فإن العالم بالوقوع المعاند لا يسمى مصداقاً كالكفار العالمين بصدق الرسول ﷺ (قوله بمعنى المركب الخ) قد عرفت أنه ليس كذلك فتأمل وإنما اطلنا الكلام في هذا المقام لأنه من المداحض فتأمل فانك لا تجده في غير هذا التعليق والله سبحانه وتعالى أعلم (قول الشارح من هذا الاطلاق) أي إطلاق التصديق على الحكم بمعنى الإدراك بقطع النظر عن المتعلق فان متعلق الإدراك على القول الذي حكاه الشارح هو أن النسبة واقعة وهذا تصديق بالنسبة ومتعلقه في كلام المصنف هو القضية بدليل قول الشارح أي الحكم بأن زيداً متحرك وقد تقدم أن هذا هو الحق من القولين (١٩٦) وإطلاقة على الحكم بمعنى الفعل (قول الشارح بمعنى الحكم) أي الإدراك الأخير المتعلق

بالقضية كما يفيد قوله أي الحكم بأن زيداً متحرك لا بمعنى إدراك أن النسبة واقعة وحاصله أن في التقسيم إلى جازم وغيره المنقسم هو الحكم بمعنى الإدراك أو الفعل لكن أن جرينا على الضعيف عنده وهو أنه إدراك فلنجر على التحقيق وهو أنه متعلق بالقضية دون النسبة كما تقدم نقله

في المعنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم إذ هو المنقسم إلى جازم وغيره أي الحكم الجازم (الذي لا يقبل التغير) بأن كان

متعلق بيطلق (قوله في معنى الحكم) أي هل هو فعل أو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة (قوله ومن هذا الاطلاق) أي إطلاق التصديق على الحكم أما مجاز من إطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام أو حقيقة على مذهب الحكماء وبعبارة الناصر توهم أنه مجاز فيهما وليس كذلك وأشار الشارح بهذا إلى أن في عبارة المصنف استخداماً حيث ذكر التصديق أولاً بمعنى المركب من الأمور الأربعة وأعاد عليه الضمير بمعنى الحكم (قوله إذ هو) أي الحكم لا المركب منه ومن التصورات لأن التصورات لا يتصور فيها غير الجزم (قوله الذي لا يقبل الخ) اعترض بأن العلم كثيراً ما يتغير بما يعارضه من الشبهة والاهام فإن كان مراده لا يقبل التغير أصلاً فلا يسلم وإن أراد لا يقبله بقطع النظر عن المعارض لقوته

بقوله وقيل (قول الشارح إذ هو منقسم الخ) يعني أن المنقسم إلى ذلك إنما هو الحكم سواء كان إدراكاً أو فعلاً أما فقيه التصورات المعبر بمقارنتها فلا يتصور فيها غير الجازم لأن التردد إنما يكون في الحكم لا التصور إذ هو دائماً مطابق بخلاف الإدراك فإنه عند القائل بأنه التصديق قد لا يطابق فيمكن أن لا يكون جازماً وكذلك الحكم بمعنى الفعل قد يكون جازماً بأن يكون مكتسباً من الحجة لا يكون قال الرازي في رسالة العلم بعد تفسيره الحكم المعبر بمقارنته للتصور الذي هو تصديق بأنه فعل للنفس أن هذا الحكم هو الذي يقتضى بالحجة أما مجرد الحضور في الذهن فلا يقتضى إلا بالقول الشارح وحاصل ما أفاده الرازي في تلك الرسالة أنه قيل أن التصديق مجموع التصورات المقارنة للحكم أي الفعل أو الإدراك وقيل أنه نفس الفعل وقيل أنه نفس الإدراك وقيل أنه المركب مع أحدهما فليتأمل (قوله بالمشاهدات) أي سواء كانت جزئية كقولنا هذه النار حارة أو كلية نحو كل نار حارة فإن الاحساس بالجزئيات الكثيرة يعد النفس لقبول الحكم الكلي كذا في عبد الحكيم (قوله وإن كان من الحواس الباطنة يشمل الوهم) فتكون مدركاته من الوجدانيات وبه قال بعضهم لكن قال بعض الفضلاء في تعليقاته على شرح مختصر الاصول المعاني الجزئية الجسمانية التي يكون إدراكها بحصول أنفسها تسمى وجدانيات والتي إدراكها بمشالها تسمى وهميات فذكر كها الوهم اه والاول كالجوع والعطش ثم أن من الوجدانيات ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بنواتنا وبأفعال ذواتنا فهذا القسم متروك لمن كتب هنا (قوله وقوله أو عقل) أي وحده فإن كان حكمه بواسطة النظر سمي الحكم نظرياً وإن كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم أولويات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهي القضايا التي قياساتها معها كقولك الأربعة زوج فإن تصور الأربعة والزوج

تصور الانقسام بمتساويين في الحال وترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج وزوج هو كون العدد شتملا على عددين لا يفضل احدهما على الآخر وهو غير الانقسام ولذا اذا تردد الذهن في فردية عدد وزوجيته قسمه فان انقسم بمتساويين حكم بانه زوج والا حكم بانه فرد فاقيل ان الزوجية هي الانقسام (١٩٧) بمتساويين وهم (قوله أو عاده)

لموجب من حس أو عقل أو عاده

أى جريان عادة الله بخلق متعلقات تلك العلوم وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم مع اهتمام جواز خرق العادة قلت المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما أن الحس ونظر العقل يفيد ان العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيرا من الامور الجائزة في أنفسها يعلم انتفاؤها في الخارج بالبداهة (قوله) لكن لا بد من انضمام الحس اليها (فان كان السمع فهو المتواتر لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت المجربات فلا بد من التكرار فيها لكل عادى بخلاف الحدسيات فانه لا يجب فيها المشاهدة مرة فضلا عن تكررها فان المطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا ولا تنال بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا يمكن المشاهدة هناك وعليه فلا تدرج ثم ان القضية منفصلة مانعة خلوتجو زالجع فانه لا بد في المتواترات من الانتهاء الحس والعادة تحيل الكذب فيه والعقل حاكم في الجميع وكالحكم بان الجبل حجر فانه بالحس والعقل والناصر جعلها منفصلة

ففيه ان الاعتقاد كذلك وحينئذ لا يظهر فرق بين العلم والاعتقاد وأجيب بان المراد بعدم قبول التغير هنا معنى خاص هو كونه لموجب ومتى كان لموجب لا يقبل التغير بخلاف الاعتقاد فانه لغير موجب ولهذا قبل التغير وقد أشار لذلك الشارح بقوله بان كان لموجب الخ (قوله لموجب) أى سبب يقتضيه بان يخلقه الله تعالى عنده للعبد لا بمعنى التأثير أو التولد (قوله من حس) ويسمى الحكم الحاصل منه بالمشاهدات ان كان بالحواس الظاهرة ويسمى بالمحسوسات أيضا وان كان المشاهدات في الحقيقة هي المبصرات لكنه ليس مرادا بل المراد ما يعم الاحساس بالبصر وبغيره من بقية الحواس الظاهرة قال شارح سلم العلوم ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات بل لا بد فيها من حكم العقل أيضا وقوله وإلا لكان قولنا للسراب انه مامن المشاهدات وكذا سائر أغلاط الوهم والحس ثم قال وهى أقسام ثلاثة الاول ما يدرك بالحواس الظاهرة والثاني ما يدرك بالحواس الباطنة ومنها الوهميات الثالث ما تدركه نفوسنا والاخير ان يسميان وجدانيات (قوله أو عقل) أى وحده فان كان حكمه بواسطة النظر يسمى الحكم نظريا وان كان مجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم فيها أوليات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهى القضايا التي قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج (قوله أو عاده) وهى ما يوجد دائما أو غالبا عند وجود شئ آخر كالاسهال من شرب السقمونيا وهى لا تستقل بالحكم بل لا بد فيها من انضمام الحس اليها فان كان السمع فهى المتواترات لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت العادة المجربات والحدسيات ولما كانت العادة لا تستقل بالحكم بل لا بد من انضمام الحس اليها حصر قوم الحاك في العقل والحس والمركب منهما وسكتوا عن العادة لان دراجها في قيم المركب منهما وقال النسفي في متن العقائد أسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وفي حاشية عبد الحكيم على القطب طرق حصول العلم منحصرة بالاستقراء بالبداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس والنظرا و اذا تأملت وجدت المآل فيها واحدا ونقل بعض من كتب هنا عن شرح السلم الكبير للشيخ الملوى ان الحدسيات تحتاج لتكرار المشاهدة كالتجربيات ا ه وهو ما درج عليه الطوسى في شرح الاشارات أو بناء على ذلك ادرجها الجماعة هنا تحت العادة ولكن قال شارح سلم العلوم لا يجب في الحدس المشاهدة مرة فضلا عن تكررها فان المطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا ولا تنال بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا يمكن المشاهدة هناك وعليه فلا تدرج ثم ان القضية منفصلة مانعة خلوتجو زالجع فانه لا بد في المتواترات من الانتهاء الحس والعادة تحيل الكذب فيه والعقل حاكم في الجميع وكالحكم بان الجبل حجر فانه بالحس والعقل والناصر جعلها منفصلة

القطب ثم ان الكلام في الموجب دائما هو جريان العادة وأما الحس فانما اشترط لادراك ما تجرى فيه العادة فلا حاجة إلى الضم الذى ذكره فليتأمل (قوله مركبا من حس) وعادة عرفت ما فيه وقوله من حس وعقل فيه ان العقل هنا حاكم لا موجب (قوله) لا بمعنى انه يحتمل الحكم الخ خلاصته ان المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعا في نفس الامر البتة وأن كان ممكنا في ذاته أفاده عبد الحكيم على شرح المواقف وللسيد الشريف في حاشية شرح المختصر تحقيق ينبغي الوقوف

عليه قول الشارح فيكون مطابقة الواقع) افاد بتفريع هذا استلزام عدم قبول التغير للمطابقة فالمراد ان ذلك الذي لا يقبل التغير المطابق عن دليل والاعتقاد المطلق وإن كان عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد إلا ان مطابقتها ليست ناشئة عن دليل بل هو اتفاق ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ فاندفع ما يقال أن اعتقاد المقلد عن دليل فيكون علماً كذا ذكره بعض المحققين لكن لعله مبنى على ان المقلد يستفيد من قول مقلده علماً وتقدم خلافه فتأمل (قول الشارح ايضاً فيكون مطابقاً للواقع) اعلم ان المطابقة مفهوم واحد يختلف باختلاف المتعلق فقد يقال لمطابقة الصورة مع ذي الصورة وقد يقال لمطابقته مع نفس الامر والواقع وقد يقال لمطابقة التصور مع قصد نصوره كمطابقة الحيوان الناطق للانسان ومنه يعلم ان التصديق لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة بالذات اصلاً بأي معنى أخذ من تلك المعاني لانه ليس من قبيل الصورة العلمية وليس من شأنه الحكاية عن امر والمطابقة واللامطابقة إنما يتصف بهما ما كان حكاية عن امر نعم هو يتعلق بهما اي المطابقة واللامطابقة للقضية على القول الحق المنقول عن الشيخ كما تقدم أو للنسبة من حيث تعلقها بالطرفين على ما اختاره البعض لكنه يتصف بهما بالعرض فهو يتعلق بهما أولاً بالذات ويتصف بهما ثانياً وبالعرض كذا ذكره السيد الزاهد (١٩٨) في حاشيته رسالة العلم ومنه تعلم ان معنى مطابقة الحكم هنا تعلقه بامر

فيكون مطابقاً للواقع

حقيقة بناء على تكلف ذكره (قوله فيكون مطابقاً للواقع) قال الناصر فيه نظر دقيق لأن المطابق للواقع إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للوضوع أو انتفاؤه عنه لا الحكم بمعنى الابقاع والانتزاع إذا كان فعلاً لإدراكه إذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويرافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع لموصوفه دائماً صحيحاً كان أم لا هو هو ونظر قوي وقد يجاب عنه بتقدير مضاف أي مطابقاً متعلقه وهو النسبة الحكمية ومثله من المسامحات كثير لا يتحاشى عنه وما تكلفه سم في الجواب بتصحيح أن المطابقة تقع بين الحكم بمعنى الابقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة بخالف لما عليه المحققون قال ميرزاهد في حواشي الجلال الدواني على التهذيب المراد مطابقة النسبة التي هي حكاية عن الواقع ومرجع هذه المطابقة هو الوقوع في نفس الامر ويظهر من ذلك أن المطابقة أولاً وبالذات للنسبة وثانياً وبالعرض للخبر المشتمل عليها اه وقال الخليل في حاشية الجلال أن التصديق هو الصورة الذهنية التي يقصد بها المحاكاة عما في الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولا جل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة لم يقصد بها المحاكاة عن امر واقع لا تجري فيها التخطئة والتغليط اه وقال عبد الحكيم في حواشي الشمسية المراد المدرك فما ل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد والمراد الحالة الاجمالية التي يقال لها

مطابق وهذا هو الاتصاف العرضي بالمطابقة والشارح رحمه الله حيث كان كلامه في صفة الحكم لزم ان تحمل المطابقة فيه على ما هو صفة له وهو المطابقة العرضية وهو أنه متعلق بمطابق وبه يعلم ان ما اطال به العلامة هنا ليس بشيء واما ما اجاب به سم نقلاً عن العلامة الصفوي فاصله أن الحاكي هو الابقاع والانتزاع والحكي عنه الامر الواقعي وفيه أن الحكاية كما صرح به السيد الزاهد هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها على انه قال في بيان ذلك الخبر دال وضماً على صورة ذهنية على وجه

الاذعان تحكم تلك الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي فان كان الطرفان على ما حكي ويفهم من تلك الصورة المعبرة الاذعان بالابقاع أو الانتزاع فالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة للحكاية للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الابقاع أو الانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفة لياه فيها انتهى وفيه ان مدلول الخبر هو أن المحمول ثابت للوضوع في الواقع بناء على أن مدلول الصدق لأن المتكلم مدعى بمدلول الخبر الذي هو صدق المتكلم على أن الموافقة في الثبوت أو النفي ليست حكاية ثم إنك قد عرفت أن الحكاية هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها وهو في الجمليات كون الموضوع في نفسه بحيث يصح الحكم بانه المحمول وفي الشرطيات كون القضيتين في نفسها بحيث يصح الحكم بالانفصال بينهما أو كونهما في نفسها بحيث يصح الحكم بثبوت أحدهما على تقدير ثبوت الاخرى وحينئذ فالتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر أن الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عدها كلام مؤول بأن المراد بالنسبة مثلاً انتزاعها كذا حققه السيد الزاهد في حاشية دواني التهذيب وغيرها فاقيل أن التغاير بين مفهوم القضية وما في الواقع اعتباري وهو كان

في المطابقة غير سديد (قوله إذ الذي في الواقع هو النسبة التامة) قد عرفت أنه لا نسبة في الواقع وقد صرح به أيضا السيد الشريف في شرح المواقف فلا بد له من التأويل ومثله ما يأتي (قوله لا يعرف لاحد فيما أعلم) قال عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف يطلق العلم على التصور وعلى الحكم بناء على أنه فعل بالاشتراك اللفظي وتكلف بعضهم بجعل الاشتراك معنويا فقال كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة به من الامر والنهي والاستفهام والتثني وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما كذا نقل عنه أي السيد انتهى وأصل هذه المقالة أنه وقع في الشفاء والاشارات وغيرهما تقسيم العلم إلى تصور ساذج (١٩٩) وتصور معه تصديق فلزم خروج التصديق

عن العلم وعدم حصر التقسيم فليل المقصود من التقسيم ظهور ما يعرض للتصور وهو التصديق ثم يقسم العلم اليه ما أي التصور والتصديق قسمة حاصرة وكأنه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم أما تصور واما حكم وهو التصديق وقال المحقق الطوسي في نقد التنزيل أن التصديق والشك والوهم والتثني والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك لا نفسه والاولى قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتثني وغير ذلك وسموا

(علم) الادعان والنسليم اه وكتب المحققين من الاعاجم الذين هم العمدة في هذه الفنون طافحة بأن المطابقة إنما تعتبر بين النسبة الذهنية والخارجية وان التغاير بينهما اعتباري بل اعتبار المطابقة واللامطابقة بين الايقاع والانتزاع الذي هو فعل من أفعال النفس وبين النسبة الواقعة بما ينكره الوجدان لانه فعل من أفعال النفس لا تتعقل فيه الحكاية عما في الخارج ولا يعقل كونه ثبوتيا أو سلبيا لانهما وصفان للنسبة تأمل ولا تكن أسير التقليد ولا تمن يحمله التعصب على ما ليس بسديد (قوله علم) قال الناصر إطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذي هو فعل لا إدراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهامي كعلم الملائكة والانبياء يتناول تعريف المتن بدون زيادة الشارح أي قوله بأن كان لموجب الخ فتركها أصوب ثم كل علم قابل للتغيير أي الزوال بما يصادفه كالنوم فان لم يزد في التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على علم أصلا اه أقول حاصل كلامه اعتراضات ثلاثة الاول منها أنه جرى هنا على القول بأن الحكم إدراك ونحن قلنا أن المراد الحكم بمعنى الايقاع قدرنا مضاعفا أي ملابس علم فالعلم حينئذ هو النسبة الحكيمة لا الايقاع وجواب الثاني أن الكلام ههنا في العلم ذي السبب وهو الحاصل للبشر المعبر عنه بالعلم الحصولي وأما علم الملائكة فن قيل العلم الحضوري عند الحكماء وأما عند أهل السنة فحقيقة علمهم مغايرة لحقيقة علم البشر وأما الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم فان علمهم بلغ الدرجة القصوى في كمال العلم البشري فلا تحيط بحقيقته ولذلك قال شارح حكمة العين أنه كما يمكن الانتهاء في طرق النقصان إلى بليد غبي لم يتيسر له أن يفهم شيئا من العلوم أصلا فكذلك يمكن الانتهاء في طرق الكمال إلى وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان يحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق وهذه القوة لو وجدت كان صاحبها نبيا أو حكيما اه وجواب الثالث أن العلم لا يزول بالنوم ونحوه كالاغماء بل الزائل الشعور به وهو العلم الضمر. رى المتعلق بذلك العلم لان للنفس علما ضروريا بالعلم والحاصل لها نظريا كان أو ضروريا وقد قال عبد الحكيم في حراشي الخيال الذي عليه المتكلمون هو أن النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه منافي لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة فلا حاجة إلى ما به اطال سم من التكاليف التي لا تجدى نفعا منها تجوز أن يكون هناك من يطلق العلم على الايقاع والانتزاع وان الشارح تبعه فلا وجه للطعن فيهما ينقله فان هذا القول لو فرض وجود قائل به كان مردودا عليه كيف والعلم إدراك ولا شيء من الايقاع الذي هو من مقولة الفعل بادرالك فلا شيء من العلم بايقاع أو انتزاع وينعكس إلى لاشيء من الايقاع أو الانتزاع

المشترك بين القسمين الاولين علما اه وهذا كله على أن الحكم فعل وقد سلكه المصنف والشارح كما ترى فانظر ذلك مع قول الشيخ لا يعرف لاحد ولعمري لا حيلة لمحتال مع هذين الامامين إلا التسليم ثم إن الذي يدخله الجزم وهو عدم احتمال النقيض وعدمه وهو احتمال النقيض إنما هو التصديق بمعنى الحكم أما التصورات معه فلا تتحمل النقيض كما هو مقرر في التصور فلذا قال الشارح أن الضمير عائد على التصديق بمعنى الحكم فان قلت إذ ابنينا على أن التصديق فعل كيف يكتسب من الحجة وقد مر أنه فعل اختياري لا يكتسب من شيء مخصوصا وقد صرح بعدم اكتسابه المحقق الرازي في رسالة العلم قلت هو من

حيث ذاته لا يكتسب امام حيث (٢٠٠) عروضة للطرفين فهو مكتسب من الحجة وقد مر في كلام المحقق عبد الحكيم

الاشارة إلى ذلك فليأتنا مل
فانه نهاية التحقيق في هذا
المقام والله سبحانه وتعالى
أعلم (قوله بتناوله تعريف
المتن) الكلام هنا في العلم
ذو السبب الحاصل للبشر
وهو المعبر عنه بالعلم
الحصولي أما علم الملائكة
فحضورى عند الحكماء
وعند أهل السنة حقيقة
عليهم مغايرة لحقيقة علم
البشر وعلم الانبياء بلغ
الغاية القصورى فلا تعرف
حقيقته كما أشار له شارح
حكمة العين (قوله فان لم
يزد الخ) فيه ان العلم لا
يزول بالنوم ونحوه بل
الزائل الشعور به وهو العلم
الضرورى المتعلق بذلك
العلم ولذا قال عبد الحكيم
الذى عليه المتكلمون ان
النوم ضد لادراك الاشياء
ابتداء لانه مناف لبقاء
الادراك الحاصل حال
اليقظة وحيث لا حاجة
لما أطالوا به (قوله فأشار)
يعنى ابن الحاجب أى
بقوله الظن ما يحتمل النقيض
لو قدره أى لو اخطر نقيضه
بالبال لجوزة لذا كروا نما
اسقط الشارح هذا لان
الكلام هنا فيما يعبر
الظن وغيره والاحتمال في غيره
قائم بالفعل (قوله ادراك
بسيط) والتوهم امر
مغاير له حاصل بعد ملاحظة
الطرف الاخر (قوله ليس
كذلك) هذا كلام منشؤه
عدم التامل بل رجحان

كالصدق) أى الحكم بأن زيدا متحرك عن شاهده متحركا وأن العالم حادث أو ان الجبل حجر
(و) التصديق أى الحكم الجازم (القابل) للتغير بان لم يكن لموجب طابق الواقع أولا إذ
يتغير الاول بالتشكيك والثانى به أو بالاطلاع على ما في نفس الامر (اعتقاد) وهو اعتقاد
(صحيح ان طابق) الواقع كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب (فاسد ان لم يطابق) أى الواقع
كاعتقاد الفلاسفة ان العالم قديم (و) التصديق أى الحكم (غير الجازم)

بعدم ولا مطعن في مقدمة من هاتين المقدمتين وقد صرح ميرابو الفتح في حواشى الجلال الدوانى على
التهديب بانه لم يذهب احد إلى القول بان العلم من مقولة الفعل وقوله ان الشارح ثقة وانه لا وجه للطعن
في زوله الخ قد تكرر منه ذلك وقد علمت ان مثله لا ينفذ في مقام الرد على المدعى وان هذه الطريقة غير
حادة في المناظرة بل هي مباهمة سادة لسبيل تحقيق الحق وأما التزامه دخول علم الملائكة والانبياء بالتكلف
الذى سلكه في بيان الدخول فغير محتاج اليه ولا حاجة لتناول التعريف له لما سبق من البيان وأما جوابه
عن الثالث ففيه مقنع ولكن التحقيق ما ذكرناه تدبر (قوله كالتصديق الخ) فيه مع قوله من حسن أو عقل
أو عادة لف ونشر مرتب (قوله عن شاهده متحركا) أى فالمشاهدة والابصار لا يزيدان للحركة ونقل عبد الحكيم
في حواشى الخيالى ان الجبائى ذهب إلى ان الحركة والسكون بدركان بحاسة البصر واللمس (قوله إذ يتغير
الاول) هو ما لم يكن لموجب وطابق الواقع وقوله والثانى هو ما لم يكن لموجب ولم يطابق الواقع (قوله على
ما في نفس الامر) هو المراد بالواقع والخارج وهو الشئ في حد ذاته بقطع النظر عن ادراك مدرك واعتبار
معتبر (قوله وهو اعتقاد الخ) إشارة إلى ان قوله صحيح ليس صفة لا اعتقاد بل مستأنف إشارة لتقسيم آخر
للاعتقاد (قوله كاعتقاد المقلد) قال الناصر في جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد
المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه قال سم لا اشكال والفرق ظاهر
وذلك لان المقلد خال عن المراحات بخلاف المجتهد فانه ينظر في الأدلة التى تتعارض وتزاحم عنده فغاية
ما يتم له ترجيح أحدا الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده
فيقوى ثم نقل عبارة الاحياء في هذا المعنى والاحسن ان يقال ان المجتهد إذا استفاد الحكم من الدليل
الظنى كان اعتقاده له لموجب فيكون ظنه قويا بالغامبلغ اليقين فهو قطعى بالنسبة له كما تقدم أول
الكتاب وإن كان الدليل في حد ذاته لا يفيد إلا ظنا ولكن الظن الذى حصل بالمجتهد لا يزول إلا بقاطع
قوى ولا كذلك اعتقاد المقلد فانه لم يكن لموجب كان عرضته الزوال والتشكيك فرسوخه عنده لعدم
طريان المعارض والتشكيك حتى لو طرأ عليه شئ من ذلك زال اعتقاده ولذلك قال امام الحرمين في
البرهان عقد المقلد إذ لم يكن له مستند عقلى فهو على القطع من جنس الجهل وقال أبو هاشم الجبائى في
كتاب الابواب ان العقد الصحيح مماثل للجهل وعنى بالعقد اعتقاد المقلد اه فظهر ان لا اثر للاشكال
والعجب ان الناصر قال فيما سياتى عند تعريف الجهل ان ظن المجتهد يفضى إلى العلم بموجب الامارة
فلا يندرج في الظن تأمل (قوله والتصديق غير الجازم الخ) ما سلكه المصنف من جعل التصديق الغير
الجازم مقسما للظن والشك والوهم قال الكمال هو المشهور في كلام الرازى ومن تبعه ولكن التحقيق ان
الشك والوهم لا حكم فيهما كما سياتى في الشارح والشيخ ابن الحاجب جعل المقسم ماعنه الذكر الحكمى
فقال العضد في شرحه جعله مقسما دون الاعتقاد او الحكم ليتناول الشك والوهم بما لا اعتقاد ولا حكم
للذهن فيه اه فقد جرى المصنف في هذا التقسيم على طريقة ضعيفة والتحقيق ما ذكره الشارح بقوله
فما بعد وقيل ليس الوهم الخ قال عبد الحكيم توهم البعض ان الشك والوهم من قبيل التصديق فلم
يقر قوا بين تصورات النسبة واقعة وليست بواقعة وبين الادعاء به (قوله بان كان معه احتمال نقيض الخ)
وذلك النقيض هو الطرف المرجوح وظاهره انه لا بد معه بالفعل فيكون مركبا من اعتقادين وهو خلاف

الحكم أى الادراك تابع لرجحان المحكوم به الذى أنتجه الدليل إذ لو لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يحكم به راجع سم

إن كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولا ووقوعها (ظن ووهم وشك لانه) أى غير الجازم (أما راجح) لرجحان المحكوم به على نقيضه فالظن (أو مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم (أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البديل للآخر. فالشك فهو بخلاف ما قبله

ما صرحوا به من أنه بسيط لانه حكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر بمعنى أنه لو خطر بالبال لكان مرجوحا والجواب أن المراد معه ذلك ولو بالقوة وقول سم أن الظن هو للطرف الراجح وهو يستلزم مرجوحا فلا بد من حضوره ممنوع فانه ليس المراد بالراجح ما قبله مرجوح بل ما قام عليه موجب غير جازم وهذا لا يلزم منه حضور النقيض بالفعل قال عبد الحكيم فى حاشية القطب الظن ادراك بسيط ومتوهم أمر مغاير له حاصل بعدم ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا أن الظن ادراك يحتمل النقيض فالمراد أنه كذلك بالقوة ونص عليه السيد فى حاشية المختصر اه واما قوله أن الشارح اطلع على المختصر وشرحه إلى آخر ما أطال به فهو من قبيل التملل بما لا يشفى غليلا ولقد تكرر منه أمثال ذلك وما كان ينبغي له ارتكابه فضلا عن تكراره المورث للسائمة المشعر بضعف حجة المنسك به فان الرجال تعرف بالحق لأن الحق يعرف بالرجال والمراد بنقيض المحكوم به الطرف المقابل للنسبة من الوقوع أو اللا وقوع الذى هو الحكم كما أفصح عن ذلك بقوله من وقوع النسبة إلخ إلا أنه تسمع فى التعبير فانه ليس محكوما به بل هو محل للحكم فجعله محكوما به بمعنى أنه متعلق الحكم وليس المراد ما هو المتبادر من العبارة وهو المحمول لانه ليس هو النقيض كما هو جلي ولذلك كان التعبير الشائع بينهم نقيض الحكم ولو عبر به لكان أولى (قوله لرجحان المحكوم به) اعترضه الناصر بما لم يخصه أن المحكوم به ونقيضه لارجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر إلى ذاته لأن أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر فان أريد هذا فقد ظهر بطلانه وان أريد الارجحان من حيث الدليل فارجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلو قال أمارا راجح لرجحان دليله لكان صوابا اه ويحاج بانناختار الشق الثانى وان المعنى رجحان المحكوم به أى الذى هو الوقوع واللا وقوع كما قررنا ذلك من حيث رجحان الحكم الذى هو الايقاع والانتزاع لرجحان دليله ومحصله ان الوقوع واللا وقوع فى حد ذاته لا يقبل التفاوت بالقوة والضعف والقابل لذلك هو الحكم والوقوع واللا وقوع اثره فيتخيل فيه قبول ذلك فالدليل واسطة فى الاثبات لافى الثبوت وتلازمهما أثبت لاحدهما ما أثبت للآخر وما شنع به سم على الناصر فى غير محله وقوله أن رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به مكابرة وانا اوضح لك ذلك بمثال فانه إذا كان العلم ثابتا ليد فى الواقع وقلنا زيد عالم فهذا الثبوت فى حد ذاته لا تفاوت فيه وانما التفاوت فى الاثبات وهو حكمنا بذلك الثبوت فانه تارة يكون راجحا وتارة يكون مرجوحا وتارة لا ولا كفى الشك فقد تفاوتت الادراكات مع وحدة المدرك ومن ذلك ما قالوا ان مسائل العلوم لا بد وأن تكون نظرية مع أن محمولاتها اعراض ذاتية للموضوعات والعرض الذاتى لا يحتاج لواسطة فى العروض وإلا كان عرضا غريبا واجابوا بان الدليل واسطة فى الاثبات لافى الثبوت وبالجملة الثبوت والنفي لا يعقل فيهما تفاوت وإنما التفاوت فى الحكم بهما والعجب بمن نقل كلام سم قائلا ومن العجب أن بعض الناس جعل هذا الكلام تعسفا لا فائدة فيه اه وأنا أقول الحق مع الجاعل لامع المتعجب (قوله لنقيضه) أى بالنسبة لنقيضه وإنما أتى باللام دون على لان على للاستعلاء وهذا موجود فى الرجحان دون المرجوحية (قوله من كل من النقيضين) أى الوقوع واللا وقوع وقوله على البدلية متعلق بالمحكوم به بمعنى أن الحكم بكل منهما إنما يتصور على وجه البدلية لاستحالة الحكم بذلك على سبيل المعية (قوله بخلاف ما قبله) اعترض

(قوله وان الشك بسيط) فيه أن الشارح رحمه الله عطل قول المصنف مساو بقوله لمساواة المحكوم به على البديل والمساوى لذلك هو الحكمان معا إذ لا يمكن أن يكون علة المساواة مساواة أمرين كل واحد على البديل ويكون الشك متعلق باحدهما فقط فالحق أن الشارح لا اعترض عليه إلا بأنه لم يجعل المعنى على طرف التمام (قول الشارح على البديل) متعلق بالمحكوم به إذ لا يمكن للنفس أن تحكم حكمين معا قصدا على أنه حكم بحكمين متناقضين فلا يمكن اجتماعهما وهذا بناء على أن هناك حكما والحق أن الموجود ملاحة النسبة على سبيل التجويز كما يأتى

(قوله وإن كان وقوع كل من متعلق الحكم الخ) بل ونفس الحكم أيضا كما عرفت (قول الشارح وقيل ليس الوهم والشك الخ) ليس المراد منه التضييف بل حكاية مقابل المصنف ثم انه لا يلزم من نفي انهما من التصديق أنهما بهذه الحيثية من التصور فانه قال السيد الشريف في حاشية شارح مختصر الاصول والشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار أنه ملاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فهما خارجان عن العلم (قوله هو إدراك ان النسبة واقعة الخ) أي إدراك أن النسبة المدركة بين الطرفين واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن إدراكنا إياها فهذا هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر الخارج أعني النسبة مع قطع النظر عن إدراك المدرك بل من حيث أنها مستفادة من البديهة أو الحس أو النظر فمال قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد قاله عبد الحكيم (قوله وهذا الإدراك منتف في الشك (٢٠٢) والوهم) بل الموجود فيهما تصور ان النسبة واقعة أو ليست واقعة فهو تصور تعلق

حكمان كما قال إمام الحرمين والغزالي وغيرها الشك اعتقاد ان يتقاوم سببهما وقيل نيس الوهم والشك من التصديق إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد به مما تقدم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده ممنوع على هذا

بين المبتدأ والخبر (قوله اعتقادان) المراد بالاعتقاد هنا مطلق الإدراك وقوله يتقاوم أي يتعادل قاله التجاري ولا يلائمه كلام المصنف فانه جعل التصديق مقسما وعد الشك والوهم من اقسامه (قوله وقيل ليس الوهم الخ) هذا هو المشهور الذي عليه المحققون (قوله إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح) أي عند الحاكم بالراجح لكونه نقيضه والنقيض أسرع خطورا بالبال من النظر فلا تصديق فيه وإنما التصديق في مقابله وهو مجرد تصور (قوله والشك التردد في الوقوع واللاوقوع) أي من غير حكم بأحدهما قال الكتبوي في حواشي الدواني على التهذيب الشك هو التردد بين طرفي النقيض وهو الوقوع واللاوقوع فوجود طرفي النقيض في الذهن في صورة الشك كما يشهد به الوجدان العام لا ينكره عاقل (قوله قال بعضهم) كانه يعني به المولى سعد الدين فقد قال في حواشي الشرح العضدي إن جعل الشك والوهم من اقسام التصديق مخالف للتحقيق (قوله ممنوع) قال الناصر المنع حق لا شك فيه إذ الحكم هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بر واقعة وهذا الإدراك منتف في الشك والوهم قطعا والحق أحق أن يتبع اه ومثله للسيد الشريف في حواشي شرح المختصر قال المشهور في هذا المقام أن يجعل المقسم الاعتقاد المرادف لتصديق أو الحكم وبعد الشك والوهم من اقسامه وليس بصحيح إذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما أما في الشك فلأن طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم بهما ففساده ظاهر أو بأحدهما فيلزم الحكم وأما في الوهم فلأن المرجوح أولى من المساوي وأيضا في الراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا وبالجملة لا بد في الحكم من رجحان ولا رجحان في الوهم والشك اه وما أطال به سم هنامن الكلام مصادم لما نقلناه عن الأئمة الاعلام وقد أسلفنا في صدر المبحث أن المصنف جرى على طريقة مرجوحه وأن

بما يتعلق به التصديق فالقول بأن فيهما تصديقا من عدم الفرق بين تصور أن النسبة واقعة أو ليست بر واقعة وبين الاذعان به (قوله وحكمه بالطرف الآخر حكما مرجوحا) قد عرفت أن الموجود عند الوهم هو تصور الطرف الآخر أعني القضية الأخرى مع الاحتمال وليس في ذلك حكم (قوله بمعنى انه حكم جواز الخ) هذا الحكم حكم تعلق بحقيقة الشك وليس الكلام فيه إنما الكلام في أن نفس الشك حكم والفرق ظاهر فليتم (قول الشارح ملاحظة الطرف المرجوح) أي تصور معنى تلك القضية من حيث أنه مرجوح وقد عرفت انه بهذا الاعتبار ليس تصورا أيضا

(قول الشارح والشك التردد) قد عرفت مما تقدم عن السيد ان الشك إن كان من حيث تصور النسبة من حيث هو فهو من الراجح التصور وإن كان من حيث ملاحظتهما من كل واحد من النفي والاثبات المبني عليه التردد فليس منه وحيثما فالتردد لازم للشك لا هو لسكن مراد الشارح نقل مقالة القائل بعينها ولعل ذلك القائل عبر عنه بلازمه المشهور فليتم (قوله في العلم التصديقي) لان الامام قرر الدليل الاتي كما قرره الشارح وهو إنما يأتي في العلم التصديقي بدليل قوله عالم بانه عالم إذ العلم المتعلق بالقضية تصديقي وإن كان الامام قائلا بان العلم بالتصور أيضا ضروري كما يفيد استدلاله أيضا بأن غير العلم إنما يعلم به فلو علم بغيره كان دورا وما يعين أيضا أن هذا الدليل خاص بالتصديق انه لو قرر الاستدلال الاتي على بدهة تصور الوجود لورد عليه انه إن اريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهي وإن اريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولا في بدهة تصوره مناقشة سواء اريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث انكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا التخصيص والشيخ انكر التخصيص لفيه الوجود المطلق (قوله عهدة) أي لامه الذكري

(قوله الشارح من حيث تصويره بحقيقته) تحرير محل النزاع وتعريض بالآمذى حيث ظن ان الكلام فى مطلق التعريف فقال فى قول الغزالى انما يسهل معرفته بالقسمة او المثال انهما ان افادا تميزا فيعرف بهما ولا فلا يعرف بهما والعجب منه مع قول الغزالى قبيل ذلك ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر فى أكثر المدركات الحسية كرافحة المسك فكيف فى الادراكات ثم ان قول الشارح من حيث تصويره الخ اولى من قول شارح المواقف بعد قول المتن ضرورى اى تصور ماهيته بالسكنه فان فيه تسكف تقدير الرفع (٢٠٣) بخلاف ما هنا فان غايته ان

قيد الحيشية مطوى وإذا كان ضروريته من حيث التصور فالضرورى هو

التصور ولذا قال الشارح فان علم كل احد الخ وحيث فلا حاجة لما قيل ان كلام

المصنف على حذف مضاف والاصل العلم بالعلم وإلا لما قيل ان

المصنف أطلق العلم على متعلقه (قول الشارح بقرينة السياق) اى سابق

الكلام ولا حقه أما الاول فلأنه ذكر ذلك

بعد التقسيم المفيد تصور كل قسم لبحقيقته وذكره كذلك قرينة على ان

الخلاف فى العلم من حيث تصويره بحقيقته وأما

الثانى فلان نقل القول بانه عسر التحديد يفيد

ان للكلام فى تصويره بحقيقته لعدم قول احد بعسره لبحقيقته (قول

الشارح فى الحصول) كتاب فى اصول الفقه والحصل فى اصول الدين

(قول المصنف ضرورى) اى تصويره كما عرفت وان كان من حيث

على هذا (والعلم) اى القسم المسمى بالعلم من حيث تصويره بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام الرازى فى الحصول (ضرورى)

الراجح هو هذه الطريقة التى نقلها الشارح فى احق بالاتباع كما قاله الناصر (قوله اى القسم المسمى الخ) اشارة الى ان العهدية والمعمود العلم التصديقى المشار له بقوله وجازمه الذى لا يقبل التغير علم فيكون التعريف لنوع من العلم لا لمطلق العلم وقضية كلام غيره الاطلاق وكان الحامل له على التخصيص قوله بعدم ثم قال هو حكم الذهن الخ وايضا للتخصيص نكتة وهو ان العلم التصديقى نوع من الاعتقاد فليس بغيره ولا كذلك العلم التصورى فانه نوع واحد (قوله من حيث تصويره بحقيقته وذلك التصور إنما يكون بالحد الحقيقى لاشتماله على الذاتيات وقيد الحيشية للاحتراز عنه من حيث الحصول فانه ينقسم إلى ضرورى ونظرى ومن حيث تصويره بالرسم المميز عن غيره بدون الاطلاع على الحقيقة فانه سهل وقد ظن الامدى ان الخلاف فى مطلق التعريف فاستبعد كلام امام الحرمين والغزالى الآتى فافاد الشارح ان محل الخلاف انما هو الحد الحقيقى لا الرسمى وقد نبه الشارح على ان كون ذلك محل الخلاف مستفاد من سياق كلام المصنف (قوله بقرينة السياق) اى سياق المتن وقول الناصر والمراد بقرينة السياق قول الشارح فى الاستدلال الاتى ومنها تصور الخ وقوله فى جوابه بل يكفى الخ مردود بان المقصود الاستدلال بكلام المصنف على ما هو المراد له والدليل المذكور ليس من كلامه تأمل (قوله قال الامام الرازى الخ) ذكر فى شرحى المقاصد والمواقف ان الامام استدلى على ضروريته بوجهين احدهما ما ذكره الشارح إلا انه تصرف فيه ثانيهما انه لو كان مكتسبا فاما بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب وأجاب بان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصويره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا اه فهذا الوجه استدلال على بداهة مطلق العلم لا العلم التصديقى نعم الوجه الثانى خاص بالعلم التصديقى ولذلك قصر الشارح المدعى عليه والذى دعاه إلى ذلك صنيع المصنف (قوله ضرورى) فى الناصر يحوز إطلاق الضرورى على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضرورى وقولنا الوجود ضرورى وإطلاقه فى المتن على العلم من إطلاق الثانى دون الاول ولما لاقال والعلم بالعلم ضرورى وعلى الإطلاق الاول جرى الشارح فى قوله لان علم كل احدها ورده سم بانه غفلة عن قول الشارح من حيث تصوه بحقيقته لانه يفيد ان المراد ان تصور حقيقة العلم ضرورى فرجع الحال إلى ان العلم بالعلم ضرورى لان تصور العلم علم بالعلم اه ثم قد يتوقف فى إطلاق الضرورى على متعلق العلم وهو المعلوم فان الضرورة والنظر وصفان للعلم لا للمعلوم

حصوله ضرورى او نظريا فقول الشارح اى يحصل معناه يرسم فى النفس بمثابة وبصورته ولو عبر بذلك لكان اولى إذ قد فرقوا او منهم الشريف فى شرح المواقف بين الحصول والتصور بان اقسام ماهية العلم بنفسها فى النفس فى ضمن جزئياتها وصورها وليس تصورها ولا مستلزم ما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تصورها وارتسامها بمثابةها وبصورتها هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها والمتنازع فيه هو الحصول بمثابةها وصورته لا حصوله بنفسه الذى هو الحصول الاتصاف

(قول الشارح أى يحصل) هو أولى من قول العضد أى معلوم بالضرورة فان هذا انما يقال حيث يقع الضرورى صفة لمعلق العلم (قول الشارح : مجرد التفات النفس الخ) الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس سبباً للحصول بل لخصوصية الاطراف فى البديهي وهو ما يمكن فى التفات العقل ولغيرها من الحدس والتجربة فى الضرورى يدخل فيه حيثئذ فمعنى كفايته عدم الاحتياج منه لنقل سواء احتيج لحدس او تجربة فى الضرورى او لخصوصية الاطراف فى البديهي فلذلك فسر الشارح السببية المفهومة من قوله بمجرد عدم الاحتياج الى النظر ولو اتصور على قوله من غير نظر لم يفد معنى السببية فى قولهم البديهي ما يحصل بمجرد الالتفات وان ذلك عام فيه وفى غيره خلافاً لظاهر تخصيصهم الالتفات بالبديهي وحيثئذ تعلم ان التجربة ما عدا الالتفات وهو فى البديهي او عدا النظر وهو فى الضرورى واقتصر فى التفسير على عدم النظر لانه المحقق فيهما جميعاً فليتأمل وما اجابوا به فانه خارج عن قانون التوجيه (قول الشارح واكتساب) عطفه على النظر لما قيل انه اعم من النظر لجواز الكسب بغير نظر بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر لا تعلمه كما فى المواقف (قول الشارح لان علم كل احد) هذا دليل بناء على ان الحكم ببداية البديهي يجوز ان يكون نظرياً للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيه بناء على ان يكون الحكم بالبداية أيضاً بديهي لكن كثرة المناقشة فيه تأبى عن كونه تنبيهاً والمراد بالعلم التصديق بدليل قوله بانه عالم الخ لئلا العلم المتعلق بمعنى القضية تصديق ولان التصور لاجزائه وقد قال بجميع اجزائه ثم ان كان المراد منه الحكم فقط فالمراد بالاجزاء ما يحتاج اليه وان كان المراد منه مجموع التصورات الثلاث والحكم الذى هو فعل عند الامام كما هو رايه فى التصديق (٢٠٤) فالمراد بالاجزاء حقيقة وعلى هذا الثانى فالعلم اى التصديق هو مجموع الادراكات

والفعل المتعلق ذلك المجموع بمعنى القضية التى هى انه عالم بانه موجود واستأنفنى انما اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت تصوراتها مرتبة مع الحكم حصل لنا شيء آخر غير تلك التصورات والحكم متعلق بالقضية لان الوجدان يكذبه لنعنى ان الاجزاء اذا استحضرت

أى يحصل بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل احد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبه والصيدان بانه عالم بانه موجود او ملتذا ومتالم ضرورى

الهم الا ان يسكون ذلك بطريق المجاز لاسكن العبارة توهم انه معنى اصطلاحى فليست (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال الناصر يعنى بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات والبديهيات وهو اخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه اذ هو اعم بعد اخص واجاب سم بمنع قوله لا فائدة فيه بل فيه فائدة جليلة وهى بيان المراد هنا بالضرورة الذى هو محل النزاع وانه الضرورى بالمعنى الاعم (قوله لان علم كل احد) قرر فى شرحى المقاصد والمواقف هذا الدليل بوجه اخر وهو ان علم كل احد بوجوده بديهي وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي فمطلق العلم بديهي

فى الذهن مرتبة حتى حصلت فيه صورها مجتمعة كان ذلك المجتمع تصديقا متعلقا بمعنى القضية وقد مر تحقيق ذلك فارجع اليه (قول الشارح حتى من لا يتأتى منه النظر) اشار بهذا الى دفع ما يتوهم من ان هذا الاثبات فيه دور حيث توقف بداهة التصديق على بداهة بعض أفرادها وحاصل الدفع ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت بالكسر بداهة العلم الذى هو احد طرفيه بخصوصه فلا دور (قول الشارح بانه عالم بانه موجود) الى هنا فيه تصديقان الاول فى قوله علم كل احد بانه الخ والثانى فى قوله عالم بانه الخ كذا يؤخذ من شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم واعلم ان تحرير هذا الاستدلال يحتاج لمقدمة وهى انهم استدلو ا على بداهة تصور العلم أو لا بان علم كل احد بوجوده ضرورى وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جز منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضرورياً فالعلم المطلق ضرورى فاجيب بان الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم الجزئى غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية ولا تصور شيأ منها فضلا عن بداهتها بل نحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها وقد تقدم الفرق بين الحصول والتصور فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن بداهته فدفع بان تصديقه بانه عالم بانه موجود ضرورى والعلم احد تصورات هذا التصديق فيكون تصوره ضروريا فدفع بالجواب الاقوى فى الشرح هذا ما فى المواقف والمقاصد وشرحيهما وحاشية شرح المختصر العضدى اذا عرفت هذا عرفت انه لا بد فى هذا الاستدلال من تصديقين كما مر حتى يكون احد تصورات التصديق الاول متعلقا بالتصديق الثانى والتصديق الاول بجميع اجزائه بديهي ومنها تصور التصديق الثانى فتصور هذا التصديق بديهي فتصور مطلق التصديق بديهي وهو المطلوب وحيثئذ فاذا ركبت القضية فيما ذكره الشارح قلت علم كل احد بهذا العلم ضرورى ان جعلت العلم المتعلق بالكسر موضوعا او كل احد عالم بهذا العلم بالضرورة فان جعلته محمولا كما قاله عبد الحكيم فى حل عبارة المواقف فان اردت توجيهه على قانون الاستدلال

قالت علم كل أحد بانه عالم بوجوده ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور علم انه موجود وهو علم تصديقي خاص والعالم في ضمنه فتصور مطلق العلم التصديقي بدهي وهو المطلوب وقد منع ذلك الشرح وقرره على ذلك الوجه شيخ الاسلام والكافي إلا انهما لم يرعيا ترتيب الشرح حيث قالوا إذا ركت القضية قلت علم كل أحد بانه موجود معلوم بالضرورة لكن المآل واحد فهو موافق أيضا لما في المواقف والمقاصد وشرحيهما وحاشية العنصر كما مروا ما مائل ان مقاله شيخ الاسلام انما يوافق ما في المقاصد والمواقف دون الشارح فان الذي يوافقه ان تقول قولنا أنا عالم باني وجود قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة والتصورات والحكم ضرورية ومن جملتها تصور العلم بانه موجود فيكون ضروريا وهو اى العلم بانه موجود علم تصديقي متعلق بقضية هي انا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئى لمطلق العلم التصديقي يلزم ان يكون تصور مطلق العلم التصديقي ضروريا بالتضمن الجزئى لكيفية فثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل أحد الخ هو العلم الذى وقع محولا في انا عالم وقوله بانه عالم مصدوقه (٢٠٥) التصديق المشتمل عليه اى موجود

فالعالم الاول تصور والثاني تصديق وقد افصح الشارح عن ذلك بقوله فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعلق التصور بالتصديق ففيه ان ما في الشارح هو ما في المواقف وغيره غاية انه اورده بصورة هي التي آلت اليها الاستدلال في المواقف وغيرها وهي صورة دفع الاعتراض المورد على أول الاستدلال كما عرفت وانما أفاد تعلق العلم بالعلم المطلوب لان الرسم في النفس حيث تد جزئى متعلق بحقيقة العلم تعلق العلم بالمعلوم وليس حاصل في النفس صفة لها بل حاصل فيها حصولا ارتساما بصورة لا انصافا بان يكون يكون حاصل

بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود وملئذ أو متالم

وهو المطلوب اه والشارح قرر الدليل على الوجه الذى ذكره لانه جعله استدلالا على بداهة العلم التصديقي لقصر المصنف المدعى عليه (قوله بجميع أجزائه) اى هو ادراك النسبة وطرفيهما مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام وإذا ركت القضية حسبا ذكره قلت على باني موجودا وملئذ أو متالم معلوم بالضرورة فقوله وهو اى العالم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده أو التناذره أو تأمله قاله زكريا ومثله في الكمال والتجارى وهو وان كان موافقا لما ذكرناه عن شرحى المواقف والمقاصد لكنه لا يلائم تقرير الشارح والذى يلائمه ان تقول قولنا مثلا انا عالم باني موجود أو متالم أو ملئذ قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة ومجموع التصورات الثلاثة والحكم والاربعة ضرورية ومن جملتها تصور العلم بانه موجود الخ فيكون ضروريا وهو اعنى العلم بانه موجود الخ لم تصديقي متعلق بقضية هي انا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئى لمطلق العلم التصديقي فيلزم ان يكون تصور العلم التصديقي لتضمن الجزئى لكيفية فما ثبت له من ضرورة تصوره يثبت لكيفية فثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل أحد الخ هو العلم الذى وقع محولا في انا عالم وقوله بانه عالم مصدوقه التصديق المشتمل عليه قوله انى موجود فالعلم الاول تصور والثاني تصديق وقد افصح عن ذلك الشارح بقوله فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعلق التصور بالتصديق فانهم نصوا على ان التصورات لا حصر فيها فتعلق بكل شئ ثم ان الشارح سلك في الاستدلال طريقة الامام من ان التصديق مركب لا يصدق تقرير دليله والتصديق عنده هو الادراكات الاربعة أو الثلاثة والحكم ولا يكون بدهيها إلا إذا كان كل من أجزائه بدهيها ولذلك استدلل بداهة التصديقات على بداهة التصورات واما عند الحكماء فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط وتقرير الدليل عليه تام ايضا ولذلك قال في شرح المقاصد ان هذا التصديق بدهي بمعنى انه لا يتوقف على نظر وكسب اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا أو شرطاً وذلك

بنفسه والمتنازع فيه هو الحصول بالصورة كما يعلم من رد أول الاستدلال وعليه عبد الحكيم والفنرى في حواشى المواقف (قول الشارح بانه موجود) قدمه لما قيل أن العلم بالوجود اسبق العلوم (قول الشارح بجميع أجزائه) المراد بالجزء ما يحتاج اليه سواء كان شرطا أو جزاء لا ينبغي ان يخص بمذهب الامام في ذلك والمراد بالاجزاء تصور العلم بانه موجود وتصور الضرورى وتصور النسبة بينهما والحكم في قضية علم كل أحد بهذا العلم ضرورى أو كل أحد يعلم هذا العلم بالضرورة ولو قال الشارح بعد قوله ضرورى والعلم أحد تصورى هذا التصديق بصيغة التثنية كما صنع في المواقف لكان أولى لانه يكون اشارة الى جعله موضوعا أو محمولا ولا حاجة الى ذكر تصور النسبة والحكم (قول الشارح بجميع أجزائه أيضا) زاده دفعا لما أورد على من لم يزد من أنه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته فان التصديق البدهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجازان تكون تصوراته كسبية فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته اصلا وحاصل الردان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شئ من اطرافه بدليل حصوله لليلة والصبيان إذ لا يتأتى منهم نظر لا في حكم ولا في تصور فقوله حتى من لا يتأتى الخ قدم على

الدعوى كما يعلم من شرح المواقف (قول الشارح بالحقيقة) بيان لمحل النزاع كما تقدم (قول الشارح وهو علم الخ) أى العلم بأنه موجود علم تصديق خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا لان المطلق في ضمن المقيد وهذا على تقدير القول بوجود الطوائف في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحتته واما على القول بانها امور انتزاعية وانه ليس ذاتيا لما تحتته فكلا كذا في عبد الحكيم على المواقف وقال الفري هذا ان كان الاستدلال بحصول الخاص بداهة على حصول العام كذلك واما اذا كان المراد ان هذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الاعتراض له لكن هذا مع عدم موافقة الكلام الشارح هنا يحتاج لبيان وجه السبق فتدبر (قوله فهو هنا) أى التصديق المتعلق باننا عالم وهو المعبر عنه في الشرح بقوله كل أحد يعلم (قوله تخليط) قد عرفت انه مآل الشارح غايته انه لم يرتب كترتب الدعوى وهو العلم بالعلم ضرورى (٢٠٦) (قول الشارح واجيب الخ) جواب بمنع القضية القائلة ومنه ان تصور العلم الخ وحاصله

ان العلم بأنه عالم بالشئ تصديق وهو علم تصديق خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضرورى باو هو المدعى واجيب باننا لانسلم انه يتعين ان يكون من اجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصور به وجه فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذى هو محل النزاع (ثم قال) فى المحصول أيضا (هو) أى العلم بحكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك لخدمته مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكري لا المعنوى (وقيل هو ضرورى فلا يحد).

لحصوله لمن لا يتأني منه النظر كالبه والصبيان هذا هو تحرير الكلام فى هذا المقام على وجه خال من شوائب الاوهام (قوله واجيب الخ) واجيب ايضا بان البديهي لكل احد ليس تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل أحد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقةها او ارد عليه انه لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها ومعلوم ان العلم من المعانى النفسية لحصوله فى النفس علم به وتصوره فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب والجواب ان حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود الاصلى وهو الاتصاف بتلك المعانى لا ان تصور لها وقد يكون بصورها وهو المعنى بالوجود الطلى وذلك تصور لها لا اتصاف بوضوح ذلك ان الكافر يتصرف بالكفر لحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه فى نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشئ فى النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل بما يستلزمه (قوله ثم قال فى المحصول) حكاية لكلام الامام بنوع تصرف فيها وقد نص الرضى على جواز التصرف فى لفظ المحكى عنه ولا فائدة ليست عبارة المحصول بل تؤخذ من تقسيم ذكره وخرج بحكم الذهن الشك والوهم لانه لا حكم فيهما اذ هما تصوران كما هو المختار وبالجازم الظن وبالمطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله فحده مع قوله الخ) أشار الشارح به الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام انه ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتنافى كلامه لان مقتضى حده أن لا يكون ضروريا وقد قال انه ضرورى واجاب الشارح عن الامام بقوله وصنيع الامام الخ (قوله بعد حده) متعلق بقوله الذى وقع من الامام التحديد أولا ثم الحكم بأنه ضرورى خلاف ما يفهمه كلام المصنف

ان العلم بأنه عالم بالشئ تصديق وهو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع أن الكلام فيه قال فى شرح المقاصد على انه ان أراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغير مسلم أو فى الجملة بغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب فتأمل قيل واجيب أيضا بان البديهي لكل أحد ليس تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته انتهى وهذا اختلاط فان هذا انما يصلح جوابا للاستدلال بان علم كل احد بوجوده ضرورى والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل

لا للاستدلال بان العلم بالعلم بالشئ ضرورى فانه لا يتوجه فيه إلا جواب الشارح ولعل هذا المحجب اغتر بما فى شرح المختصر العضى على احتمال فيه وقد بين السعد هناك فسادا بما لا مزيد عليه (قول الشارح فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه) قيل انه لا يلزم من كون التصور بالوجه كافيا فى جزئى خاص ان يكون كافيا فى العام لانه قد يتصور الخاص بالوجه ويكون العام متصورا بالحقيقة كما ذات تصور الانسان بكونه حيوانا كاتبا مع تصور الحيوان بالحقيقة وهو وهم فان الكلام فى ان تصور العام من حيث انه فى ضمن الخاص وحاصل بتصوره ومتى كان كذلك لا يمكن ان يتصور الا بما يتصور به الخاص والمثال الذى ذكره لا يوافق المطلوب فليتأمل فى هذا المقام فانه مزلة اقدام (قول الشارح ثم قال فى المحصول الخ) أى معنى هذا الكلام لان هذا يؤخذ من تقسيم ذكره قاله بعضهم (قول المصنف لموجب) أى يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئان موجب فصح اخراج تقليد المصيب بقولنا لموجب فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل من قول المتأند لكن

مطابقته ليست ناشئة منه بل اتفاقية (قوله) غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت الامام قد خصص العلم بالتصديق قلت التخصيص به أمر حادث اصلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم بقي ان قوله لا غبار عليه الخ فيه شيء فانه يخرج عنه علم الله أيضا إذ لا يسمى اعتقادا وليس عن ضرورة أو دليل ويحاج بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى تصور وتصديق وضرورة وكسبي فلا ضير في خروج علمه تعالى (قول الشارح) إذ لا فائدة في حد الضرورى لم يعمل بان غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم به لدار لبطالانه لانفكاك الجهة لان غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئى لا يتصور حقيقة العلم والذى نطلب حصوله بغير العلم تصور حقيقة العلم (قول الشارح عما ورد على حدودهم) من الاعتراضات القوية نحو عشرين (قوله) (وبين السيلخ) من تمام الايراد تدبر (قوله) والثاني هو المراد) فيه انه لا يلايم الاستدراك بقوله نعم قد يحد الخ فانه صريح في أن الاختلاف في أنه يحد لا في العبارة المحدود بها وعبارة العوض تختلف في تحديد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد أما القائلون بانه لا يحد فافتر قوافر فترتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر (٢٠٧) تحديده وقيل لانه ضرورى لوجهين

ذكرها ثانيهما ما استدل به الامام فيما مر وهو صريح في أن الاختلاف في أنه يحد لا في عبارة الحد فتدبر (قوله) قضية قول شيخ الاسلام الخ) هذه القضية موافقة لقول المواقف قال امام الحرمين والغزالي يعسر تحديده وطريق معرفته القسمة والمثال وهكذا نقل السعد عبارة الغزالي في حاشية شرح المختصر وان كانت العبارة مختلفة (قوله) وفيه الخ) فيه تأمل (قول الشارح) ويميز عن غيره المتببس به الخ) يعنى الاشتباه للعلم التصديقي بسائر الكيفيات النفسانية ولا بالعلم التصورى إنما الاشتباه للعلم التصديقي باضداده والقسمة المذكورة

إذ لا فائدة في حد الضرورى لحصوله من غير حدود صنع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده أو لا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظرى مع ملامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضرورى اختيارا دل على ذلك قوله في المحصل اختلفوا في حد العلم عندى ان تصوره يدهى اى ضرورى نعم قد يحد الضرورى لا فائدة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظرى (عسر) اى لا يحصل إلا بنظر دقيق لحفائه (فالراى) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صونا للنفس عن مشقة الخوض في العسر قال كما أفصح به الغزالي تالها له ويميز عن غيره المتببس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق

من العكس فتم لترتيب الذكري كما قال الشارح (قوله) إذ لا فائدة المنفى الفائدة الاصلية للتحديد وهى تصور الحقيقة بقرينة قوله لحصوله من غير حد وقوله الاقوى نعم قد يحد الضرورى الخ فلا تنافى بين الكلامين (قوله) وصنيع الامام) اى في المحصول لا يخالف هذا اى القول بانه ضرورى لا يحد (قوله) وان كان سياق المصنف الخ) من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف تقديره صنع الامام اى وان كان سياق المصنف صنع الامام ملا بسا بخلاف القول لانه ضرورى لا يحد حيث قابل صنع الامام بهذا القول (قوله) اختيارا) اى من عند نفسه (قوله) اختلفوا في حد العلم) ان فيما يحد به هو الظاهر ويحتمل ان المراد في حده وعدمه (قوله) لا فائدة العبارة عنه) من اضافة المصدر لمفعوله الثانى وفاعله ومفعوله محذوف فان اى لا فائدة الحد الشخص الذى يعرف الشئ بحقيقته ولا يحسن التعبير عنه تفصيلا العبارة عنه فان الشخص قد يعلم حقيقة الضرورى ويميز عن التعبير عما في نفسه فحده لا ينافى بدايته فهذا يخص لعموم قوله سابقا لا فائدة في حد الضرورى (قوله) عسر) اى جدا فلا يردان جميع الحدود عسرة لانها كسف عن ذاتيات الشئ وامتياز الذاتى عن العرضى عسر كما بيناه سابقا (قوله) المسبوق بذلك) اى المسبوق من الشخص المعرف بكسر الراء فلا يردانه كيف يكون التصور سابقا على التعريف مع ان التعريف يؤدى اليه (قوله) فالراى) قيل انه من كلام المؤلف ولكن قول الشارح قال كما أفصح الخ يقضى بانه من كلام امام الحرمين (قوله) تابعه) اى لا امام الحرمين لانه تليذه ومقول القول ويميز الخ اى يميز تميزا رسميا وقوله من أقسام

تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يردان الكلام في العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقي من الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفته كذا في عبد الحكيم على المواقف ومنه تعلم ان الامام يقول ان تعريف العلم المطلق نظرى عسر من جهة اشتماله على القسم المتببس بغيره وهو التصديق فلما كان كذلك خص المصنف مقالة الامام بالتصديق وان قول الشارح بعد اعتقاد جازم الخ ليس رسما للعلم لان مراد الامام رسم المطلق أو تعريفه فليتامل ثم ان قول الشارح ويميز الخ حكاية لآل كلام الامام والغزالي وملخص كلام الغزالي في المستصفي هكذا ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف في الادراكات الخفية لكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التسمية فهو أن يميزه عما يلبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعده هذا التقسيم والتمييز يكاد يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه واما المثال فهو أن ادراك

البصيرة شبه إدراك الباصرة فكأنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر أى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانبطاع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد المرآة وغريزتها التي بها تنبها لقبول الصور اعنى العقل بمنزلة صفالة المرآة واستتارتهاء حصول الصورة في مرآة العقل هو العلم بالقسم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقله السعدي حاشية العنبر ثم قال وبه يتبين ان مراده عسر تحديده بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه اه فلما اقتصر في الاخراج على ما عدا التصور علم ان المراد بالادراكات وكلامه الاعتقادات إذ هي الواقع فيها الاشتباه دون التصور إذ اعرفت هذا عرفت ان قول الشارح اعتقاد جازم الخ ليس رسماً من الامام للعلم كما انه ليس بمحد حقيقي بل هو خارج القسمة كما صرح به في شرح المواقف حيث قال اما القسمة فهي ان تميز عما يتلبس به من الاعتقادات فتقول مثلاً الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن الخ ثم ان مراد الامام ان طريق معرفته المحقق المعول عليه القسمة والمثال وإن كان يمكن معرفته بالرسم ايضاً إلا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها (٢٠٨) القوم فانه ذكر هذا الكلام بعد ابطاله جميع الرسوم التي ذكرها القوم وعلى هذا عبد الحكيم

في حاشية شرح المواقف مؤيداً له بان تصريح الغزالي بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين نص في ذلك وقال العنبر ان مراد الامام أنه يعسر تعريفه مطلقاً حتى بالرسم ولا يبعد أن الشيء قد يعلم بتقسيم يخرج منه فيجعل له اسماً يتميز عن غيره في أنه مال جزئي ولا يعرف له لإلزام بين الثبوت لافراجه بين الانتفاء عن جميع ما عداها لا يصلح للتعريف لازم إلا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب

ثابت فليس هذا حقيقته عند ما ظاهر ما تقدم من صنيع الامام الرازي أنه حقيقة عنده (ثم قال المحققون

الاعتقاد من التبعية للحض البيان إذ العلم من أقسامه لكونه أخذ جنساً في تعريفه قال الغزالي في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل أكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وإنما يبين معناه بتقسيم او مثال الخ (قوله ثابت) اي لا يقبل التغير بان كان لموجب (قوله انه حقيقة عنده) فيه ان الامام لم يعرفه بأنه اعتقاد الخ بل بانه حكم الذهن الخ وقد يقال باتحمال الباريين (قوله ثم قال المحققون) ثم للثابت الاخبارى أى ثم بعد العلم بما تقدم أخبرك بأن المحققين الخ وقد نقل المصنف عن المحققين أنهم قالوا في العلم الحادث بامر من الاول لا يتفاوت في جزئياته وهو ومقابلته الذي هو قول الأكثرين بالتفاوت جار على كل من القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم والقول بتعددته بتعدد المعلوم لانه على كليهما له جزئيات اما على القول بالاتحاد فله جزئيات باعتبار المحال واه على القول بالتعدد فله جزئيات بهذا الاعتبار وجزئيات أخرى باعتبار التعلق الامر الثاني انه يتفاوت بكثرة المتعلقات وهذا إنما يجري على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم لا على مقابلته لانه عليه ليس للعلم متعلقات تفاوت فله وكثرة بل كل معلوم يتعلق به علم يخصه نعم يتفاوت العلم على هذا بقلة الغفلة وكثرتها وإلغ النفس وعدمه فقول الشارح بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم راجع لقوله وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات دون قوله لا يتفاوت وان الجزئيات في قوله لا يتفاوت العلم في جزئياته هي الجزئيات باعتبار المحال فقط على القول بالاتحاد وباعتبار المحال والمتعلقات على القول بالتعدد وان الجزئيات في قوله وإنما التفاوت فيها بكثرة المتعلقات هي الجزئيات باعتبار المحال فقط لا بتناؤه على القول بالاتحاد ولا يذهب عليك

ونعلم أن اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كذلك لكن لا نعرف المطابق وغيره بضابط ضرورة وإلا لم يحصل ان الجهل لا حداً انتهى ويؤيده انه لو كان مراد الامام والغزالي التحديد الحقيقي لكان الواجب ان يقولوا فطريق معرفته الرسم لا الحد إذ الرسم هو المتعارف بعد الحد دون القسمة والمثال وفيه كما قال عبد الحكيم في حاشية المواقف أن التحقيق أن ما يستلزم تمييز الماهية يكون حاداً لا يكون منطقياً مجموع قوانين الاكتساب فيجب تأويل قول الامام والغزالي وصرفه عن الظاهر بأن مراد فطريق معرفته المحقق المعول عليه كما مر خصوصاً والعبارة التي صرح بها الغزالي كما مر صريحة في ذلك واما ما استند به من قوله وإلا لم يحصل الجهل لاخذ الذي معناه أنا لو كنا نعلم بضابط كل يفيدان اي اعتقاد مطابق واي غير مطابق لم يكن شيئاً من اعتقادنا جهلاً لعلنا حينئذ بانه هل هو مطابق اولاً باعتبار ذلك الضابط فلا يصلح الاستناد لان مصاد معرفة الماهية على معرفة حقيقة المطابقة وانها اي شيء هي لا على معرفة ما تحققت فيه وما لم تتحقق فيه ثم ان قوله ولا يصلح للتعريف الخ فيه محض لان المعبر في الرسم هو كون اللازم مختصاً بالماهية شاملاً لافرادها منتفياً عما عداها واما كون ذلك بيناً فلا إذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلاً عن كونه بيناً وما يقال ان التعريف لا يكون الا باللازم البين فعنه ان يكون بحيث يحصل منه الانتقال الى المألوم البتة قاله السعد (قول الشارح فليس هذا حقيقته عندهما) اي مع صلاحيته لان يكون رسماً

(قول المصنف لا يتفاوت)

أى سواء كان متجدا أو متعددا وكذلك مقابله الآتى لكن الاول خص بالواحدة بقوله وإنما الخ والمراد بالجزئيات أن كان متجدا حصه الكائنة فى الحال أى الأشخاص كعلم زيد وعلم عمرو أن كان متعددا يزداد على ذلك حصص علم عمرو مثلا المتعددة بتعدد العلوم والمراد بعدم التفاوت أن لا تكون الحصص الكائنة فى جزئى أكثر من الحصص فى آخر فيلزم ذلك أن ليس بعض الجزئيات أقوى من جهة الجزم من الأخرى فلذا فرع عليه قوله فليس بعضها الخ فاندفع ما قيل أن قول الشارح فليس بعضها الخ يشير الى أن العبارة مقبولة أصلها لا تتفاوت الجزئيات فى العلم لان التفاوت إنما يكون بين متعدد فتدبر

ان القول بالاتحاد لا يوافق تفسير الحكماء العلم بأنه حصول الصورة أى الصورة باعتبار حصولها بناء على ماهو التحقيق عندهم من أن العلم من مقولة الكيف على ما بيناه غاية البيان فى حواشى الخيصى فإنه على هذا المذهب بتعدد بتعدد المعلوم قطعا سما على القول بأن العلم هو عين المعلوم والتفاوت اعتبارى فإنه باعتبار تعلقه بالقوة الغافلة علمو باعتبارها فى نفسه من حيث هو هو معلوم كذا قال بعض من حقق الفرق بينهما وفى بعض حواشى شرح النوائى على العقائد العضدية ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فى العلم والمعلوم ان الحاصل فى العقل لوعرى عن اعتبار حصوله فى العقل وكونه موجودا ظليا لا تجمع الموجود العيني المعلوم فالاعتبار داخل فى ماهية العلم والافتخلافهما بالحقيقة أمر معلوم كما يقم من ظاهر كلام شارح الاشارات حيث قال السماء المقول ليس السماء الموجود اه ولنعم ما قال الامام الرازى لاختار عندى ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا أنه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون العلم صفة واحدة لتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكررة فى ذاتها تامل (قوله لا يتفاوت) بل هو من قبيل المتواطىء لا تتفاوت افراده فى حقيقته فالحكم بان زيدا اعلم من عمرو مثلا ليس التفاضل فيه من حيث حقيقة العلم بل من حيث التعلقات وأورد الناصر ان من جزئيات هذه المثلة زيادة الايمان ونقصانه والمحققون على انه يقبلهما فى نسبة عدم التفاوت للمحققين نظر اه والجواب ان الزيادة والنقص فى الايمان بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فهو شىء واحد لا هاتوت فيه قال التفاضل فى شرح العقائد ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لانه التصديق القلبي الذى بلغ حد الجزم والاطمئنان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقص والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ملاذ كرهه ابو حنيفة رضى الله عنه أنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم بأتى عليهم فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ثم حصل له زيادة ما يجب الايمان به ثم قال وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوته وضعفا للقطع بان تصديق أحاد الأمة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي اه فايراد الناصر رحمه الله انما يتم على الاخير فيجيب بان المراد بالمحققين هنا المحققون فى الاصول وذلك قول المحققين من أهل الكلام وان كان هذا الجواب ضعيفا جدا واجاب الكمال بأن القائل بأن العلم لا يتفاوت قائل بان الايمان الذى هو التصديق المخصوص لا يزيد ولا ينقص والمصنف تابع لامام الحرمين فى النقل عن المحققين وامام الحرمين قائل بان الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو خلاف المتصور لأصحابنا اه ولكن الذى فى الخيال على العقائد ان امام الحرمين يقول بالزيادة والنقص فليحذر النقل ثم هذا كله مبنى على ان التصديق الذى هو مسمى الايمان هو التصديق المنطقي وهو ما عليه كثير من المحققين فيكون من جنس العلوم لكنه مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك المجود والاستكبار وبدل له ما ذكره أمير المؤمنين سيدنا على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وقال بعض المحققين المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصديق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فإنه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فإنه لا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون انما ناسرا كيف والتصديق ما موربه فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية أو انفعالا وهو

(قول الشارح في الجزم) اخذه من عود الضمير للعلم ومن الحصر بعد بقوله وإنما (قول الشارح بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات كما يدل عليه قوله فيما يأتي وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره إذ لو رجع الى الاول ايضا لقال وعلى هذا يتفاوت في الجزم ولا يقال الخ (قول الشارح والاشعري وكثير الخ) هو لا بمن قال لا يتفاوت في الجزم أيضا فنمو التفاوت رأسا يدل عليه ذكرهم قبل المقابل الاتي نعم لا مانع من التفاوت في المتعلق بكثرة اللف النفس وعدمه (قول الشارح وقال الاكثر) (مقابل قول المحققين) (قول الشارح في جزئياته) أي الكائنة في زيد وعمرو وبناء على أنه لا يتعدد والكائنة في زيد مثلا أيضا بناء على أنه يتعدد فقوله أقوى في الجزم من العلم الخ أي الكائنين في شخصين أو في شخص واحد (قول الشارح واجيب الخ) وما قيل من أن الضروري لا يقبل المعارض بخلاف النظري فيكون أقوى ففيه أن الكلام فيما لا يقبل التغير اذ هو المسمى بالعلم ولذا قال في شرح التجريد الجديد العلم النظري متى حصل من مبادئه كان كالضروري في امتناع التشكيك فيه وان غفل عن المبادئ كما في المسائل الهندسية والحسابية (خاتمة) وأورد بناء على أن للتصديق الایمانی ليس من مقولة (٣١٠) الفعل وإنه فرد من افراد التصديق المنطقي كما هو رأى رئيس الحكماء

في جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا (وإنما التفاوت) فيها (بكثرة المتعلقات) في بعضها دون بعض كافي العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين

حصول المدعى في القلب والفعل القلب ليس كذلك بل هو إيقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقدا لطلبه وحينئذ لا يكون الايمان من جنس العلم أصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيف وانفعال فهو امروراء العلم وعليه لاسؤال ولا جواب لكن هذا القول مزيف بما هو مبسوط في حواشي شرح الجلال الدواني على العقائد العنصرية و يبقى ههنا بحث وهو ان يقال انه يلزم على القول باتحاد العلم ان تكون علوم آحاد الامم بمائلة لعلوم الانبياء وان لا يترجح بعض المؤمنين على بعض في العرفان ولا شك ان مقام الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في العرفان وهو العلم بالله فوق مقام الامم ولا شك ايضا في تفاوت المؤمنين في العرفان واجيب بان الانبياء عليهم الصلاة والسلام اطلعوا من صفات الحق سبحانه على ما لم يطلع عليه غيرهم فالتفاوت بحسب المتعلق وايضا حضور الانبياء لا يدانيه حضور غيرهم فالتفاوت باعتبار عروض الغفلة لغيرهم دونهم وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعض في العرفان إنما هو بحسب زيادة المعارف وقلة الغفلات عنها بعد حصولها وقد اشار أكل العارفين صلى الله عليه وسلم بقوله في حديث الصحيحين لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا إلى ان التفاوت بكثرة المتعلقات إذ لو قصدت الإشارة إلى التفاوت في العلم الواحد لكانت العبارة عن ذلك لو تعلمون كما اعلم وأشار صلى الله عليه وسلم إلى التفاوت باعتبار اعتراض الغفلات بقوله في حديث مسلم لو تدومون كما تكونون عندي لصاحتمكم الملائكة في الطرق فبه ان الغفلة تختلسهم في غيبتهم عنه وتجاهلهم بحضرة الشريفة صلى الله عليه وسلم (قوله في جزئياته) المراد بها افراد العلم القائمة بذوات العالمين (قوله في الجزم) أي الذي هو حقيقة العلم وإنما التفاوت باعتبار اللف النفس وعدمه فلا ينافي هذا ان العلم النظري مساو للعلم الضروري ولكن يقال عليه ان العلم النظري يعارض بخلاف الضروري فالحق ان الجزم الضروري أقوى لانه لا يعارض (قوله بكثرة المتعلقات) والتفاوت

ابن سينا ان المحققين على انه يقبل الزيادة والنقص في نسبة عدم التفاوت للمحققين نظره والجواب ان الزيادة والنقص فيه بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فشيء واحد لا تفاوت فيه كما قاله التفتازاني في شرح العقائد ولهذا المقام عرض عريض فعليك بشرح المقاصد (قوله اتفاقا) أي من المختلفين هنا ولا فقد قال ابو سهل الصعلوكي بتعده (قول المصنف انتفاء العلم بالمقصور) اعلم ان عبارة التجريد للطوسي هكذا العلم اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت ثم قال والاعتقاد يقال لاحد قسمين قال

شارحه القوشنجي يعني اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت ثم قال والجهل بمعنى يقابلها ما بآخر قسم لاحدهما قال شارحه بحسب الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد يقابله العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا اه فعلم ان الجهل البسيط هو عدم العلم اعني اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت وان الجهل المركب هو الاعتقاد الجازم للشيء على خلاف ما هو سواء كان ثابتا أو لا ولذا ادخل فيه السيد في شرح المواقف اعتقاد المقلد غير المطابق وان الجهل البسيط ليس ضد الجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل بجامع كلامها كما نص عليه في شرح المواقف اذا تم هذا فظن المجتهد بناء على ان الحق لا يتعدد وهو الصحيح ان كان مطابقا فليس جهلا بسيطا وهو ظاهر اذ ليس هو عدم للعلم اليقيني بل ذلك العدم بجامعه ولا مركبا ايضا لاعتبار عدم المطابقة فيه مع انه ليس اعتقادا ايضا وان لم يكن مطابقا وليس بسيطا ايضا لكونه ليس عدم اعتقاد بل ذلك لازمه كما مر ولا مركبا لاعتبار الاعتقاد الجازم فيه كما تقدم وهو

ما في المواقف والمقاصد والمحصل وشروحاتها وثبوت الجهل بهذا المعنى للمجتهد لا يضر إذ ليس مكلفا بأصالة الحق في الواقع بل يظن ما هو الحق في الواقع باعتبار ظنه وبهذا التحقيق ظهر فساد ما يقال إن كان المراد بالعلم المضاف إليه الانتفاء مطلق الإدراك لزم أنه مجاز في التعريف بلا قرينة وإن ظن المجتهد للشيء على خلاف هيئته جهل وإن كان المراد العلم اليقيني لزم إن ظن المجتهد بالحكم من الامارة جهل فأننا نختار الثاني قولك ظن المجتهد الخ ممنوع فإن ظن المجتهد ليس اعتقاداً آجراً ما غير مطابق الذي هو حقيقة الجهل المركب والجواب عن كون ظن المجتهد المخطئ فيه جهلاً مركباً بأنه مجرد احتمال لا يبنى عليه جعل الحكم الظني من أفراد الجهل لا يغني عن الحق شيئاً فإن الكلام في واحد مما تعرض فيه ظنون المجتهد لا بعينه فتأمل في هذا المقام ولا تلتفت إلى ظلمات (٢١١) الأوهام (قول الشارح بأن لم يدرك

أصلاً) الحق في هذا المقام أن يقال أن انتفاء العلم من صادق بصورتين هما انتفاء العلم أصلاً وهو البسيط أو انتفاؤه من حيث يتعلق فقط بأن يوجد علم ويتنقى تعلقه بالمقصود ولا بد حينئذ أن يتعلق بغير مقصود فحصل الإدراك الشيء على خلاف هيئته وهو المركب وهذا هو مراد الشارح بقوله أو أدرك الخ فالجهل المركب على هذا معرف باللازم وإنما درج الشارح على هذا دون أن يجعل انتفاء العلم بالمقصود أعني هذا المفهوم هو حقيقة الجهلين لما في شرحي المواقف والتجريد وغيرهما من أن الجهل المركب هو الاعتقاد فهو وجودي يدل على أن الشارح درج على هذا قوله بعد القول الثاني

بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو بعض الاشاعة قياساً على علم الله تعالى والاشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء واجيب عن القياس بأنه خال على الجامع وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره وقال الأكثرون يتفاوت العلم في جزئياته إذ العلم مثلاً بأن الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث واجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومين دون الآخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أي ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلاً

بحسب هذا المبنى ليس تفاوتاً في الحقيقة (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات فإن التفاوت في الحقيقة إنما هو فيها دون العلم (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات وأما على التعدد فلا يعقل التفاوت في المتعلقات لأن كل متعلق له علم (قوله قياساً على علم الله) أي فانه واحد مع تعدد المعلومات خلافاً لقول أبي سهل الصعلوكي بتعددته (قوله خال عن الجامع) لأن علم الله سبحانه قديم وعلم المخلوقات حادث فلا جامع بينهما والاشترك في التسمية لا يسوغ القياس ألا ترى أن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا مع أن القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر وإيضاً تعدد العلم القديم يلزم عليه تعدد القدماء بل عدم تناهيها لأن معلوماته سبحانه وتعالى غير متناهية (قوله وعلى هذا) أي قول الأشعري وكثير من المعتزلة (قوله ونحوه) أي من النظريات التي بعضها أخفى من بعض (قوله كالف النفس بأحد المعلومين) أي لوضوحه وعدم خفائه (قوله انتفاء العلم بالمقصود) صدق باعتقاد المقصود على ما هو به ويظنه كذلك فإن قيل صدقه على الظن يلزم منه أن ظن المجتهد للأحكام من الامارات جهل قلت قد مر أنه ظن يفضي إلى العلم بموجب الامارة فلا يندرج في الظن الذي يصدق به الحد قاله الناصر وهو مبني على أن المراد بالعلم المنفي العلم بالمعنى السابق فلو حمل على مطلق الإدراك كما حمله عليه غيره لم يرد شيء من ذلك إلى أن استعاله بمعنى الإدراك عند الأصوليين مجاز فوقعه في التعريف محتاج لقرينة ولا قرينة هنا وقد يقال إن الأصوليين لا يتحاشون عن أمثال ذلك في التعريفات وقد يدعى وجرد القرينة وهي ظهور أن الاعتقاد الجازم المطابق لغير موجب والظن ليس واحد منهما جهلاً ثم لا يخفى شمول التعريف للتصور الساذج فيكون انتفاؤه جهلاً بسيطاً وليس في التصورات جهل مركب فانه إذا تصور الإنسان بأنه حيوان صاهل مثلاً ليس فيه خطأ في نفس التصور بل في الحكم المتضمن له كما تقدم شرحه (قوله بالمقصود) اللام فيه وفي المعلوم للجنس أي ما يصدق عليه من فرد

فالجهل البسيط على الأول ليس جهلاً على هذا فلو كان المركب انتفاءً أيضاً لخرج من التعريف الثاني كالبسيط وبهذا ظهر فساد جعل آل في المحليين للسببية وإن صححت في الأول على ما استعرفه في الجواب الاتي لانه مبني على أنهما عديمين حقيقة فانتفاء العلم بالمقصود وذلك يتحقق بسبب عدم الإدراك أصلاً أو بسبب عدم تعلقه بالمقصود وكذا ما قيل من أن قوله انتفاء العلم أمر كلي وقع محمولاً على الجهل فيسكون الجهل شاملاً للقسمين وصادقاً عليهما صدق الكلي على أفراديه ومبني الإرادة على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحققي الكلي في أفرادها فليس بشيء إذ الجهل المركب لا انتفاء فيه بوجه إنما الانتفاء لازمه وكذا ما قيل لا مانع من حمل العدمي على الوجودي لانه متى أريد بالعدمي عدم الشيء امتنع حمله قطعاً كما بينه الفطري على المطول

ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع. ويسمى الجهل المركب لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أى إدراك

فاكثر ولا لكان مفهوم التعريفين انتفاء العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته فلا يتناولان إلا التزم من أفراد الجهل (قوله بأن لم يدرك أصلاً) تفسير لا انتفاء العلم بالمقصود على وجه يظهر به تناوله لتسمى الجهل أعني البسيط والمركب وقصر التعريف الثاني على المركب فقط فقوله انتفاء العلم الخ أمر كلي يندرج تحته القسمان وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك الخ أو أدرك وهذا الأمر الكلي وقع محمولاً على الجهل فيكون الجهل شاملاً للقسمين وصادقاً عليهما صدق الكلي على أفرادهما ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله أو أدرك الخ فاندفع ما أورده الزركشى في شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لا نقل خلاف في تعريفهما وما أورده الناصر من أن الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عديم اه فان مبنى الایراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلي في أفرادها نعم لو حمل عليه وقيل الإدراك انتفاء الخ اتجه ما ذكره ولا حمل ههنا وحينئذ لا حاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمي على الوجودي كما في قولك البياض لاسود ناقلاًه عن السيد في حواشي المطول دافعاً به إشكال التفتازاني تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عديمي ولا يجوز حمل العدمي على الوجودي ولما لا تكلفه سم في جوابه بما لا يخلو مع طوله من سقامة وما سلمكم من نقل كلامه من تعسف (قوله ويسمى الجهل البسيط) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والمملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لان كلا منهما وجودي وقال الكثير من المعتزلة أن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما أنهما هو للمثالة لا للضادة وذلك لان التميز بينهما ليس الا بالنسبة للمتعلق وهي المطابقة وعدم المطابقة والنسبة لا تدخل في حقيقة المتنسبين لانها متأخرة عن طرفيهما فتكون خارجة عنهما والامتيار بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وحيث لا اختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية فيكونان متماثلين وهو المطلوب (قوله أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع) يشمل ظن المجتهد الغير المطابق فيكون جهلاً مركباً والظاهر أنه لا محذور في تسليم ذلك ولا ينافيه ترتيب وجوب العمل بموجبه في حقه والعلم بأن هذا حكم الله في حقه لان ذلك باعتبار ظاهر الامارات التي استند اليها والكلام هنا باعتبار الواقع فمعقول المواقف والمحصل وغيرهما في الجهل المركب أنه الاعتقاد الجازم الغير المطابق يخرج الظن أفاده سم ولا يخفى ما في هذا الكلام من الشناعة القوية فالحق أنه على القول بأن كل مجتهد مصيب وهو ما ذهب اليه الاشعري وجمهور المتكلمين كالقاضي وطائفة من المعتزلة كأبي الهذيل والجبائي وابنه بناء على أن الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد يكون ظن كل مجتهد بالنسبة اليه مطابقاً للواقع ولكن المختار خلافه وهو أن الحكم عنده الله واحد فيكون المصيب واحداً لا بعينه واليه ذهب إمامنا الشافعي والاستاذ أبو إسحق وجماعة من الفقهاء وعلى هذا لا يكون الحكم مطابقاً للواقع ولكن هذا مجرد احتمال جار في سائر المسائل الاجتهادية الظنية ومثله لا يبنى عليه جعل الحكم الظني الاجتهادي من أفراد الجهل المركب نعوذ بالله من ذلك لانا لم نتحقق عدم مطابقته للواقع بل ذاك تجويز عقلي وفرق بين العلم بعدم المطابقة اللازم عليه ما ذكر وعدم العلم

(قول الشارح لانه جهل المدرك بما في الواقع) أى بالهيئة الثابتة للشيء في الواقع وقوله مع الجهل بأنه جاهل أى حال كونه مساحباً ولازماً

للجهل بانه جاهل قسميته مركبا لانه يصحبه جهل آخر وليس المراد ان مسمى الجهل المركب مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم من عبارة شرح المواقف حيث قال بدل قول الشارح مع الجهل ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فان مسماه الذي هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب في الاعتقادات (قول الشارح اي ادراك مامن شأنه ان يعلم المراد بالادراك التصديق فان التصديق كما يكون في الصادق يكون في الكاذب كما تقدم في تقسيم التصديق وقد مر ايضا انه يتعلق أولا وبالذات بالقضية وثانيا وبالعرض بالنسبة فالمعنى حينئذ الجهل هو التصديق بمجموع الطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما على خلاف حال ذلك المجموع في الواقع بان يكون حاله في الواقع عدم ثبوت ثبوت محموله لموضوعه فيما اذا صدق ثبوته له وعكسه في عكسه ثم ان قولك ادراك مامن شأنه ان يعلم على خلاف هيئته ينحل الى قولك ادراك هيئته لشيء لم تدرك هيئته التي هو عليها في الواقع اذ المراد بالادراك التصديق وهو متعلق بالمجموع كما هو الحق او بالنسبة حال كونها رابطة بين الطرفين ولا تصور في ذلك فاذا أدركنا ان الانسان (٢١٣) حيوان صاهل اي صدقنا بذلك صدق

عليه انه جهل لانه تصديق بذلك المجموع على خلاف هيئته اذ هيئته و حاله في الواقع عدم ثبوت ثبوت الحيوان الصاهل للانسان فاقبل ان قوله على خلاف هيئته مخرج لتصور الشيء على خلاف حقيقة في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا ليس بشيء وهذا الذي حررناه في الجواب هو معنى ما نقل عن المصنف جوابا للمسأل عن الفرق بين قوله تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ما هو به حيث قال ظاهر عبارة الامام

مامن شأنه ان يعلم (على خلاف هيئته) في الواقع فالجهل البسيط على الاول

بالمطابقة والموجود فيما نحن فيه هذا دون الاول (قوله على خلاف هيئته) في التعبير بـ هيئته اشارة الى ما عليه المحققون من ان الجهل المركب لا يكون في التصورات وانما يكون في التصديقات لان الهيئته هي الحالة الثابتة للشيء التي هي صفة من صفاته فيخرج تصور شيء على خلاف حقيقة كتصور الانسان بانه حيوان صاهل فانه لا جهل في التصور لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل في تصديق ضمني وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان وهذا اندفع ما قاله الناصر ان تصور الشيء على خلاف حقيقة في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل جهل قطعا فلو قال على خلاف ما هو به لكان اشمل اه ولا حاجة لما اطال به سم في دفعه (قوله لانه جهل المدرك بما في الواقع) أي بالهيئته الثابتة للشيء في الواقع وقوله مع الجهل بانه جاهل اي حاله كونه مصاحبا ولازمه الجهل بانه جاهل له قسميته جهلا مركبا لانه تصحبه ويلزمه جهل آخر وليس المراد ان مسمى الجهل المركب مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم فان مسماه الذي هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب في الاعتقادات وفي شرح المواقف سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبما معا (قوله مامن شأنه ان يعلم) افاد بهذا التفسير اندفاع اشكال ان تصور المعلوم علم به فيصير المعنى علم المعلوم والمعلوم لا يعلم لانه تحصيل للحاصل وسؤل التعريف لما في اسفل الارض وقد يقال لا ورود لهذا الاشكال لان الفرع ان الموصوف معلوم والمجهول انما هو صفة مثلا اذا تصور العالم بانه قديم فالعالم معلوم والجهل في اثبات صفة القدم له ثم ان الذي من شأنه ان يقصد ليعلم ومامن شأنه ان يعلم مرجع ما شيء واحد وادعى الناصر ان بينهما عموم ما وخصوصا وجهيا يجتمعان فيما من شأنه ان يعلم وان يقصد كالمعلومات الشرعية

ان المعلوم تصور ولكن على خلاف ما هو به وهو متناقض لان تصور يعطى وقوع تصور وقوله على خلاف ما هو به يعطى أنه لم يقع تصور وهو ان اراد تصور ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم في نفسه لم يتصور وانما تصور فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه والسرف في ذلك الفرق أن ما هو به هو الحقيقة وادراك الحقيقة على خلاف ما هي به متناقض لان ادراك الحقيقة تصور ما على ما هي به اي ادراكها بذاتياتها فلا يمكن أن يكون على خلاف ما هي به بخلاف ادراك ما شأنه ان يعلم على خلاف هيئته أي حاله الواقعي فان معناه التصديق بحالة اخرى له كما اذا صدقت بان زيدا قائم وهو ليس بقائم فقد صدقت بحالة اخرى لزيد قائم هي ثبوت معنى تلك القضية في الواقع مع ان حالها عدم ثبوتها ومثل ذلك ما اذا صدقت بان زيدا حيوان صاهل فانه تصديق بالشيء على خلاف هيئته فان هيئته في الواقع عدم الثبوت اذا عرفت هذا عرفت أن الجواب بان الموجود على كلام الامام تصور ولا جهل فيه لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل في تصديق ضمني وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان مبنى على تسليم عدم التناقض وان التصور فيها معناه التصور الحقيقي لا مطلق الادراك وهو بعيد اذ كيف يقول الامام بان الجهل المركب تصور الا ان يكون منع الان الموجود على كلامه تصديق اذا عرفت حاصل ما تقرر عرفت عدم استقامة جواب سم بان المراد بالهيئته ما يعم الصورة فليتامل فانه يحتاج للطرف القريبة

(قول الشارح ليس جهلا على هذا) بل هو واسطة (قوله والقسمان الاولان الخ) فيه انه مناف لما تقدم عن مشرح المواقف من ان الجهل البسيط بجامع الظن وقال في شرح المواقف ايضا ان الاعتقاد المطابق مثل للعلم بانفاق الكل فيقتضاه انه ليس يعلم فيجاء به الجهل البسيط أيضا (قوله أو ظنه ظنا غير مطابق الخ) قد عرفت ان ذلك الظن ليس بجهل بل الجهل عدم العلم اليقيني الثابت للجامع له سوره كان الظن مطابقا أولا وكذلك في الشك والوهم (قوله أو كان الذهن خاليا منه) يفيد ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط فان خلو الذهن منه يشمل خلوه من شكه وتوهمه وقد تقدم انهما تصوران وقد قال بذلك سم وغيره من الحراشي لكنه يخالف لما تقدم عن التجريد من ان الجهل البسيط عدم العلم اليقيني نعم الجهل لازمه فانه إذا لم يتصور لزوم انتفاء العلم اليقيني بحاله ويؤيد هذا قول المواقف الجهل البسيط عدم العلم ويقرب منه السهو وكأنه جهل سببه عدم استنبات التصور قال السيد عقبه أى العلم تصوريا كان أو تصديقا فلولا أن المراد بالعلم في تعريف الجهل البسيط اليقيني لما كان للغايرة بين العبارتين وجه وقول السيد بعدم تقدم وليس الجهل البسيط ضدًا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل بجامع كلاهما (٢١٤) لكنه يضاد النوم والعقلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم

وذلك غير متصور في حال الغفلة وأحوالها وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور فانه صريح مضادة العلم للشك مع انه تصور قلق كان عدم التصور جهلا لكان التصور علما لا مضادا له وأيضا كان لا يستقيم قول الشارح في الجهل البسيط بان لم يدرك أصلا لتصريح هذه العبارة بانه بجامع الظن والشك في متعلق واحد إذ المضادة والجماعة إنما هي بالنسبة اليه كما صرح به في شرح المواقف وما استروح به سم لما قاله غير مفيد فتأمل (قوله هو قسم

ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد في قولي غيره عدم العلم عما من شأنه العلم

مثلا وينفرد الازل فيما شأنه أن يقصد ليعلم وليس لمن شأنه أن يعلم كذات الله تعالى قلن شأنه أن يقصد ليعلم وشأنه أن لا يعلم لتعذر اسباب علمه تعالى وينفرد الثاني فيما من شأنه ان يعلم وليس من شأنه أن يقصد ليعلم كاسفل الارض وما فيه اه ورد بان قصد علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل وان ماتحت الارض ليس من شأنه ان يعلم فلا نفراد لو احدهما في مادة عن الآخر (قوله ليس جهلا على هذا) أى بل هو واسطة (قوله من قصيدة ابن مكي) المسماة بالصلاحية لأنه أهداها للسلطان يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالى فاقبل عليها وأمر بتعليمها حتى للصبيان في المكاتب قال في تلك القصيدة

وان أردت أن تحذ الجهلا ه من بعد حد العلم كان سهلا
وهو انتفاء العلم بالمقصود ه فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل في تحديده ما أذكر ه من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا جزؤه ه وجزؤه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته ه فافهم فهذا القيد من تتمته

(قوله واستغنى الخ) أى لأن الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف لعدم فانه أعم (قوله عما من شأنه العلم) قال الناصر المقام لمن دون ما إلا أن يقال صفه بعدم العلم قر به إلى غير العاقل اه قال سم وايضا ما تطلق على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه ايشار ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لما ولا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره اه وتعقبه بعض من كتب بقوله انه كلام من لم يعرف مواقع الكلام اه ووجهه ان غرض الناصر ابداء مناسبة للتعبير بما دون من لا الاعتراض على

الشارح

(قوله يدخل فيه الأقسام الاربعة الباقية)

لم يعتبر المطابقة وعدمها في الشك والوهم لما تقدم انهما تصوران لا يمكن فيهما عدم المطابقة وبه يتبين انهما ليسا بادرارك للشيء على خلاف هيئته لان ذلك تصديق لا تصور وعلم من هذا ان الشك والظن والوهم والاعتقاد ليس واحد منها بعلم ولا بجهل بهذا المعنى المراد في هذا المقام سواء طابق الظن والاعتقاد الواقع ام لا وان كان كل منهما قسما من مطلق العلم والله رد المصنف حيث ذكر كل واحد من تلك الاقسام على حدته وقال في الجهل انتفاء العلم أى ذلك القسم المسمى بالعلم ولقد أطيننا في هذا المقام لانه مزلة أقدام (قوله بان عدم إدراك الشيء الخ) هذه عبارة غير محررة وتحريرها ان يقال بان عدم إدراك الشيء أصلا اخص من انتفاء العلم به إذ انتفاء العلم شامل لعدم الادراك أصلا وللادراك على خلاف هيئته في الواقع وعدم الادراك هو الصورة الاولى وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (قوله دفع اشكال تعلق الخ) قيل لا ورود لهذا الاشكال لان الغرض ان الموصوف معلوم والمجهول إنما هو صفته مثلا إذا تصور العلم بانه قديم فالعلم معلوم والجهل في إثبات صفة القديم له وأنت خير بان هذا محجوج إلى حذف في كلام المصنف بان يكون أصله تصور هيئة المعلوم على خلاف هيئته الواقعية وهو سمج فتأمل (قوله واجيب بانه يمكن تاويل الهيئة) قد عرفت ما فيه (قوله الشارح واستغنى الخ) لان الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف لعدم فانه أعم (قوله قلت هي نكتة الخ) أطال الناس

الكلام في هذه العبارة وعندى أنه أشبه باللعب (قوله أنه مجاز لا متاع كإخراج) أى بدليل عدم إطراده وإلا لزم الاتصاف بالمتقابلين حقيقة فيما إذا صار الكافر مؤمنا والناثم بقطابا والخلو حامضا والعبد حرا فان قيل إنما يمنع ذلك لو اتحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام في اللغة وبطلان ذلك معلوم لغلة لكن كون المؤمن للناثم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يعد الإجماع على بطلانه والتحقيق ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لا في ملل الكافر والمؤمن والناثم واليقظان والخلو والحامض والعبد والخلو نحو ذلك بما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي كالمؤمن وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة كالخلو والحامض قلنا الشك في حواشيه وحينئذ فاستدلال المحكم به غير صحيح لانه كلام في الاطلاق اللغوى والدعوى عدم حصول العلم حين (٢١٥) النوم والغفلة فتأمل (قوله قلت

وهو يؤيد الخ) فيه تأمل اذ المقصود في التعريف الاول (قول الشارح واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك) أى ليتناول التصديق الذى هو الجمل المركب وليس المراد أن التصور في كلامه مراد منه هنا قسميه أعنى التصور والتصديق إذ الجمل المركب تصديق فقط ضرورة انه لا خطا في التصور وكان يرد عليه ما أورده المصنف على السائل عن الفرق (١) المتقدم نقله عن متع الموانع فما قيل أن عبارة المصنف اعم من قول غيره الجمل اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق ليس بشئ (قوله اعترضه العلامة الخ) قد تحققت فيما سبق ان التصديق عند المصنف هو ما عند الكاتبى وصاحب الكشف والمطالع

لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم إنما يقال فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جملا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ما سبق صحيح وإن كان قليلا ويقسم حينئذ إلى تصور ساذج أى لاحكم معه وإلى تصور معه حكم

الشارح فلا حاجة لقول سم ولا يخفى الخ فإنه يفهم من سياق هذه الجملة أنه فهم من كلام الناصر الاعتراض فأشار بها إلى ان الشارح لا يريد عليه شئ لانه ناقل عبارة الغير فاعتراض الناصر يتوجه على ذلك الغير فداخرج الكلام عن موضوعه وفهم منه خلاف ما هو الغرض فكأن الاتفاق ان يخذف هذه الجملة ويقتصر على ما زاده على الناصر من توجيهه فقول من قال راداعلى المتعقب ومن المصانف ان بعض من طمست غشاوة التعصب بصيرته فهم انه تعقيب لما قاله الناصر وقال ان كلام سم كلام من لم يعرف مواقع الكلام فانظر وامن الذى لم يعرف مواقع الكلام وأعجبوا من اجترأ هذا الرجل على ذلك الامام اه خروج عما يقتضيه الحال ومحض تشنيع في المقال ومثله لا ينبغي ان يرتكبه فحول الرجال فانه عدول عن الانصاف إلى سلوك طريق الاعتساف وقول ذلك القائل ان ذلك الرجل فهم ان كلام سم تعقب للناصر وهم فانه وان لم يصرح بذلك الا ان فحوى الخطاب تفيد أنه فهم من كلام سم الاتصاف للشارح بناء على ما فهمه من كلام الناصر والحال انه ليس كذلك (قوله لاخراج الجماد) متعلق بالتقييد وما يخرج الجماد والبهيمة يخرج النائم والغافل ونحوهما فانهم ليس من شأنهم العلم (قوله كاسفل الارض وما فيه) أى في الاسفل وهذا بالنسبة للانسان دون الجن ومثله ما فوق اسموات وما فيها (قوله واستعمال) مبتدأ خبره قوله صحيح وقوله خلافه الخ حال وحاصل ما قاله ان المراد بالتصور التصور المطلق المرادف للعلم الصادق بالتصور الساذج والتصديق لا التصور بالمعنى السابق المقابل للتصديق كما اشار اليه بقوله وينقسم حينئذ أى حين اذ يستعمل بمعنى مطلق الادراك الى تصور ساذج الخ فبراعم من قول غيره الجمل اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق وقوله خلاف ما سبق أى من استعماله في التصور الساذج خاصة وبه يعلم ان للتصور استعمالين وان استعماله في مطلق التصور قليل بالنسبة الى استعماله في التصور الساذج كما اشار الى ذلك بقوله وان كان قليلا واعلم ان ما في الشرح هنا هو بمعنى ما في طائفة الشمسية والسرراج والحواشى هناك كلام كثير لم يخصنا هنا ولا يتعلق به غرض على انه سبق شئ يتعلق بما هنا وتكلمنا هناك بأفية مقتنع والناصر لشغفه بالاعتراض لخص شيئا ما ذكره هناك وذكره هنا وتكلم معه سم ومن تلخر بعده ايضا والكل مستخدم من مواد ذلك الكتاب فمن اراد تحقيق هذا المبحث فليرجع اليه ومسئلة تقسيم العلم الى التصور والتصديق طويلة الذيل حتى ان القطب الرازى افرد بها

وهو الادراك المركب من الادراكات الثلاثة المصاحب للحكم الذى هو فعل وهو أن تنسب الوقوع بالاختيار إلى معنى القضية ولقد سبق البرهان على وثاقته وفساد ما عداه فاندفع هذا لا يراود ولا حاجة بنا الى الاطالة (قوله اذ لا يصدق حينئذ الخ) اذ اننى لا يصدق إلا في محل يصدق فيه الايجاب كاسم (قوله وهو مخالف لما نسب للشارح هنا) قيل يمكن جريان الشرح في المقامين على قولين وقد عرفت ان

(١) قوله أى بين تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين تصور المعلوم على خلاف ما هو به وقوله المتقدم الخ أى من ان تصور المعلوم في كلام الامام يقتضى تعوره على ما هو به أى ادراك حقيقة بذاتية فيناقض قوله على خلاف ما هو به بخلافه في كلام المصنف فانه انما يقتضى التصديق به على هيئته هي خلاف هيئته أى حاله الواقعى وان ذلك المعلوم لم يتصور بحقيقته حتى ينافى ذلك تعوره على خلافها

هذا الكلام كله لا يعمل عليه (قول الشارح الحاصل) قيد في كونه الدهول والغفلة هما السهر فيفيدان الدهول والغفلة يكرران مع الحصول وعدمه (قوله فيقالان على ذلك) فيجتمعان مع السهر وقوله وعلى عدم حصول الشيء فيهما بان لم يحصل أصلاً أو حصل وزال فينفردان عنه ولذا قالوا هما أعم مطلقاً من السهر (٢٢٦) (مسئلة قول الشارح فعل المكلف) أخذه من المقابل (قول المصنف المأذون)

وهو التصديق (والسهر الدهول) أي الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بأدنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (وأجباً ومندوباً ومباحاً) الواو للتقسيم والمصبرات أحوال لازمة للمأذون أتى بها لبيان أقسام الحسن (قيل وفعل غير المكلف) أيضاً كالصبي

بتأليفه سبقت وحاشاه العلامة صير هذا التصديق بحاشية أتى فيها بنفائس تحقيقات لم يسبق إليها ونحن ذكرنا شيئاً من ذلك في حواشي الخيضي (قوله وهو التصديق) الضمير راجع لمجموع التصور والحكم على نحو ما سبق من التاويل لا للتصور المقيد بالحكم لأنه لم يذهب إليه أحد وإن كان هو الظاهر من العبارة تأملي (قوله والسهر الدهول) مضمون كلام المصنف والشارح أن الدهول والغفلة مترادفان وانهما أعم مطلقاً من السهر وإن الثلاثة مباينة للنسيان وقد قال الناصر هذا قول لا أعلم له سنداً ثم ساق ما يخالفه عن المرافقة وشرحه اهـ وقول سم في جوابه انهما لم يبتدع ذلك بل هما ناقلان له وانهما اقتبان حجتان وانهما لم يبتدع ذلك عن المواقف وشرحه ولا يلزم ما أفهمهما حتى يضرهما مخالفتها لا يجدي نفعاً بل الواجب في صناعة الترجيح ألا يأتى بنقل عن امام ثقة بما يؤيد كلام الشارح والمصنف ومثل هذا الكلام تمكوره منه ونهنا غير سرية على إنه غير نافع في مقام المناظرة بل هو محل نزعة قائلة من العلم (قوله الحاصل) أي في الحافظة والذهول من المدركة فلا تنافي (قوله فيتنبه) تفرع على قول الحاصل (قوله زوال المعلوم) أي من الحافظة والمدركة معاً وهذا إنما يخرج على القول باثبات القوى الباطنة وقد اثبتنا الحكماء ونفاها المتكلمون (قوله فعل المكلف الخ) إشارة إلى أن المأذون صفة موصوف محذوف وأنه من باب الحذف والايصال ولتحسين المقابلة بينه وبين قوله قيل وفعل غير المكلف والمراد بالمكلف المزوم بما فيه كلفة إلا البالغ العاقل بدليل قوله فيما يأتي والساهي الخ وفي تفسير الحسن والقبح هنا بالمأذون والمنهي ولو بالمعوم وفيما سبقت بما ترتب عليه المدح والذم الخ الاخص مما تقدم تنبيه على أن لهما إطلاقين (قوله الواو للتقسيم) وهي في تقسيم الكل إلى جزئياته إن لوحظ اجتماعاً تحتها أجود (قوله أحوال لازمة) أي لأنواع المأذون فيه كما يفيد قوله أتى بها لبيان أقسام الحسن اما على وجه التوزيع بأن يكون كل منهما خال لازمة لتقسيم من هذه الاقسام فهو نظير ما مثل به النجاة من قولهم حبذا المال فضة وذهباً أو على وجه لزوم مجموعهما مع هذه الاقسام فيكون المعنى المحسن فعل المكلف المأذون فيه فتتوفاً إلى ما ذكر وليس المراد أنها لازمة لمفهوم المأذون حتى يرد ما قلناه الناصر أن الحال اللازمة هي غير المنفكة عن صاحبها ومن البين أن كلاً من الوجوب وغيره يتفك عن المأذون بأن يتصرف المأذون بواحد من الاخرى فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعهما (قوله قيل) قائله البهناوي قال في المنهاج ما نهى عنه شرعاً فقبیح وإلا لحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف بناء على أن الحسن مالم ينه عنه وهو لتناوله فعل غير المكلف أعم من تفسيره بالمأذون فيه إلا أن بعض من كتب على المنهاج اعترضه بأن جعل فعل غير المكلف جنساً غير حسن فان تقسيم الحكم وأن كان بواسطة الملتزم يستدعي أن يكون الفعل من أفعال المكلفين على أنه لا حسن إلا بالشرع عند الاشعرية وورود الشرع بحسن أفعال البهائم ممنوع اهـ وحينئذ فيقرأ وفعل غير المكلف بالرفع عطف على المأذون فيه بحسب الظاهر وعلى موصوفه المحذوف بحسب الحقيقة

هذا غير معنى الحسن المتقدم عن المنزلة أعني ترتب المدح والثواب الشرعي عدم الحرج وإلا لدخل فعل غير المكلف في القول الاول أيضاً (قول الشارح الواو للتقسيم) هي فيه أجود لئلا يأتى على اجتماع الاقسام تحت المقسم فان هذا من تقسيم الكل لجزئياته ومنعينة في تقسيم الكل إلى أجزائه (قول المصنف وفعل غير المكلف) عطف على المأذون وبدخل فيه الافعال الاضطرارية وإنما ضعف هذا القول لان الكلام في الحسن عند أهل السنة والحسن عندهم هو المأذون فيه شرعاً والذي أذن الشارح في فعله وتركه هو المباح فقط وأما فعل غير المكلف فليس مأذوناً في فعله وتركه بل لا منع فيه عن الفعل والترك عقلاً إذ لم يتعلق به خطاب الشارع قال السعد في حاشية العنقد وقد تقدم في الشرح أيضاً حيث قال

ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل (قوله ومن أبعد البعيد) لا بعد فيه فضلاً عن إبعديته حيث كان المراد بالحسن مالا حرج فيه قال السيد في حاشية شرح المختصر وتعريف الحسن بما لا حرج في فعله يشمل المباح وفعل غير المكلفين ومثله السعد ولم يخرج شيئاً وهو الموافق للسني تدبر

(قول الشارح والساهي الخ) أفاد أن المراد بالمكلف المزمع بمافيه كلفة لا البالغ (٢١٧) العاقل (قول المصنف والقيح الخ)

هذا غير القبح المتقدم عند المعتزلة أيضاً فان المكروه عندهم واسطة (قول المصنف لانه لا يذم عليه) أي ذما يقتضي العقاب من الشارع فهو وان جعلهما واسطة لكنه يجعل الحسن والقبح بالمعنى الذي أرادته شرعين خلافاً للمعتزلة فالحسن عنده ما أمر الشارع بالثناء على فاعله والقبح ما أمر بدم فاعله فقوله لانه لا يسوغ الثناء عليه أي مأموراً به من الشارع (قول الشارح على أن بعضهم جعله واسطة نظراً الخ) قيل أن الامام نفسه في تلخيص التقریب والارشاد جعله واسطة فيكون له في المباح قوانين فكان الاولى للمصنف نقل هذا القول له هنا أيضاً قلت قول الشارح نظر إلى أن الحسن الخ يدفعه فان جعله واسطة بهذا النظر إنما هو في مقام الرد على المعتزلة القائلين بانه واسطة نظر لعدم الحسن والقبح فيه بالمعنى الذي أرادوه وهو كونه في ذاته بحيث يثاب عليه أو يذم وكلام الامام هنا في الحسن عند الشرع وهو ما أذن فيه الشارع ومنه المباح ولذلك يسوغ الثناء عليه بخلاف المكروه فله در هذين الامامين (قوله

والساهي والنائم والبيمة نظراً إلى أن الحسن مالم يته عنه (والقيح) فعل المكلف (المنهى) عنه (ولو) كان منهياً عنه (بالعموم) أي بعموم النهي المستفاد من أوامر الذب كما تقدم (فدخل) في القبيح (خلاف الاولى) كادخل فيه الحرام والمكروه (وقال امام الحرمين ليس المكروه) أي بالمعنى الشامل لخلاف الاولى (قبيحاً) لانه لا يذم عليه (ولا حسناً) لانه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضاً نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه كما تقدم في أن الحسن والقبح بمعنى ترتيب المدح والذم شرعي

ولا يقر بالانصب عطاء على الأحوال السابقة إذ لا يصح إدراجها في المأذون فيه شرعاً لانه لا إذن فيه والحسن أحد قسمي فعل المكلف المتعلق به الحكم فيحتاج للجواب بانه اندرج فيه من حيث هو بقطع النظر عن كونه أحد قسمي فعل المكلف وإن لم يقطع النظر فيه عن ذلك القول الاول ثم ان فعل غير المكلف يشمل عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول كما لا توصف بالقبح فيكون واسطة عليه ويتناول ايضاً فعله المنهى عن نوعه نحو زناه وسرقته ومن ابعد البعيد ذهاب احد إلى حسن ذلك فيراد بقوله مالم يته عنه أي مالم يته عن نوعه فيخرج وفيه بعد وأبعد منه القول باستثنائه فان الاستثناء في التعريفات غير معهود (قوله مالم يته عنه) يتناول التعريف أفعال الله كذا قالوا وعن صرح بذلك البخشي في شرح منهاج البصاوى قال في شرح قوله وفعل غير المكلف لان عدم النهي عنه شرعاً اما لعدم صلوحه لتعلق الاحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف وذلك اما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل الساهي والنائم والمجنون والطفل والبيمة وإما لتعلق منافيات النهي به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة (قوله ليس المكروه قبيحاً) فعلى هذا ليس كل ما نهى عنه قبيح بل يختص بالحرام وقوله أي بالمعنى الشامل الخ المحل للعناية لان ظاهر العبارة أن المراد بالمكروه ما ثبت بدليل خاص وتفسيره بما يشمل خلاف الاولى خلاف الظاهر فلا وجه للامتنان بآي وقديوجه نظر إلى أن امام الحرمين لم يفرق بينهما في الشامل كما تقدم (قوله أي بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) لا يقال لا قصور على إرادة معناه الاخص لاستفادة نفي خلاف الاولى بطريق مفهوم الموافقة الاولى من نفي قبح المكروه لانه لا يقول لا يكفي استفادة نفي قبحه بالاولى في جعله واسطة بل لا بد من نفي حسنه أيضاً وهو لا يستفاد من نفي حسن المكروه بالاولى ولا بالمساوى لان المكروه اعلا واغظ والمفهوم لا يكون ادون (قوله لانه لا يذم عليه) أي وإنما يلام عليه (قوله وإن لم يؤمر به) الضمير عائذ على الثناء عليه لا على المباح بقريضة قوله الحسن ما أمر بالثناء عليه (قوله على أن بعضهم جعله واسطة ايضاً) صرح به امام الحرمين ايضاً في تلخيص التقریب والارشاد فيكون له في المباح قولان وإن أوهم خلافاً لقصار المصنف في النقل عنه على جعل المكروه واسطة ولو قال الشارح على أن امام الحرمين جعله واسطة أيضاً أفاد ذلك وكان فيه إشارة إلى الاعتراض على المصنف فلذلك قال الكمال وعجيب نقل الشارح ذلك عن بعضهم مع تصريح امام الحرمين وأعجب من ذلك ذكر شيخنا العلامة شمس الدين البرماوى ذلك في شرح الالفية بمثاله نعم وقع للامام في التلخيص في موضع آخر أن المباح حسن (قوله نظراً إلى الحسن الخ) وأما القبح فباق على تعريفه المتقدم فالمتفق عليه كون المباح واسطة لتغيير تعريف المباح (قوله ترتب المدح والذم) قال الناصر الترتيب لزوم شيء عن آخر وفعل المدح والذم ليس لازماً للحسن والقبح فالمراد هنا ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقوله كما تقدم ليس بظاهر وأجاب سم بان المفهوم من صنيع الشارح أن الامر بالثناء على الشيء تابع للامر بذلك الشيء وعلى هذا يكون المراد في قوله السابق

(مسئلة قوله جائز الترك الخ) أى مع وجود السبب وقيام العذر نخرج الواجب المخير على انه ليس بجائز الترك فان الواجب فيه واحد لا بعينه وهو لا يجوز تركه (قوله بمعنى الامكان العام) يعنى ان الجواز ليس بمعنى استواء الطرفين بل بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب فهو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقه جهة للقضية وليس المراد ان هنا قضية جهة جواز بمعنى الامكان العام إذ الجواز هنا موضوع والامكان انما هو جهة القضية يعتبر حصوله بعدها وأيضا الجواز هنا شرعى والجواز بمعنى الامكان العام عقلى (قول الشارح وإلا لكان ممتنع الترك) دليل استثنائى حاصله لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب كان ممتنع الترك لكن التالى باطل الملازمة ظاهرة وبيان بطلان التالى انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والفرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعنى عدم الوجوب وهو المدعى ثم انك قد عرفت ان المراد بجائز الترك ما وجد (٢١٨) سببه مع قيام المانع من الاداء فان المنع هو وجوب الاداء كما يصرح به قول الشارح

(مسئلة • جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم ممتنعه (ليس بواجب)

وبمعنى ترتب المدح والذم شرعى أن الشيء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكونه شيئا مأمورا به بدليل ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمور به. وحينئذ فقوله كما تقدم تظير للمراد بالحسن عندهذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا إلى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه كالحسن الذى تقدم فى ضمن ان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعى فانهم نظروا فيه إلى ما ذكر ولا اشكال فى هذا المعنى وليس حواله على ما تقدم حتى يستشكل بان ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحواله عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف الحواله على التصريح بالمعنى الذى تقع الحواله باعتباره ولم لا يكفي فى الحواله ارادته ويكون تبنيها على ارادته اه وأثر التكلف عليه ظاهر (قوله جائز الترك) أى الذى انقضى سبب وجوبه وطرا العذر بعده اوقبله واستمر لحينه كالصلاة فى الحيض وما الذى لم يتعدله سبب فلا قائل بانه واجب وزاد بعض قيدا مطلقا لخراج الواجب المخير والواجب الموسع لانه يجوز تركه فى حالة دون اخرى ولا حاجة له لان ما جاز تركه فيهما ليس الواجب وانما الواجب الاحد المبهم وهو لا يجوز تركه على انه لا يتوهم دخوله لان المراد جواز الترك مع قيام العذر وهما لا تامل (قوله سواء كان جائز الخ) الاول كقطر المسافر والثانى كصوم الحائض وأشار به إلى انه ليس المراد بالجواز استواء الطرفين بل ما هو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقه وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف وبعض الناظرين فهم من قول الناصر فهو كالامكان العام عند المناطقه انه يصح تخريج ما هنا عليه وما درى ان الجواز والامتناع هنا بالمعنى الشرعى وكذلك الوجوب والذى اعتبروه هناك هو الجواز العقلى كالوجوب والامتناع فكيف مع تخالف الاصطلاحين ينطبق ما هنا على ما هناك وايضا الجواز هنا وقع موضوع القضية والجواز بمعنى الامكان جهة للقضية معتبر حصوله بعد

لاعلى وجوب الاداء ومتى وجد المانع فاما ان يمنع الحكم أو السبب فان كان الاول فظاهر عدم الوجوب وان كان الثانى فهو أولى فانه متى امتنع السبب امتنع المسبب بالاولى فلم ان جواز الترك للاداء لمانع يفي الوجوب قطعاً فما قيل يجب بمنع التناقض فان المناقضى للوجوب جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز لترك وقت العذر وغير جائز الترك فى بقية الاوقات وليس هذا تناقضا

لاختلاف زمنى والنفي والاثبات وكذا ما قيل ان الجواز من جهة المانع والوجوب من جهة السبب كلام منشأه عدم انعقادها التأمل (قوله يسمى عند المناطقه بقياس الخلف) قال التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى وشرح الشمسية ليس كل قياس استثنائى متصل بل هو استثنائى فيه نقيض التالى فهو قياس الخلف بل يشترط ان يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وحينئذ يكون كما استقر عليه رأى الشيخ الرئيس عبارة عن قياسين أحدهما اقترانى شرطى والآخر استثنائى متصل يستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال فحينئذ ينتج انه لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم اه واجراؤه هنا ان تقول لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت نقيضه اعنى وجوبه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال وهو اجتماع النقيضين ينتج انه لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت المحال لكن المحال اعنى اجتماع النقيضين ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب ومن البين ان الشارح انما استدل بطلان التالى فيثبت نقيضه فيثبت المدعى كما مر فتدبر (قوله وقال اكثر الفقهاء الخ) فهو يسمى واجبا فى حال العذر مع وجوب الترك فى الحيض وجوازه فى غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الامر بالصوم باقيا ويكون القضاء ليس بامر جديد بل بالامر السابق وانما تركت الصوم لعذرهما والحق انها لم تؤمر به حال الحيض وان القضاء بامر جديد لقول عائشة رضى الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم وهى سيدة الفقهاء فلو كان بالامر الاول لم تقل تؤمر (قوله مختلفا) فيه ان موضوع المسئلة محل النزاع هو حال العذر وقد عرفت حقيقة الحال وان الدليل

تام لاغبار عليه (قول الشارح المانع من الفعل) المراد بالمانع عندهم المحرم إذا الحكم ثابت عندهم فلا يمنع المانع هو ولا سببه وفيه أن التحريم ينافي وجوب الاداء وهو المطلوب (قول المصنف وقال أكثر الفقهاء الخ) نقل هذا ابن برهان عن كافة فقهاء الشافعية والحنفية ونقل الزركشي عن الشيخ أبي حامد الأسفري أن مذهبا يجب عليهم في الحال إلا أنه يجوز لهم التأخير إلى زوال العذر وأعلم أن هذا المقام يستدعي بسط المقال فنقول حاصل ما في المنهاج للبيضاوي وشرحه للصفوي (٢١٩) والتوضيح للفتازاني أنه قالت

الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر

لأنهم شهدوا الشهر وهو مرجب وأيضا عليهم القضاء بقدره قال الفتازاني هو لا يقولون أن القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء لأن الفعل لما اوجب في وقته بالدليل الدال عليه لا يسقط وجوبه بالعذر والحال أن للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه إلى ما اوجب عليه لأن خروج الوقت بدون الفعل يقرر ترك الامتثال وهو ما يقرر ما عليه من العهدة فإن قيل من جملة هيئات الأمور به الوقت ولا قدرة عليه بعد الفوات قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه ويبقى أصل العبادة مقدوراً هـ فإن قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضياً له

(وإلا لكان تمتنع الترك) وقد فرض جائزه (وقال أكثر الفقهاء

انقضاءها ولذلك ارتبك في تقرير الامكان وخطب خطب عشواء (قوله وإلا لكان الخ) دليل استثنائي حاصله أنه لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب بان كان واجبا كان تمتنع الترك لكن التالي باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بيان بطلان التالي فقد أشار له الشارح بقوله وقد فرض الخ وبيانه أنه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والغرض أنه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فملزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعني عدم الوجوب وهو المدعى وأجيب بمنع التناقض فإن المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقاً لا جزاءه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في بقية الاوقات وليس هذا تناقضاً لاختلاف زمني النبي والاثبات وفي قول الشارح الآتي وجواز الترك الخ إشارة إلى ذلك وجعله الناظرون هنا من قبيل قياس الحلف وليس كما زعموا بل هو كبقية الاقيسة الاستثنائية التي يستدل فيها بطلان التالي فيبطل نقيضه فيثبت المدعى كما قررناه إذ ليس كل قياس باطل فيه المقدم ليثبت نقيضه وهو المدعى قياس الحلف قال السعد في شرح الشمسية ولما كان القياس منحصراً في الاقتراني والاستثنائي وجب رد هذا القياس يعني قياس الحلف وتحليله إلى ذلك وقد وقع فيه اختلاف عظيم والذي استقر عليه رأى الشيخ أنه مركب من قياسين أحدهما اقتراني مركب من متصليتين أحدهما من الملازمة بين المطلوب الموضوع على أنه ليس بحق ونقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة بذاتها والآخرى من الملازمة بين نقيض المطلوب الموضوع على أنه حق وبين أمر محال وهذه الملازمة ربما احتاج إلى البيان فينتج متصلة من المطلوب على أنه ليس بحق ومن الامر المحال واثنيهما استثنائي مشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب وتلخيصه أنه لو لم يتحقق المطلوب يتحقق نقيضه ولو تحقق نقيضه لتحقق المحال لكن المحال ليس بمحقق فنقيض المطلوب ليس بمحقق فالمطلوب متحقق اهـ (قوله وقد فرض الخ) ضميره المستتر يعود للشيء المتصنف بجواز الترك مجرداً عن صفته وإلا صار المعنى وقد فرض جائز الترك جائز الترك (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) أي خالفوا في ذلك فقالوا بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع أنه يجوز لهم تركه ولم أقف على سلف للمصنف في نقل ذلك عن أكثر الفقهاء وقول الزركشي أن المصنف تبخ في ذلك المحصول منتقدان الذي في المحصول نقله عن كثير من الفقهاء لأن أكثرهم يعارضه في الحائض نقل الامام النووي فإنه ينقل إلا وجهاً عن بعض أصحابنا ونقل مقابله عن الجمهور فقال في شرح المذهب أجمع المسلمون على أنه لا يجب على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وتؤمر بتأخيرها وقول البيضاوي قال الفقهاء مراده الكثير منهم كما في المحصول وعليه حمله المصنف في شرحه نعم نقل ابن برهان الوجوب على الحائض عن كافة الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة وهو معارض بما ساقى من نقل ابن السمعاني عن الحنفية خلافه وبما سبق من نقل النووي خلافه عن الجمهور قاله الكمال واجيب بان الزركشي نقل عن الشيخ أبي حامد الأسفري في كتابه

ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وأيضاً لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة أن يقول صم أيام الخميس وأما يوم الجمعة على التأخير ولأنه لا يصح بالآخره لا نقول معناها أنه أمر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي إلى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يكون اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء اهـ هذا تحقيق هذا المذهب وأما تحقيق الجواب عنه فيحتاج إلى مقدمة أيضاً وهي أنه قال الفتازاني في موضع آخر أعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء

على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل وهو بمعنى قول الصوفى في شرح المنهاج الوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك فالمنع من الترك فصل للوجوب اذ به يمتاز عن اخواته وإذا كان كذلك وهم قد (٢٢٠) قالوا ان الدليل الذي اوجب القضاء هو الذي اوجب الاداء فقد قالوا ان دليل الاداء

منع من الترك فان قالوا منع من الترك المطلق وان لم يمنع من الترك وقت العذر قلنا الكلام انما هو في الإيجاب وقت العذر وحيث نقول السعد فبما بقي الوجوب مع نقص فيه ممنوع إذا الشيء لا يبقى بدون جزئه ومن هنا قال العضد في هذه المسئلة ان الجواز ينافي الوجوب قطعاً وقد أشار الشارح المحقق إلى هذا بقوله وإلا لكان ممتنع الترك وهذا يظهر ان القول بان أكثر الفقهاء يقولون ان الباقي وقت العذر هو الوجوب دون وجوب الاداء كلام لا معنى له غليظاً مل وانما اطيننا مع تقدم اشارة اليه لمسار أيتافي حواشي الكتاب من الاكثر من القول التي تجاوزوا بها مواضعها وتركوا المسئلة ما اصاب احد منهم محل النكتة فيها والله الهادي إلى سبيل الرشاد قول الشارح واجيب الخ) منع الكبرى القياس القائل الخائض ومن معاه شهود الشهر وكل من شهد وجب عليه الصوم للاستدلال بالاية إذ

يجب الصوم على الخائض والمريض والمسافر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو لا يشهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم أي الحيض المانع من الفعل ايضاً والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأني به بدلاً عن الفائت وأجيب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقاً وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

الاصول ان مذهبا يجب عليهم في الحال الا انه يجوز لهم تأخيرها إلى زوال العذر ويكني هذا مع نقل ابن برهان سلفاً للمصنف ونقل ابن السمعاني انما يعارض نقل ابن برهان بالنسبة للخفية لا بالنسبة لأصحابنا (قوله يجب الصوم على الخائض الخ) أي فيكون مخاطبين به في حالة العذر بمعنى أن ذمتهم مشغولة به بخلافه على القول الاول فليسوا مخاطبين به وجوب القضاء عليهم لانعدام السبب في حقهم لا لكونه واجبا عليهم في حالة العذر (قوله وهو لا يشهدوه) فيه اشارة لقياس اقراني تقريره هكذا الخائض والمريض والمسافر شهدوا الشهر وكل من شهد وجب عليه الصوم فهو لا يجب عليهم الصوم اما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فدليلها الآية لان الموصول مع صلته في معنى المشتق وتعليق الحكم به مؤذن بعلية مبدا الاشتقاق فيستفاد منه ان علة وجوب الصوم شهود الشهر أي حضوره ولما كان هذا الدليل معارضا بالدليل السابق احتاج أصحاب هذا القول للجواب عنه بمنع التناقض كما قررناه سابقا وأشار إليه الشارح بقوله وجواز الترك لهم الخ (قوله المانع من الفعل) المنع في هذا وفي قوله اللذين لا يمنعان الخ لا يراد به المنع الحسي لظهور انتفاءه ولا المانع المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم لان الحكم وهو الوجوب ثابت عندهم فتعين أن المراد المحرم أي سبب التحريم لكن يرد حيثند على مجموع قوله المرض والسفر ما أدى إلى التلف منها فانه محرم اها ناصروا الجواب أن المراد المحرم تحريماً بحيث لو وقع كان فاسداً غير مجزئ فهو هذا ليس إلا في الحيض اما المسافر والمريض فانهما يصح صومهما في هذه الحالة ويجزئ مع التحريم كالصلاة في الارض المغصوبة (قوله ايضاً) أي كما انه عذر في الترك وهذا راجع لقوله ام بمنع وقوله المرض الخ راجع إلى قوله سواء كان جائز الفعل (قوله ولانه يجب الخ) عطف على معنى الكلام الذي قبله أي فوجب عليهم لشهودهم الشهر ولو وجوب القضاء هو هذا دليل ثان لا أكثر حاصله ان القضاء واجب عليهم بقدره أي بقدر ما فاتهم من الايام وهو واجب فيكون الاصل واجبا لانه لا يؤتى ببطله إلا إذا كان هو واجبا فيكون الصوم واجبا في حقهم حالة العذر وهو المطلوب وما قالوه هنا من ان الاستدلال بالاية على الوجوب في محل العذر غير صحيح المقتضى ذلك ان الاستدلال وقع بالاية مع انها ذكرت سنداً الكبرى القياس ومعلوم أن الكلام على السند غير موجب من طرف المانع وليس مما نحن فيه قالوجه ما قلنا انه منع لكبرى القياس (قوله موجب) أي سبب للوجوب بخلاف انتفاء العذر لا مطلقاً والعذر قائم هنا (قوله وبان وجوب القضاء) جواب من طرفهم ايضاً عن الدليل الثاني فحاصله انما لا نسلم ان وجوب القضاء يقتضي أصل الوجوب بل المدار على تحقق سبب الوجوب وهو شهود الشهر وقد حصل ونبحث فيه الناصر بانه لا يلاقي ما أجيب به عنه وهو الدليل الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب

الكلام على السند غير موجب ثم ان الشارح صور المتعين بصورة الدعوى لقولهم (قول الشارح وبان القضاء

وجوب القضاء الخ) منع لا قضاء وجوب قدر الفائت وحاصله انما لا نسلم انه يتوقف على وجوب اداء الفائت الذي اعترف به الاكثر كما تقدم تحريره بل يكفي فيه سبق إدراك السبب وقد عرفت ان هذا المنع بعد التواضع التناقض بقوله وإلا لكان ممتنع الترك الخ

(قول الشارح لأعلى وجوب الاداء) أى الذى قال به الأكثر لما عرفت أنهم قالوا أن القضاء يجب بالدليل الذى أوجب الاداء. وحينئذ يستقيم قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً الخ. واندفعت شكوك الناظرين (قول الشارح لقدرة المسافر الخ) فيه أن المانع تحقق الجواز المقتضى دفع الوجوب وهو فى المسافر وغيره (٢٢١) سواء لعدم القدرة (قول الشارح يجب

عليه أحد الشهرين) أى

فالأوجب هو القدر

المشترك كما فى مخصال

الكفارة بمعنى أن الشارع

رتب الوجوب على إرادته

فأيهما فعله وقع واجباً

أما خصوص الشهر الاول

إن لم يرد صومه فليس

بواجب بل جائز الترك

وحيث فلا اختلاف بين

قول الامام والقول الاول

الصحيح فى المسافر إذ

الشهر الاول ان تعلقت

إرادته بصومه وصامه

لم يكن جائزاً الترك

بل واجب الفعل كما

نص عليه التفتازانى فى

التوضيح إنما الاختلاف

بينهما فى التفرقة بين

المسافر وغيره وقد عرفت

أنه لا وجه للتفرقة بينهما

ظلياً مل (قول المصنف

والخلاف الفطرى) أى من

حيث الجواز والوجوب

كما بينه الشارح بقوله لأن

ترك الخ فلا يتأذى ترتب

فوائد أخرى ليست محل

الاختلاف فاندفع ما فى

الحاشية (قوله هل يجب

التعرض للاداء) أى على

القول بوجوب التعرض

لأعلى وجوب الاداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً على من ينام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء فى حقه لعقلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعاً والمريض حياً فى الجملة

القضاء بقدر الفائت واجب كبده وإلا لم يكن بدلاً بل فعلاً مقتضياً وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشى ما آخر لا تعلق له بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه اه قال سم وهو اشكال حسن ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء فى قوله بأن وجوب القضاء الخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعنى كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته لمحصل الجواب لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق إدراك السبب الوجوب أى لم لا يجوز أن يكون مجرد ادراك السبب الوجوب مصححاً لكون القضاء بقدر ما فات بالبدلية إذ يكفي فى تحققها أنه كان يجب لو لا العذر ولا بدلتنى ذلك من دليل (قوله لأعلى وجوب الاداء) فيه بحث لأن وجوب الاداء ان أريد به الوجوب فى الجملة أعم من الوجوب على الماضى أو غيره منعت الملازمة من قوله وإلا الخ وان أريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن يتوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما مضى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً قاله الناصر قال سم وجوابه باختصار الشق الثانى وقوله لم يلزم من ذلك أن يتوقف إنما هو على السبب الخ فلما انحصر فى قوله إنما يتوقف إضافى أى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على الماضى بل يكفى فيه استدراك السبب الوجوب وإنما انحصر عليه مع أنه ذكر فى تعريف القضاء الوجوب فى الجملة لأنه وحده لا يكفي فى وجوب القضاء فان من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وإن تحقق الوجوب فى الجملة بل قد ينتفى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لا ادراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين فإنه لا وجوب حينئذ مطلقاً مع وجوب القضاء على من أدرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقياً وأن لا يتوقف إلا على إدراك السبب لأن القضاء دارمعه وجوداً وعدماً بخلاف الوجوب فى الجملة (قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر) أى بناء على أن علة وجوب القضاء وجوب الاداء على القاضى كما يدل عليه آخر كلامه اما على أن العلة فى وجوب القضاء الوجوب فى الجملة فلا يتأتى ذلك (قوله لعدم تحقق وجوب الاداء الخ) ان أراد لعدم تحققه فى هذه الحالة فلا يلزم منه نفي الوجوب فى حد ذاته ألا ترى أن المعسر بالدين لا يجب عليه الاداء فى هذه الحالة مع الحكم بأنه واجب عليه وفى حال العسر لا يوصف بالوجوب تأمل (قوله وقيل يجب الصوم الخ) نقله ابن السمعانى عن الحنفية (قوله حسا أو شرعاً مطلقاً) واقصر عليه لا جل أن يبين أنه فى الجملة (قوله فى الجملة) أى لافى التفصيل وبيان ذلك أن المريض قد لا يمكنه الصوم لعجزه عنه وقد يمكنه لكن مع مشقة تبسح الفطر فاذا قيل أنه عاجز عن الصوم حساً على الاجمال صح ذلك نظر إلى عجزه فى إحدى حالتيه وان كان لا يصح نسبة العجز اليه تفصيلاً

لذلك ولعل الصواب أن يقال أن الفائدة تظهر على القول بوجوب

التعرض لذلك فتأمل (قوله واعلم الخ) قد عرفت أن مبنى الخلاف أن القضاء واجب بوجوب الاداء أو بادرالك السبب فتأمل

(قول الشارح أى مسمى بذلك حقيقة) اعلم أنه لا نزاع في أنه يتعلق بالمندوب بصيغة الامر حقيقة كانت أو مجازا أى سواء كان استعمالها في الطلب على وجه النذب حقيقة أو مجازا بناء على أنها أى صيغة افعال موضوعة للطلب الجازم أو لمطلق الطلب وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه لفظ المأمور به حقيقة (٢٢٢) ولا خفاء في أنه مبنى على ان امر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك بينه وبين النذب

ومن هنا ظهر انه لا وجه لجعل هذه المسئلة مستقلة بل المناسب ان يجعل المسئلة ان امر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك ثم يفرع عليها ذلك الا ان المصنف تابع ابن الحاجب في ذلك وأشار الشارح الى الاعتراض بقوله مبنى على ان امر (قوله متعلق الامر) أى صيغة افعال أى المستعملة في الطلب غير الجازم سواء كان ذلك الاستعمال حقيقيا أو مجازيا (قوله لا خلاف فيه) لانه متعلق به الصيغة المسماة أمرا بلا خلاف (قول الشارح كصيغة افعال) أى فأنها تسمى أمرا حقيقة أى تسمية حقيقة لا مجازية سواء استعملت في طلب جازم أو لا وعبارة السعد في التلويح هكذا الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في النذب كما في قوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز لا في أن استعمال صيغة الامر في النذب حقيقة أو مجاز فانه خلاف

(وقال الامام الرازى) يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فإيهما أتى به فقد أتى بالواجب كما في خصال كفارة اليمين (والخلاف لفظي) أى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعذر والى واجب اتفاقا (وفي كرن المندوب مأمورا به) أى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على ان امر حقيقة في الايجاب كصيغة افعال فلا يسمى ورجحه الامام الرازى أو في القدر المشترك بين الايجاب والنذب أى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى اما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر أى صيغة افعال فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في النذب ام حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أى من هنا وهو ان المندوب ليس مكلفا به أى من اجل ذلك (كان التكليف الزام مافيه كلفة) من فعل أو ترك (لاطلبه) أى طلب مافيه كلفة على وجه الالتزام أولا

لعدم عجزه في الحالة الاخرى قاله السكال (قوله وقال الامام الرازى الخ) هذا القول موافق لما قبله في الحائض والمريض ومخالف للاول لانه يقول الشهر الحاضر لا يجب لانيقسه ولا بطريق البدل ويمكن ان يقال بمثل قول الامام في المريض لان عذره كالمسافر وهو المشقة الا ان يفرض في مريض يفرض به الصوم لهلاك نفسه او عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه وان كان حراما (قوله أحد الشهرين) فيخطأ بحال سفره بالاحد الدائر فيكون من قبيل الواجب المخبر بخلاف ما قبله فانه يخاطب برمضان وجواز التأخير للعذر (قوله دون المعنى) أى فلا ثمرة له وفيه ان له ثمرة فقد نقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض للاداء والقضاء في النية ونوقش (قوله أى مسمى بذلك حقيقة) اشار به الى ان محل الخلاف كونه يسمى مأمورا به تسمية حقيقة لا كونه متعلق الامر أى صيغة افعال إذ لا خلاف فيه (قوله مبنى على ان امر) كنبت مفككة الحروف للاشارة الى ان المراد هذه المادة حيثما وجدت في فعل او مصدر أو مشتق (قوله كصيغة افعال) ليس التنظير بها في أنها حقيقة في الايجاب بقريئة قوله فيما يأتي سواء قلنا انها مجاز في النذب الخ بل التنظير فيها انما هو في ان امر حقيقة فيها (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) لانه ليس ملزوما به فيجوز تركه ومقابل الاصح انه مكلف به بمعنى انه مطلوب بمافيه كلفة بحيث لا خلاف في المعنى بل الخلاف لفظي مبناه الخلاف في تفسير التكليف وانما تعرض لذلك ولم يكتف بالعلم بالخلاف فيه من ذكر الخلاف في التكليف كما ترك التعرض للمكروه وخلاف الاولى اكتفاء بذلك لوقوع الخلاف بينهم في خصوص المندوب ولم يتعمق في خصوص المكروه وخلاف الاولى (قوله ومن ثم الخ) صريح في أن تعريف التكليف بما ذكر مترتب على انتفاء التكليف بالمندوب مع ان الامر بالعكس وهو ما سلمه المصنف والعرض في شرح المختصر وقد يقال ان بينهما تلازما مصححا لترتب كل منهما على الآخر وإن كان الاظهر العكس (قوله وهو ان المندوب) فيه تعرض بالاعتراض على المصنف حيث لم يقل الشارح والمباح وان قوله أى الاصح لمجازة كلام المصنف وخص المندوب دون المباح لان المباح لا يدخله في العدول عن احد التعريفين الى الآخر وقال سم بل يتوقف عليه أيضا لانه لو كان

آخر وهذا أى الخلاف الاول ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للمكروه المباح وأبى بكر الرازى وقال في حواشي العنصر من يجعل امر للطلب الجازم أو الراجح يجعل المندوب مأمورا به ومن يجعله للجازم فقط يسمى المندوب مندوبا اليه لا مأمورا أى مطلوب باطلا جازما وان كان متعلقا لما يسمى صيغة أمر عند النجاة وأهل اللغة (قول الشارح سواء قلنا انها مجاز) فأنها صيغة أمر استعملت استعمالا مجازيا تدبر (قول الشارح أى الاصح ليس مكلفا به) يقتضى انه قيل انه مكلف به من حيث

ذاته وهو مقتضى قول العضد قال الاسناد الاباحة تكليف ولا يخفى بعده او يحمل على انه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته اه فتعيره باو يفيد أن ما قبله صحيح إلا انه بعيد وتبع العضد في ذلك ابن الحاجب ففعل المصنف تبهما ووافقه الشارح أولا حيث قال أى الاصح الخ مسaire له ثم بين بطلانه بقوله وزاد الاستاذ (٢٢٣) الخ فأفاد أن الاستاذ لم يخالف

فيه من حيث كونه مباحا وقد أخذ الشارح هذا من امام الحرمين فى البرهان حيث نقل قول الاستاذ ونقل تفسيره بما قاله الشارح عنه ايضا والله أعلم بأسرار كلام عباده (قول الشارح تميميا للاقسام) ولانه يشتبه بالبراءة الاصلية بخلاف غيره (قول الشارح لانهما مأذون الخ) به يندفع انه لو كان جنسا له لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة والازم ظاهر البطلان وهذا هو وجه القول الاصح الذى فسر المباح بالخبر فيه تدبر (قوله) ايضا لانهما مأذون فى فعلهما (عبارة ابن الحاجب المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا مأذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح قال العضد فى شرح قوله مأذون الخ قالوا المأذون فى الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد

(خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قوله بالثانى فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاول مكلف بها كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث اعتقاد اباحته تميميا للاقسام والافغيره مثله فى وجوب الاعتقاد (والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب) وقيل انه جنس له لانهما مأذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح ايضا بفصل الاذن فى الترك على السواء

المباح مكلفا به ما صح ان التكليف الزام ما فيه كلفة لان المباح لا الزام فيه فيكون التعريف غير جامع اه ويرد عليه التكليف بالمباح على القول به انما هو من حيث الاعتقاد وهو واجب فيكون ملزوما به فيدخل من هذه الحيثية (قوله خلافا للقاضى أبى بكر) قال امام الحرمين فى البرهان فاما التكليف فقد قال القاضى أبى بكر انه الامر بما فيه كلفة والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة فان جمعتهما قلت الداء الى ما فيه كلفة وعد الامر على الندب والنهى عن الكراهة من التكليف والاوجه عندنا فى معناه انه الزام ما فيه كلفة فان التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف والندب والكراهة يفترقان بتخيير المخاطب والقول فى ذلك قريب فان الخلاف فيه آبل الى المناقشة فى عبارة نعم الشرع يجمع الواجب والندب والحظر والكراهة فاما الاباحة فلا يحتوى عليها معنى التكليف وقال الاستاذ رحمه الله انهما من التكليف وهى هفوة ظاهرة ثم فسر قوله بانه يجب اعتقاد الاباحة الذى ذكره رد الكلام الى الواجب وهو معدود من التكليف وهو موافق عليه فان قيل هل تعدون الاباحة من الشرع قلنا نعم هى معدودة على تأويل ان الشرع ورد بها اه بلفظه (قوله كالواجب والحرام) ذكرهما وان كان متفقا عليهما مع ان المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاول ليرجع الى الاربعة الاشارة بقوله (قوله تميميا للاقسام) متعلق بقوله زاد او بقوله فقال وقوله وإلاى وان لم نقل ان زيادته لتتميم الاقسام فلا يصح ذكره لان غيره مثله فى وجوب الاعتقاد (قوله ان المباح) ليس بجنس للواجب بل هو نوعان لجنس وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى فهما مفهومان متباينان كالانسان والفرس وأحد المتباينين لا يصدق على الآخر فلو كان جنسا له لوجب صدقة عليه كصدق الحيوان على الانسان (قوله لانهما مأذون فى فعلهما) افاد هذا التعليل ان المباح والواجب اندرجا تحت امر كل واحد وهو انما يفيد أن الاباحة قسم للواجب وليس هو المدعى والتعليل الذى يفيد ه هو ان المباح يصدق على الواجب صدق الجنس على نوعه والجواب ان محط التعليل قوله واختص الواجب الخ (قوله بفصل المنع من الترك) أى فيكون مندرجا تحتها مما تازا عنه بهذا الفصل وقوله بفصل المنع الاضافة بيانية (قوله قلنا واختص المباح الخ) أى فلا يصح أن يكون جنسا له ولا يصح إلا إذا أخذ المباح على عمومته حيث وجد فى كل واحد منهما فصل مابين للآخر كانا متباينين تباينا كليا لا يصدق شىء منهما على الآخر فهما نوعان لفعل المكلف المأذون فيه (قوله على السواء) أى حالة كون المباح الواجب سواء فى

زائد وهو أنه غير مأذون فى تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك اه وهو بمعنى قول الشارح لانهما مأذون فيهما الخ إذ معناه لانهما حاصل فيهما المأذون فى الفعل وهو تمام المباح وجزء الواجب فيصدق الاول على الثانى فاندفع ما فى الحاشية وما قاله الناصر أيضا من ان الخلاف واقع فى المباح بمعنى الخبر فى فعله وتركه (قوله على السواء) يصح ان يرجع للاذن فى الترك أى مستويا مع الاذن فى الفعل

(قول الشارح فلا خلاف في المعنى) تفرع على تعليل المخالف ورده تدبر (قوله لبيان المراد) لان المفاد بدليل الكعبي (قول الشارح وما يتحقق بالشئ الخ) هذا ما به يتم دليل الكعبي وإن كان مذكورا في كلامه جوابا لسؤال فان أصل دليله السكوت وترك الكف وذلك واجب فالسكوت واجب وما لا يتم الخ قال العضد كانه جواب ما يقال السكوت ليس الترك بل الترك يحصل به فأجاب بذلك واعلم أنه أورد على الكعبي أنه لا يلزم (٢٢٤) من وجوب شئ وجوب ما يحصل به إذا تعددت أمور كل منها يحصل له وليس هذا

فلا خلاف في المعنى إذ المباح بالمعنى الأول أي المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثاني أي الخير فيه وهو المشهور غير جنس له اتفاقا (و) الاصح (انه) أي المباح (غير مأمور به من حيث هو) فليس بواجب ولا مندوب وقال الكعبي أنه ما من ربه أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك الكف وبالسكوت ترك القتل وما يتحقق بالشئ لا يتم إلا به وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كإسائي فالمباح واجب ويأتي ذلك في غيره

اختصاص كل بقيد أو حال من الأول في الترك أي حاله كونه مساويا للأذن في الفعل (قوله فلا خلاف في المعنى) تفرع على مجموع تعليل المخالف ورده وحاصله ان المباح بمعنى المأذون فيه جنس للواجب واما بمعنى الخير في فعله وتركه فهو مقابل له ويستحيل أن يكون جنس له لان مفهومه التخيير بين الفعل والترك ومفهوم الواجب اعتباره منع الترك ويجب تحقق مفهوم الجنس في نوعه فلو كان جنسا له للزم اجتماع النقيضين وحينئذ فللمباح استعماله فلم يتوارد القولان على محل واحد ومقاله الناصر ان الخلاف وارد على المباح بمعنى الخير في فعله وتركه وانه لا معنى له غيره معارض بمقاله القرافي في شرح الحصول وفسرت الاباحة برفع الحرج عن الاقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير المتقدمين وإنما فرها بمستوى الطرفين المتأخرون نعم اعترضه بأن مقال الشارح ينضوي إلى أن قول المصنف والاصح غير صحيح متوجه إلا أن يقال أن التصحيح باعتبار كون الأول موافقا للمشهور ولا يخفى ضعفه (قوله وهو المشهور) الضمير للمعنى الثاني (قوله من حيث هو) أي من حيث هو مباح لان حيث لا تضاف إلا إلى الجمل و اعترض بأنه بوجه تقييد محل الخلاف بذلك وليس كذلك فاللائق ان يقول وانه غير مأمور به أي من حيث هو فالخلف لفظي كاتى قبلها تنبيها بالقام وأي على وجه كونه لفظيا مع إفادة كون الخلاف في التي قبلها أيضا لفظيا وأجاب سم بان هذا الإيهام مندفع بقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في عدم اتحاد محل الخلاف فيكون قول المصنف من حيث هو بيان منه لمرادهم اه وقد يقال أن الحيثية لا إطلاق فلا يرد شئ (قوله أي واجب) فسر المأمور به بالواجب مع ان المأمور به اعم من الواجب والمندوب لان الواجب هو الذي ينتجه دليل الكعبي (واعلم) أن دليل الكعبي المنقول عنه هكذا فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فأورد على الصغرى أنا لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام بل هو شئ يحصل به ترك الحرام فان أجيب بان المراد كذلك منعت الكبرى بانه لا يلزم من وجوب الشئ وجوب المعين الذي يحصل الواجب به إذ يمكن حصوله بغيره وهنا كذلك لا مكان ترك الحرام بفعل غير المباح فاجيب عن هذا المنع بان المراد الواجب الخير بمعنى ان الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق فيه ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الامور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لان حيث

الزما لانه واجب محبر لان الخير لا بد ان يكون واحدا من أمور معينة بان يعين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ويرد بان احدهما يتم به الواجب قطعاً وما يتم به الواجب واجب وفيه أنه إن اراد بالواجب ما يتعلق به إيجاب الشارع فممنوع وإن اراد به أنه لا بد منه لاجل تحصيل الواجب فسلم لكن لا يفيد إذ الكلام في الواجب شرعا وهو ما يتعلق به الخطاب ولم يتعلق بذلك وأورد عليه ايضا أنا لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام هو الكف المكلف به في النهي والكف عن شئ يقتضي ان يقصد وأن يخطر ذلك الشئ بالبال فمن لم يقصد المكف عن شئ وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بترك الحرام الذي هو الواجب وإن كان غير آثم

خصوصه

لعدم فعل المنهي عنه فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وقد تقدم نقل هذا عن المصنف

في بحث تكليف الغافل وأما ما قيل من أنه إذا اجتمع الكف والمباح مثلاً فالواجب لا يقارنه ففيه أنه لا يتم إلا به فهو واجب وكذا ما قيل أن هذه الدعوى والدليل في مصادمة الاجماع فلا يسمغان لما قال الكعبي أن دليلنا قطعي فيتأول الاجماع بان المباح غير واجب لذاته وإن وجب لغيره وهكذا وأورد عليه أيضا أن الصلاة حرام إذا تركها واجب قال ابن الحاجب وهو يلزمه باعتبار الجهتين (قوله) وأراد بالواجب الخير) عرفت ما في هذه الحاشية بتماها مما سبق فلا نعيده إلا أن قوله فظهر الخ كالذي قبله اشتباه لان ذلك التوقف

لا يثبت المدعى إذ المدعى عكسه وهو أن كل مباح يتوقف عليه ترك حرام وقد عرفت أنه قد يوجب المباح ولا يوجب تركه فتأمل (قول المصنف والخلف لفظي) أي لو صحت مقالة السكبي فغيره لا يخالفه فيما إذا لم يوجب المباح غير واجب بالنظر لذاته فلا يضره أن يقول أنه واجب نظرا للعارض فجعل الخلف لفظيا وان غيره لا يخالفه مبنى على (٢٣٥) فرض الصحة وإلا فقد تقدم بطلان مقالة السكبي فكيف يوافق

كالمكروه (والخلف لفظي) أي راجع إلى اللفظ دون المعنى فإن السكبي قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأثور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره ومن أنه مأثور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله من حيث هو (والاصح) أن الإباحة حكم شرعي (إذ هي التخيير بين الفعل والترك

خصوصه ويرد عليه أن المخبر يجب أن يكون واحدا من أمور معينة لا يقال يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجبا أو مندوبا أو مباحا فلنا لا بد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصرم والاعتاق مثلا إذ لا يكفي مجرد اعتباري من الأعراض العامة والشارح رحمه الله لما رأى توجه المنع على الصغرى عدل إلى الأسلوب الذي ذكره ثم أنه طوى الصغرى وذكر ثلاث مقدمات تنوقف عليها الأولى أن كل مباح يتحقق به ترك حرام الثانية ترك الحرام واجب الثالثة ما يتحقق به الشيء لا يتم إلا به وأما قوله وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فهو السكبي فظم القياس على ما قرره هكذا المباح شيء لا يتم الواجب إلا به وكل شيء لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ينتج المباح واجب (قوله كالمكروه) فإنه مأثور به من حيث أنه يترتب على تركه محرم ومثله الواجب والمندوب بالأولى قالوا ويتحقق بالحرام أيضا فيعتبر فيه الجهتان كالصلاة في أرض مغصوبة وفي كون الحرام المتلبس به ذاتيتين توقف لما فيه من التفات فإنه يتضمن حينئذ طلب فعل ومنع وليس كالصلاة في الأرض المغصوبة فالأولى أن يقال أن درجات الحرام متفاوتة كالسكر مثلا والقتل فيجعل الأول وسيلة لدفع الثاني وكقابلة الاجنية لترك الزنا بها مثلا في دفع أشد الضررين باخفهما ويبقى النظر فيما إذا تساوى أو اجابوا عن هذا الدليل باجوبة منها أن لا نسلم أن كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام هو السكف المكلف به في النهي والكف عن شيء يقتضي أن يقصد وأن يخطر ذلك الشيء بالبال فمن لم يقصد السكف عن شيء وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجب منه كف فلا يكون آتيا بترك الحرام الواجب وإن كان غير آثم فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وإن اجتمعوا فالواجب السكف لا ما يقارن من مباح أو غيره ومنها أن هذه الدعوى والدليل في مصادمة الإجماع فلا يسمعان للإجماع على أن المباح والواجب قسمان متباينان وأن الأول جائز والترك دون الثاني ومنها أن لا نسلم أن ما هو ترك الحرام يكون واجبا وإنما يكون واجبا إذا حذافه وذم تاركه فالفعل الذي زعمت أنه فعل المباح وترك الحرام أن قصد به التعبد فلا نسلم أنه فعل المباح لأن المباح لا يحمد فاعله وهذا يحمد فاعله وهو قريب من الأول (قوله والخلف لفظي) ظاهر تقرير الشارح أنه راجع للخلف بين السكبي وغيره وإن كون الخلف الذي قبله لفظيا مما أفاده الشارح وكان مستنده في ذلك كون المصنف أشار في شرح المختصر إلى أن الخلف لفظي في مسألة السكبي ولم يتعرض لمثل ذلك في التي قبلها والأولى حمل الخلف في عبارة المصنف على الخلف في كل من المستقلين لأنه أكثر فائدة ولا مانع من الحمل عليه قاله السككالي (قوله قد صرح) أي في بعض كتبه (قوله كما أشار إليه المصنف) من هنا أخذ سم بجوابه عن بحث السككالي السابق وعلى هذا يكون التعزيز بالاصح بمعنى الأولى وإلا إذا كان الخلاف لفظيا لا خلاف في المعنى (قوله إذ هي التخيير بين الفعل والترك) أشار به مع قوله في تعاميل مقابل الاصح بقوله إذ هي انتفاء الحرج عن الفعل والترك إلى ابتناء الخلاف المذكور على الخلاف في تفسير الإباحة وبهذا يظهر أن القولين لم

غيره هـ (قول المصنف أيضا والخلف لفظي) ومعنى الاصح حينئذ أن التعبير المبني عليه الاصح هو الموافق بالنظر فإن الكلام في المباح من حيث ما يعرض فإن النظر حينئذ ليس في المباح من حيث هو مباح وكذلك كون معنى المباح مستوى الطرفين أولى من كونه لما ذن لأن ذلك هو الجامع المانع دون غيره وعلى هذا القياس فإن قلت المباح من حيث هو لا يتأتى القول فيه بأنه واجب أو جائز فإن المطلق من حيث هو مطلق لا يكون مقيدا وكل من القولين قيده بقيد إما بحسب ذاته أو بحسب ما يعرض قلت المراد بالحديث بيان ملاحظ القول الاصح لا الإطلاق الذي هو قيد في محل الخلاف ولا التقييد كذلك فتأمل (قول المصنف وإن الإباحة حكم شرعي) قيل أنه مكرر مع ما تقدم في قوله ولا حكم قبل الشرع خلافا للبعزلة وقفيه

(٢٩ - عطار - أول) أن الخلاف السابق ليس مبنيًا على تفسير الإباحة إذ هي على كلا القولين بمعنى التخيير كما يعلم بأمور إذا الكلام هناك في ثبوت الأحكام عند الشارع قبل ورود خطابه ولو كانت هناك بمعنى عدم الحرج لم تكن حكما عند الشارع وأما هذا الخلاف فهو مبني على الخلاف في تفسير الإباحة ولهذا اختصت الإباحة هنا من بين الأحكام إذ لم يقع خلاف في تفسير باقي الأحكام

فاندفع البحث بلا تكلف ثم اعلم أن معنى هذا الكلام أنه اختلف في مفهوم لفظ الاباحة في عرف الشرع فنحن نقول هو التخيير فيكون حكما شرعيا وهم يقولون هو انتفاء الحرج فلا يكون شرعيا قاله السعد في حاشية العضد وبه يعلم أن الخلاف وارد على شيء واحد فلا يكون لفظيا فان نظر إلى الظاهر من أن الخلاف في أنها حكم شرعي أولا كان لفظيا وكذلك مسألة المباح ليس بجنس للواجب والشارح ترك البيان هنا لإحالة على ما هناك (قوله فان تحكيم العقل الخ) قد عرفت ما فيه فتدبر (قول المصنف بقى الجواز) أى بقى موجودا خارجيا إذ هو المحتاج إلى فصل بخلاف الوجود الذهنى والإلم يعقل الجنس بدون فصل وهو باطل ومعنى كونه موجودا أنه متعلق بكتاب الشارع ولا يتعلق الخطاب بما لا يكون متحصلا مطابقة لماهية نوع بان يكون عينه في الوجود (قول الشارح الذى كان فى ضمن وجوبه) لأن الجواز عبارة عن الإذن فى الفعل مع الإذن (٢٣٦) فى الترك والإذن الأول فى ضمن الوجوب دال عليه دليلا بلا معارض له فيه فيبقى

بعد نسخ الوجوب إذ نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك لكونه لا يبقى بدون مقومه فلا بد أن يخلف المنع من الترك شيء يقومه وهو الإذن فى الترك المتحقق فى أى فرد مما عدا ما نسخ هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج (قول الشارح الذى خلف المنع منه) إنما خلفه هذا بخصوصه لأنه ضده دون غيره فبانتفاء أحدهما يثبت الآخر (قول الشارح ولا إرادة ذلك الخ) أى إرادة أنه بقى الإذن مع مقومه وقد يكون ذلك المقوم فصل الكراهة أو خلاف الأولى إذ كل منهما صالح لأن يخلف المنع من الفعل وقوله قال أى عدم الحرج إذ هو متناول لكل واحد مما بقى تدبر (قول الشارح من الاباحة أو

المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كأن تقدم وقال بعض المعتزلة لا إذهى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الأصح (أن الوجوب) لشيء (إذا نسخ) كان قال الشارع نسخت وجوبه (بقى الجواز) له الذى كان فى ضمن وجوبه من الإذن فى الفعل بما يقومه من الإذن فى الترك الذى خلف المنع منه إذ لا أقوم للجنس بدون فصل ولا إرادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الأولى إذ لا دليل على تعيين أحدهما (وقيل) الجواز الباقي بمقومه (الاباحة) إذ بارتفاع الوجوب ينتفى الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالي لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن

يتواردا على محل واحد فلا خلاف فى المعنى فلو أخر المصنف قوله والخلاف لفظى عن هذه المسئلة ليعود إليها أيضا كما أولى (قوله إذهى انتفاء الخ) فان انتفاء الحرج لا يتوقف على الشرع لأنه يحصل بالسكوت بخلاف التخيير ولو فسر هذا البعض الاباحة بالتخيير ما صح له نفي أنها حكم شرعى ولذلك قيل الخلاف لفظى هنا أيضا وأورد الناصر على التعريف أنه يشمل المكروه وأجاب سم بان المراد بالحرج ما يشمل اللوم وأورد أيضا أن الاباحة فعل وانتفاء الحرج انفعال فلا يصح التفسير وأجاب سم بانه لا مانع من نقل الاصطلاح ما هو فعل إلى ما هو انفعال (قوله إذ نسخ) أى مع عدم بيان ما نسخ إليه فان بين اتبع (قوله بما) الباء بمعنى مع وما واقعة على فصل (قوله إذ لا أقوم) أى تحقق ضرورة انتفاء المعلول لا انتفاء علته لأن الفصل علة لوجود حصصة النوع من الجنس فيستحيل وجود الجنس مجردا عن الفصل وقد قال فى شرح المطالع كون الفصل علة لخصصة النوع مما لا شك فيه لأن الجنس إنما يتخصص بمقارنة الفصل فالمراد لا يصير حصصة (قوله للجنس) وهو الإذن فى الفعل فانه قدر مشترك بين الإيجاب والندب والاباحة والكراهة (قوله عدم الحرج) أى عدم الائتم فلا يراد ببحث الناصر بان عدم الحرج يخرج المكروه فلا يصح شمول الجواز له وحاصل رده أن الجواز بالمعنى الاعم وهو عدم الائتم (قوله وقيل الجواز) هذا يقتضى أنه عطف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف فى التفسير وليس مقابلا لقوله بقى الجواز وباقى مقابله فى قوله وقال الغزالي (قوله ينتفى الطلب) بناء على أن النفي ينصب على القيد والمفيد معا وإن كان خلاف الغالب من انصبابه على القيد (قوله فيثبت التخيير) بناء على أن الغالب انصباب النفي على القيد (قوله كان لم يكن) أى كان لم يوجد وجوب (قوله

الندب أو المكراهة) قد تقرر أنه لا بد لكل واحد من هذه الثلاثة من دليل خاص والغرض أنه لا دليل هنا ولو فرض وجوده لما فليس الكلام فيما يؤخذ من الدليل بعد النسخ بل فيما يؤخذ من نفس النسخ فلعل المراد من بقاء ذلك بقاء ما يتحقق به كل واحد منها وهو المعنى العام الصالح لذلك على البدل على فرض وجود دليل فليتأمل (قوله لاستحالة وجوده) أى خارجا (قوله بناء على أنه علة له) أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتام ماهية النوع فحينئذ يمكن كونه باقيا مدلولاً عليه بالخطاب بعد نسخ الوجوب فتأمل (قوله والفرض خلافه) لفرض أنه بقى مدلولاً عليه بدليل الوجوب (قوله وأجاب سم بما حاصله الخ) يؤيده قول الشارح الذى خلف المنع فان المراد بما خلفه نقيضه ولا شك فى مناقضة الكراهة للنسخ تدبر (قول الشارح وقيل الجواز الباقي الخ) هذا يقتضى أنه عطف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف فى التفسير وليس مقابلا لقوله بقى الجواز بل مقابله فى قوله وقال الغزالي الخ (قوله الشارح يجعله كأن لم يكن) أى لأن

الوجوب ماهية فالنسخ ترتفع ولا قيود هنا حتى ينظر اليها قال بعضهم وهذا هو الراجح لكنه يخالف ترجيح المصنف (قول الشارح لكون الفعل مضرة) هذا بيان لحكمة التحريم والاباحة لاعلة مثبتة للحكم فالمراد بقوله ما كان قبله اي بعد البعثة فاندفع ما يتوهم من انه جار على طريق الاعتزال وبعبارة اخرى لكون الفعل مضرة أى مع النهى العام عن المضرة نحو لاضرر ولا ضرار والدليل العام للمنفعة نحو خلق لكم ما فى الارض كما مرفليس قولاً بالحسن والفتح تدبر (مسئلة قول المصنف الامر بواحد مبهم الخ) قيل المراد الامر اللفظى لا النفسى لانه لايجاب فيتحد الموضوع والمحمول وأجيب بانه لا مانع ولا اتحاد لان الايجاب لواحد مبهم يمكن ان يوجب احدها معينا او الكل فيكون تعلقه باحدها ظاهرا او حينئذ يفيد الحمل فيكون المعنى حينئذ إيجاب واحد لا بعينه ظاهرا او بوجه واقعا فتدبر وأقول لاحاجة إلى ذلك بل الايجاب فى الظاهر تعلق بذات الواحد غير (٢٢٧) المعين لكن لما لم يصح لان الواجب لابد ان يكون معينا قالوا

ويرجع الامر لما كان قبله من تحريم أو اباحة أى لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتى فى الكتاب الخامس (مسئلة الامر بواحد) مبهم (من اشياء) معينة كما فى كفارة اليمين فان فى ايها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لابعية) وهو القدر المشترك

ان الواجب هو القدر المشترك لانه هو المعين دون ذات الواحد وحينئذ فالمعنى الايجاب المتعلق بذات الواحد غير المين ظاهرا هو فى الحقيقة إيجاب للقدر المشترك تدبر (قول الشارح معينة) ابرز به عما إذا كانت غير معينة فانه تكليف مالا يطاق (قول المصنف يوجب واحدا لابعينه) قيل مفهوم واحد لابعينه معين فى نفسه والايهام لانه هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين اه وهو فى العوض إلا أنه ترك بعضه وهو ما يدفع أن غير المعين يستحيل وقوعه وعبارته

لما كان قبله) أى قبل الوجوب (قول من تحريم) الظاهر أن المراد التحريم الشرعى والاباحة الشرعية لا التحريم والاباحة الثابتان قبل ورود الشرع كما تقول له المعتزلة ولا ينافيه ما بعده لانه حكمة الحكم لاعلة مثبتة له كما يقول له المعتزلة (قوله الامر بواحد) فيه ان الامر بواحد معناه هنا ايجابه فيتحد المحمول والموضوع وذلك مانع من الحمل والجواب انه يحمل الامر على اللفظى بقرينة قوله يوجب دون ايجاب هذا ملخص ما فى الناصر وقال سم يصح ان يحمل فيه ما على اللفظى أو النفسى لكن الاول بحسب الظاهر والثانى بحسب الواقع أى الامر بواحد مبهم ظاهرا يوجب واحدا لابعينه فى الواقع وقوله يوجب لا يعين الحمل على اللفظى لانه من قبيل الاسناد للمصدر مبالغة أو معناه ثبت أو يستلزم اه وفيه انه لا معنى للظاهر إلا الامر اللفظى ولا للواقع إلا الامر النفسى فلم يخرج عما قاله الناصر (قوله مبهم) أى فى الظاهر فيجتمع الاقوال الاتية (قوله من اشياء معينة) أى بنوعها كما فى خصال الكفارة أو بشخصها كقول الشارع اعتق هذا العبد او تصدق بهذا الدينار كذا قالوا وفيه ان هذه صورة فرضية ولا فالالاوامر الواقعة من الشارع إنما تعلق بالنوع وتشخصه إنما يكون بعد التلبس فيه وإنما اعتبر تعيينها لعدم وقوع تعلق الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة لانه وقوع التكليف بالمحال وهو باطل قال الزركشى موضوع المسئلة إذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتخيير المستنجى بين الماء والحجر والتخير فى الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له فى المسئلة لكن الجواب فى جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه وقال شيخ الاسلام الوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاه فى أصلها وأما من حيث ما يترتب على فعل المكلف فمسئلة الحج خارجة عن ذلك اه قال سم وما ذكرناه الوجه من عدم التقييد هو الذى يظهر انه الصواب الذى لا معنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أو لا إذ لا وجه للفرق بينهما (قوله كفى كفارة اليمين) ومثله تخيير المستنجى بين الماء والحجر والتخير فى الحج بين الافراد والتمتع والقران وغير ذلك (قوله تقدير) أى معنى فانها وان كانت خبرا فالمعنى على الامر (قوله يوجب) من قبيل الاسناد للمصدر والموجب حقيقة الامر لا الامر ومثل هذا الايجاب النذب وكذا يقال فى السكر اه فى مسألة التحريم الاتية (قوله وهو القدر المشترك)

فى الجواب قلنا هو معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة الحاصل فى ضمن واحد منها مع عدم خصوصية شىء من الثلاثة وتعيينه وإطلاق غير المعين عليه صح لذلك لانه لا يتعين ولا يتميز له فى الذهن أو كلف بايقاعه غير معين فى الخارج اه (قول الشارح وهو القدر المشترك) اعلم أن الواجب والخبر فيه أحد الامور لكن ما صدق عليه أحد الامور فى الواجب مبهم وفى الخبر معين إذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخير لم يقع فى مبهم وإلا لجاز تركه وهو بترك الكل بل فى كل معين من المعينات وتعدد ما صدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تعلق الوجوب والتخير بنى اتحاد متعلقى الوجوب والتخير بحسب الذات كما إذا اوجب أحد الامر المعينين وحرر أحد ذينك الامرين المعينين فان كلامنا الواجب والحرام أحد الامرين ولا يلزم فيه ارتفاع حقيقة الوجوب والحزمة لان تعدد ما صدق عليه أحد الامرين عند تعلق الوجوب والحزمة بنى اتحاد متعلقينهما وإذا لم يتحد

متعلق الوجوب والتخير بالذات وكان التخير بين واجب هو أحد المعينات من حيث انه أحدهما مبهما وبين غير واجب هو أحدها على التعيين من حيث التعيين لم يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب لان هذا لا يوجب جواز ترك كل من المعينات على الإطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الايمان بمعين آخر وهذا يدفع ما قال المعتزلة لو كان الواجب واحدا لابعينه من حيث هو أحدهما مبهما لكان التخير فيه الجائز تركه واحدا لابعينه من حيث هو أحدهما مبهما فالواجب والتخير فيه ان تعدد الزم التخير بين واجب غير واجب وهو رفع حقيقة الوجوب إذ للمكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخير ويتركه لعدم الوجوب وذلك كما تقول صل أو كل الخبز وإن اتحد الزم اجتماع التخير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان كذا حقيقة العضد وأوجه السعد وقال السيد مفهوم أحدهما مبهما أمر كل يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتحصل إلا في ضمها فاذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجبت عليك أحدها واجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخير بالقياس إلى هذا الكل في نفسه بل معناه ان أيها فعلت جائز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب (٢٢٨) على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذلك أخرى وليس التخير

بينها في ضمن أي معين منها

شامل للمتواطىء والمشكك كذا قالوا والمتجه أنه دائماً من قبيل المشكك وأما تمثيل المتواطىء بقوله أعنت هذا العبد أو ذلك العبد فهو امر فرضي كما قدمنا وإلا فوارد النصوص كلها من قبيل المشكك وأورد الناصر ان المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه اه وهو إشكال يرد على ظاهر العبارة والشارح صرفها عن الظاهر مما يندفع به هذا الاشكال وإشكال آخر هو ان الواحد بما هو واحد إنما يوجب في الذهن لا في الخارج فلا يطلب وأجاب عنه ابن الحاجب بان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته ورده العلامة الشيرازي بانه يتنافى كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الافراد والمستحيل طلبه دونها وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن أي معين الخ وحاصله ان مفهوم واحد لا يعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كل يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمها فاذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجبت عليك أحدها واجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخير بالقياس إلى هذا الكل في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الافراد موصوفاً بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعاً إنما الممتنع التخير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم لا يخفى أن مفهوم واحد لا يعينه في نفسه معين والابهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد

بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعاً إنما الممتنع التخير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم قال بعد قول العضد الحق في الحل ان الذي وجب وهو المبهم لم يخير فيه والتخير فيه هو كل من المعينات لم يجب منه شيء لانه لم يوجب معيناً وإن كان يتأدى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها وتعدد ما صدق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب أو التخير يابى كون متعلق الوجوب والتخير واحداً كما لو حرم واحداً من الامرين وأوجب واحداً

فان معناه أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر والتخير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز الاشكال وإنما الممتنع التخير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه اه ذلك الحق الذي بينه هو ان الذي وجب وهو الواحد المبهم اعني هذا المفهوم الكلّي لم يخير فيه إذ لا يجوز تركه البتة والتخير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدهما مبهما فليس معنى الواجب التخير انه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في افراده ولقد أشار الشارح رحمه الله بقوله وهو القدر المشترك بينها إلى الابهام في الواجب وبقوله في ضمن أي معين إلى التعيين في التخير فيه ثم ان القدر المشترك بينها اعني ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين فالواجب معين فاندفع القول بانه كلف بغير معين وأما خصوصية كل واحد فهو بخير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين بخلاف ما ذهب إليه ابن الحاجب فانه يلزم عليه ذلك وهو لازم ايضاً على ما ذهب إليه السيدو يلزم عليهما معا اختلاف الواجب بالنسبة للمكلفين وهو خلاف ما قطع به تدبر اه (قوله) لا بالشخص كأعنت هذا أو هذا الآن الاوامر الواقعة من الشارع ليست إلا في المشكك دون المتواطىء إلا أن ذلك لو فرض كان من موضوع المسئلة واعلم ان هذه المسئلة بالا قول التي ذكرها المصنف لا بدان لا يكون التخير فيها بين اصل وفرعه ولا بين مبدل وبدله وان يتأق الجمع بين الشيئين أو الاشياء المخير فيها كانواع الكفارة فان كلاً ليس بدلاً ولا فرعاً بخلاف المسح على الخفين وغسل الرجلين فليس في ذلك تخيير

عندهم بالمعنى المصطلح لان المسح بدل وبخلاف الافراد والتبع والقران فانه لا يتأتى الجمع كذا ذكره بعضهم لكن في العضد الرد على من قال بوجوب السكل بان الاجماع على وجوب تزويج أحد الكفاين الخاطبين فلو وجب السكل لوجب تزويج السكل اه وهو يقتضى أن لا تقيد بان يتأتى الجمع والامساك وجه هذا الرد (قول الشارح وهو القدر المشترك بينهما في ضمن الخ) يعنى أن مفهوم واحد لا بعينه قدره مشترك بينهما ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو امر كل صديق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أو جبت عليك أخذها وأجزت (٢٣٩) لك ترك أحد ها وليس هذا الايجاب والتخير

بالقياس إلى السكلي في نفسه بل معناه ان أيها فعلت جازته ترك الباقي فليس شئ معين من تلك الافراد موصوفا بالوجوب على التعيين او بجواز الترك على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل تارة لهذا وتارة لذلك وليس التخيير بين واجب وغيره بهذا المعنى متمعا وقدر تمام هذا قدبر (قوله ان الواجب ذات الواحد) أى كما قاله ابن الحاجب وليس كذلك لزوم أن يكون المسكف به غير معين (قوله سواء كان متواطئا) ينبغى ان يمثل بما إذا قال اعتق من هذا النوع او من هذا النوع لا بما إذا قال اعتق زيدا أو بكر فانه نفاء فيما ر شم انه ليس فيما ورد بمتواطئ فاما ان نجيز ما تعلق بنوع أو شخص او تمنعها ولا وجه للفرقة تدبر (قوله امر بجزئيه) فالمطلوب هو الواحد

لانه المأمور به (وقيل) يوجب (السكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويستقط) السكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب السكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين (قوله لانه المأمور به) ضميره يعود للقدر المشترك باعتبار تحققه في ضمن منها وفي صيغة الحصر اشارة للرد إلى ابن الحاجب في قوله ان المطلوب هو الواحد الوجودى إلى اخر ما تقدم (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات) ظاهره ان الخلاف بين هذا القول وما قبله معنوى وعليه جماعة من الاصوليين كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما وذهب جماعة منهم الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى قال في البرهان نقل اصحاب المفالات عن ابن هاشم انه قال الاشياء كلها وان صح هذا النقل فليس ابيلا في التحقيق إلى خلاف معنوى وقصاراه نسبة الخصم إلى الخيف في العبارة فبان أبا هاشم اعترف بان تارك الحلال لا ياثم من ترك واجبات ومن اتى بها جميعا لم تثبت له ثواب واجبات ويقع الامثال بواحدة فلا يبقى مع هذا الوصف الحلال بالوجوب تحصيل وتاويل هذا اللفظ عند الهشمية ان ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة اه فهذا كما ترى راجع إلى ان الخلاف لفظى وكان من جعل الخلاف معنويا نظر لظاهر مقاتلهم المذكورة وهو ان الثواب والعقاب على السكل وقد نقل الآمدى ايضا عن المعتزلة انه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (قوله ويعاقب بتركها) لم يقبل هناك ان عوقب كما قاله فيما سياتى لانه يصدد تقرير مذهب المعتزلة وهم لا يقولون بتخلف العقاب (قوله لان الامر تعلق بكل منها) دليل لدخول السكل والسقوط بواحد واعتراضه الناصر بانه يخالف موضوع المسألة وهو ان الامر بواحد منهم من أشياء معينة وأجاب سم بان الشارح أشار لذلك بقوله قلنا ان سلم الخ فانه اشارة إلى انه لا يسلم ان الامر تعلق بكل واحد بخصوصه فهو منع له ومنعه يشير إلى مخالفته لغرض المسألة اه على انك قد سمعت انه لا مخالفة بيننا وبينهم في التحقيق بناء على ان الخلف لفظى (قوله ان سلم ذلك) أى ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه وفي ذلك تنبيه على منعه وعلى تقدير تسليمه تنزلا لا يستلزم المطلوب وهو وجوب السكل المرتب عليه ما ذكر من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (قوله لا يلزم منه وجوب السكل) لجواز ان يكون وجوبها بدليا (قوله ما ذكر) أى من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات

الوجود الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته وفيه انه يتأتى كون الواجب هو المشترك وهذا هو الرد المشار اليه ذكره السعد (قول المصنف وقيل يوجب السكل مع قول الشارح فيثاب الخ) يفيد ان الخلاف بينه وبين ما قبله معنوى وعليه العضد وابن الحاجب قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الاداء اه وذلك لما ذكره الشارح من قوله لان الامر الخ وذهب الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى بناء على تفسير أبى الحسين لهذا القول بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان بهو للكف ان يختار أياما كان فهو بعينه مذهب أهل السنة والخلف لفظى لانهم إنما قالوا بوجوب السكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان العقل

لا يدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقبيح وان العقل يدرك الاحكام قبل الشروع (قول المصنف معين عند الله) بان يتعين بأنه الواجب فهو علم تصديقي لا انصوري إذ ذوات الاشياء المخير فيها متميزة عنده وتميزها من حيث ذراتها لا يفيد المطلوب وحاصل هذا القول أن الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ويسقط بفعل غيره لعذر المكلف بانه لا اطلاع له على الغيب وأما القول الآتي فعناه أن الواجب معين عند الله تعالى قبل الفعل دون الناس وبعد الفعل معين عند الله وعند الناس وعلى الاول لا يختلف باختلاف المكلفين دون الثاني هكذا يؤخذ من العضد خلافا لمن قال أن المأخوذ منه أنه من تفاريح ما قبله نعم في منهاج البصائر وشرحه للصفوى انه من تفاريح الاول ووجه ذلك أنهم لما قالوا أن الواجب معين عند الله تعالى (٢٣٠) دون الناس رد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخيير

يجوز وثبت اتفاقا في الكفارة فاتنفي التعيين فنعم مقدمة ذلك الدليل القاطلة ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين بأنه يحتمل أن يبين الله تعالى في حق المكلف ما يختاره فيكون لاختيار المكلف تأثير في تعيين الواجب فالتخيير ثابت مع امتناع الترك لا تنفاد التعيين بانتفاء اختياره اهـ لكن قد علمت أن العضد ومثله ابن الحاجب على أنهما قولان مستقلان فان عبارتهما هكذا الامر بواحد مبهم من أمور معينة مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو

في ذلك واحد منها (معين) عند الله تعالى إذ يجب أن يعلم الأمر بالمأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المحمول (فان فعل) المكلف المعين فذاك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الأمر في الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الأمر بالمأمور به أن يكون معيناً عنده بل يكفي في علمه به ان يكون متميزاً عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا التميز احد المعينات المبهم عن غيره من حيث تعيينها (وقيل هو) اي الواجب في ذلك (ما يختاره المكلف) للفعل (قوله في ذلك) أي أن الأمر بواحد من أشياء معينة (قوله معين عند الله) أي ولا يختلف بالنسبة للمكلفين بخلافه في القول الآتي (قوله إذ يجب أن يعلم الأمر الخ) إشارة لقياس اقتراي من الشكل الاول هكذا الواجب شيء يلزم أن يعلمه الأمر وكل ما كان كذلك يلزم أن يكون معيناً عنده اشارة للصغرى بقوله إذ يجب ان يعلم الخ وليانها بقوله لانه طالبه والكبرى مطوية وقوله قلنا لا يلزم الخ منع للكبرى وقوله بل يكفي بيان لسند المنع ثم ظاهر قوله إذ يجب ان يعلم الخ أن المراد العلم التصوري أي تصور ذات الشيء المأمور به وفيه نظر فان ذات الاشياء المخير بينها معلومة له تعالى متميزة عنده وهذا غير مفيد له بل المراد العلم التصديقي اي العلم بالمأمور به من حيث انه مأمور به بان يعلم الأمر الواجب حسبما اوجبه وإذا اوجب احد الامور المعينة من حيث هو احدها وجب ان يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالماً بما اوجبه وتعلق علمه بسببانه بما يفعله كل مكلف من خصال الواجب المخير لا يوجب وجوب ذلك المفعول عيناً على فاعله بل هو علم بما يسقط به عند الطلب لاحدها من حيث هو احدها ويحصل به الامتثال (قوله فذاك) أي فذاك هو المطلوب أو ظاهر (قوله لان الأمر في الظاهر) أي ولا اطلاع للمكلف على مافي نفس الأمر (قوله أن يكون معيناً عنده) بل العلم به يتبع الامر به (قوله عن غيره) أي عن غيره المبهم او عن غير احد المعينات المبهم وقوله على قولنا اي ان الواجب واحد لا بعينه وقوله من حيث تعيينها متعلق بتميز والضمير للمعينات اي ان احد المعينات المبهم متميز من حيث تعيين تلك المعينات التي دار بينها وانحصرت فيها أي لم يخرج عنها وهذا لا يتأني أنه مبهم من حيثية عدم تشخصه لانه إنما يتشخص بتلبس الفاعل به كما هو شأن سائر الافعال (قوله أي الواجب في ذلك) الاوضح أن يقول أي ذلك الواجب المعين عند الله ليدل على ان هذا القول متفرع على ما قبله وهو ان الواجب معين عند الله كما

يفيده

ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلفين وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالأخر اهـ (قوله فانه ان لم يجب العلم) أي لو فرض جوازه كما هو مبنى كلام العلامة وألا فجوازه حقيقة محال لان الفرض انه طالبه والجواز يؤدي إلى انه يكون طالبا مع انتفاء العلم وهو محال تأمل (قول الشارح بل يكفي الخ) لانه إنما يجب أن يعلمه حسبما اوجبه فاذا اوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالماً بما اوجبه قاله العضد (قول الشارح لتمييز أحد المعينات) فيه اشارة إلى الفرق بين ما تعلق به الوجوب وما تعلق به التخيير بأن الاول مبهم والثاني معين وقد مر وقوله من حيث تعيينها معناه أن الواجب وهو القدر المشترك تميز بانه المشترك بين هؤلاء المعينات وهو بمعنى قول العضد المتقدم (قول الشارح بان يفعله) تصوير للاختيار فعناه هو أن يوقعه لا مجرد اختياره بدون فعل لان هذا القول لمن يقول الواجب ما يفعله كما في العضد

(قول الشارح دون غيره) احتراز عما لو فعل الكل أو اثنين فليس من موضوع لهذا القول تدبر (قوله محل نظر) الحق ما قاله شيخ الاسلام فان المعتزلة لا يقولون بغير المعين عند الله لانهم يقولون العقل يدرك الحكم عند الله بادراكه المصلحة والمفسدة فلا بد أن يكون معينا عنده اذ لا تدرك في المبهم وكذلك كون الثاني من تفاريع الاول يدل على ذلك قطعا كما تقدم نعم كونه من تفاريعه لا يقول به الشارح والمصنف وشيخ الاسلام (٢٣١) لم يدع ذلك قدبر (قول الشارح

للاتفاق الخ) تعليل لان الواجب ما يفعل وعبرة العصد لان ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقا وغيره الشارح الى ما ترى لفساد ظاهرها فان الاتفاق ليس على أن ما يفعل هو الواجب لمناقته للاقوال قبله بل على

من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باى منها يفعل ه فلنا الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لاختصاصه للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهى متفقة على نفي ايجاب واحد لا بعينه كنفهم تحريم واحد لا بعينه كما سيأتي لما قالوا من أن تحريم الشيء أو ايجابه لما في فعله أو تركه من المفسدة التي يدركها العقل وانما يدركها في المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب الخير لتخير المكلف في الخروج عن عهدة الواجب باى من الاشياء يفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا (فان فعل) المكلف

الخروج عن العهدة باى مفعول منها (قول الشارح للقطع باستواء المكلفين) اشارة الى أن هذا الحكم قطعى ضرورى لا يحتاج الى الاستدلال ويحتمل أن معناه للقطع المستند الى الاجماع المنعقد على عدم تفاوتهم في ذلك والنص الوارد في خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيها لكن كلاهما قابل للنسج فالاولى الاول فتأمل (قوله لا أن الفعل هو الذى أوجبه الخ) فيه طرف منافاة لما مر عن شرح المنهاج تدبر (قوله فان الاخير منها الخ) قال الصفوى في شرح المنهاج قول التراجم هو الثالث والرابع من تفاريعه كما تقدم نقله (قوله فلا

يفيده كلام العصد لكن الشارح فسر الضمير بذلك لموافقة نظيره قبله فظاهر صديقه والمصنف ككثير انه ليس من تفاريعه ودعوى دلالة قول الشارح ان الاقوال غير الاول متفقة الخ على ان المراد الواجب المعين عند الله ما يختاره المكلف فيكون من تفاريعه كما قاله شيخ الاسلام نازع فيها سم (قوله من أى واحد منها) بيان لما يختاره المكلف (قوله بان يفعله) تفسير لاختيار بعضها للفعل بفعله يظهر وجوبه (قوله وان اختلف الخ) حال من قوله ما يختاره المكلف اى وان لزم اختلاف الواجب باختلاف اختيار المكلفين فلا يضر ذلك (قوله للاتفاق الخ) تعليل للقول بان الواجب هو ما يختاره المكلف (قوله لكونه أحدها) اى لا لكونه صاروا واجبا باختياره وهذا ابطال لدعوى الخصم وقوله للقطع الخ تحقيق لمداعنا (قوله لاختصاصه) اى كونه مختار المكلف (قوله والاقوال غير الاول) قال الكمال القول الاخير وهو القول بانه معين عند الله وهو ما يختاره المكلف يسمى قول التراجم لما في المحصول انه قول ينسبه صحابنا الى المعتزلة وينسبه المعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فساده قال والد المصنف فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اه وفيه نظر فان ابن القطان من اصحابنا مع جلالة قدره قد حكاه عن بعض الاصوليين فكيف ينكر وقد وهم المصنف في شرح المختصر فجعل قول التراجم هو القول بان الواجب معين عند الله (قوله لما قالوا) علة لنفي ايجاب واحد لا بعينه وتحريم واحد لا بعينه وقوله من ان تحريم الخ نشر على غير ترتيب اللف من قوله على نفي ايجاب الخ وقوله لما في فعله الخ خبر ان وهو نشر على ترتيب اللف من قوله تحريم الشيء أو ايجابه (قوله وانما يدركها في المعين) فيه نظر اذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من اشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ يترك اى واحد منها تندفع المفسدة فادراك المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه (قوله بالواجب الخير) ليس المراد انه مخير فيه نفسه لانه لا تخيير فيه بل في افراده يشير لذلك قول الشارح لتخير المكلف الخ فيكون وصفه بالتخير فيه من وصف الشيء بوصف متعلقه فهو مجاز عقلى (قوله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا) اى اهل السنة وانما الواجب واحد لا بعينه (قوله على قولنا) اى من أن الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الاشاعرة والفقهاء كافي شرح المنهاج (قوله فان فعل المكلف الخ)

يتمتع بتحريم واحد) فيه ان تلك المفسدة انما توجب تحريم فعل الكل لا تحريم واحد لا بعينه غاية أنه يخرج من الحرمة بترك واحد لكن لالذات ترك الواحد بل لترك فعل الكل بتركه وكذا يقال فيما بعد المصلحة تدرك في الكل لا فيما عدا واحد مبهم فلا يخلص الا بابطال الحسن والقبح (قول الشارح على قولنا) الاول أن يقول فعلى قولنا أن فعل الكل لان المبنى على قولنا هو ان الواجب ماذا لا يفعل الكل (قوله هو أحدها لا بعينه) والعلم عوض له من ايقاعه في ضمن المعين (قول المصنف فقيل الواجب) حكاه ومقابله يقل اشارة لضعفه كما يسيقوله

الشارح في التحقيق ولضعف الاول من جهة انه لو فعل الكل مرتبا بادنا بالادنى يثاب عليه على أعلاها فلا شيء على المصنف والشارح تدبر (قول الشارح اخذنا من حديث) اي اخذا (٢٣٢) منه بطريق القياس على ما فيه فان ما فيه نفل رمضان مع فرضه في قياس عليه نفل

على قولنا (الكل) وفيها أعلا ثوابا وعقابا وادنى كذلك (فقل الواجب) أي المثاب عليه ثواب الواجب الذي هو كثواب سبعين مندوبا أخذنا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا ومربا

هذا إنما يتأتى فيما يمكن فيه ذلك كخصال الكفارة بخلافه في غيره كما في القرآن والافراد والتمتع في الحج ومثله ما إذا استعد جماعة للإمامة الأعظمي بعد موت الامام فانه يجب على المكاتبين نصب واحد منهم ولا يسوغ لهم الزيادة (قوله على قولنا) الاولى تعديمه على قوله فان فعل الكل بان يقرل فعلى قولنا ان فعل الكل او يؤخره بعد قوله فقل الواجب الخ لان المبني على قولنا هو كرون الواجب ماذا لا فعل الكل (قوله اعلا ثوابا) اي كما في كفارة اليمين فان فيها اعلا ثوابا وهو العتق واعلا عقابا وهو تركه فان الله تعالى لو عاقب بترك الخصال الثلاثة على أعلاها لعاقب على ترك العتق إذالعقاب عليه أشد من العقاب على غيره من بقية الخصال وأدناها الاطام ثوابا من حيث فعله وعقابا من حيث تركه (قوله كذلك) اي ثوابا وعقابا (قوله أي المثاب عليه) إنما قال ذلك لان الواجب ليس أعلاها وإنما هو احدها والعلو عارض له ككونه أكثر نفعا أو متعديا (قوله أخذنا من حديث) وهو حديث سلمان مرفوعا في فضل شهر رمضان من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة في غيره قال امام الحرمين في النهاية قابل للنفل فيه بالفرض في غيره وقابل الفرض فيه بسبعين فرضا في غيره فاشعر هذا بان الفرض يزيد على النفل بسبعين درجة من طريق الفحوى لكن قال الحافظ ابن حجر العسقلاني انه حديث ضعيف واما ما ذكره في النهاية ظاهر بالنسبة للتفاوت بين فرض رمضان ونفله واما بالنسبة إلى الفرض والنفل الواقعيين في غيره فلا فكان الاولى للشارح أن يقول واستانسوا في ذلك بحديث الخ كما عبر به النووي حين ذكر أن ثواب الواجب كثواب سبعين مندوبا ولا فقله أخذنا بعد جزمه بقوله الذي هو الخ موهوم صحة الحديث أو حسنه وقول سم لا يضر ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ومثل ذلك يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف غير دافع للاعتراض فان قولهم الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الاعمال معناه انه إذا ورد حديث ضعيف في فضيلة عمل يجوز للشخص أن يعمل ذلك العمل ومع ذلك هو مشروط بان لا يشتد ضعفه ولم يعارضه خبر صحيح وما نحن فيه ليس من هذا فان المقام اثبات حكم ولا يحتاج بالحديث الضعيف فيه وكذلك في تعبير الشارح بقوله اخذنا المقتضى ذلك صحة الحديث او ضعفه وقد كان يكفي الشارح ان يقول الذي هو أي ثواب الواجب افضل من ثواب المندوب للحديث القدسي وما تقرب إلى عبدی بشي ما أحب إلى مما افترضته عليه (قوله لاثيب عليه ثواب الواجب) أي ثواب الاكمل ولا فاقاله جار فمما لو اقتصر على غير الاعلا إذ ثواب كل منها لا ينقص عن ثواب السبعين الا انه في الاعلا اكمل منه في غيره (قوله او مرتبا) ظاهره ولو كان المتأخر هو الاعلا فيكون هو المثاب عليه ثواب الواجب وما قبله ثواب المندوب وهو ظاهر كلام المصنف قال الكمال وهو غريب وضعفه ظاهر اه وهو كذلك لانه سقط الواجب بالاول وقول سم ان الاعلا ما كان ارجح واكمل كان تعلق الوجوب به اتم فينظر اليه في اداء الواجب حيث وجد وان تأخر في غاية التهاوت لانا اذا نظرنا للظاهر جزمنا يقينا بان الواجب سقط بفعل الاول واما بالنظر لما في نفس الامر وهو ترتيب الثواب على الاعلا مثلا او على غيره فمما لا نعلمه ولا نطلع عليه (قوله لا ينقصه) من باب نصر يتعدى بنفسه كما هنا وكما في قوله تعالى ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يلمسوا نقص المال ينقص وفي المتعدي لغة اخرى ادون

غيره مع فرضه وتسكير حديث إشارة إلى ضعفه (قول الشارح معا او مرتبا) هاتان صورتان وفي الترك صورة واحدة لانه لا يقال فيه معا او مرتبا فهذه ثلاثة في المنطوق وسياتي مثلها في المفهوم أعني ما اذا تساوت قصور للطريقة التي حكها المصنف منظوقا ومفهوما ستة (قول الشارح ثواب الواجب) قيده باحترازا من ثواب المندوب ولذا لم يقل فالثواب والعقاب مع انه اخصر وترك ذلك في العقاب لان المندوب لا عقاب عليه (قول الشارح فقلت معا) اي او تركت ولا يقال في الترك معا ولا مرتبا لانه عدم فعل الكل فلذا تركه تدبر (قول الشارح وقيل في المرتب الخ) مقابل للقول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاضل والتساوي وعدم التفصيل بين المعية والترتيب فهذه الطريقة توافق الطريقة التي حكها المصنف في اربعة من ستة وهي صورتا الترك وصورتا الفعل في المعية وتخالفا في اثنين وهما صورتا الفعل في

الترتيب ومنشأ ذلك ما عرفت من ان الطريقة التي حكها المصنف تفصل بين التفاوت والتساوي لا بين المعية والترتيب من هذه الطريقة بالعكس كما يؤخذ من الشارح ثم ان الشارح حكى هذا بقيل أيضا لضعفه المأخوذ من التقطيع الاتي ايضا تدبر (قول

الشارح ويثاب ثواب المندوب) أي بدليل آخر لان الامر بالمهم لا يدل على ندبه غيره وهذا متعلق بالقولين في الثواب وهو قول المتن ومقابله (قول الشارح وهذا كله) أي القول بان محل ثواب الواجب الاعلى او (٢٣٣) الاول او الاحد ومحل العقاب الادنى او

الاحد مبنى على مراعاة الخصوصية نظراً لتأدي أي لتأدي الواجب وهو المشترك بها والتحقيق المأخوذ مما تقدم من ان الواجب لا يختلف باختلاف المكلفين ان محل ثواب الواجب والعقاب احدها ولا نظر الى خصوصية ما وقع لانه حتى بعد الوقوع لم يزل من حيث تلك الخصوصية مخيراً فيه والا لاختلف الواجب باختلاف المكلفين ولا قائل به على الاصح الذي التفرع عليه (قول الشارح وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا) إذ لا يثاب عليه من حيث تلك الخصوصية ثواب الواجب إلا إذا كان من تلك الحيثية واجبا وقد عرفت انه منها مخير فيه فوجه هذه الملازمة انه لما ائيب ثواب الواجب على الاعلى علم ان الاعلى واجب والا فلنظر الى ان الواجب القدر المشترك لا تفاوت فيه وإلا لما كان مشتركاً فما قيل ان هذه الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدي الواجب به وحصول

لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (ف قيل يعاقب على ادناها) عقاباً ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت ثواب الواحد والعقاب على واحد منها فعلت معاً ومربياً وقيل في المرتب الواجب ثواباً اولها تفاوتت او تساوت لتأدي الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر ثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب احدهما من حيث خصوصه الذي يقع نظر التأدي الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه احدها لا من حيث ذلك الخصوص والا لكان من تلك الحيثية واجبا

من الاولى وهو التشديد في القاف في الماضي والمضارع (قوله عن ذلك) أي ثواب الواجب (قوله ف قيل يعاقب على ادناها) وإن كان مقتضى ثوابه على الاعلا انه يعاقب عليه لكنه لا يعاقب لانه لو فعل الادنى كان آتياً بالواجب ثم انه لم يذكر مقابله وقد ذكر الشارح له مقابلاً في ضمن التحقيق الاتي (قوله ان عوقب) انما قال ذلك لانه تحت المشيئة بخلاف الثواب فلذا لم يقيد (قوله لانه لو فعله فقط لم يعاقب) أي فضم غيره اليه لا يزيده عقوبة (قوله فان تساوت) هذا مفهوم من قوله وفيها اعلا ثواباً (قوله على واحد منها خبر) ثواب أي على واحد فعلا في الثواب وترك في العقاب (قوله فعلت معاً الخ) أي او تركت ولا يقال تركت معاً ومربياً لان الترك عدم الاتيان بالشئ ولا يعقل فيه الترتيب وهذا تعميم في الاستواء وعدمه كما يدل عليه المقابل (قوله وقيل في المرتب الخ) هذا مقابل القول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاوت والتساوي وعدم التفصيل بين المعية والترتيب قال شيخ الاسلام وهذا القول هو الوجيه وقال السبكي انه الظاهر الذي يتجه الجزم به وانما محل النظر فيما اذا فعلت الخصال كلها معاً كان قيل للمكلف وكلت فلان في الاعتاق وفلان في الاطعام وفلاناً في الكسوة فقال نعم ثم وضع الطعام والكسوة وأمر الفقراء العشرين بالاخذ فاخذوا معاً واقرن بذلك قول وكيل العتق انت حر وتصور المعية ايضاً بمباشرة الجميع وبمباشرة بعض والتوكيل في بعض (قوله ويثاب ثواب المندوب) لكن بدليل آخر غير الدليل الدال على وجوب واحد لان الامر بالمهم لا يدل على ندب غير الواجب (قوله الثواب الواجب) متعلق بذكر والذي ذكر ثواب الواجب اعلاها في متفاوتة واحدها في المتساوية على القول الاول وأولها مطلقاً على القول الثاني فقوله ويثاب ثواب المندوب يرجع للقولين (قوله وهذا كله) أي ما ذكر من القولين وتفاصيلهما والا ثابة ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر ثواب الواجب وقوله من حيث خصوصه وهو كونه أعلا أو أول في الثواب أو أدنى في العقاب وقوله الذي يقع صفة لاحدهما وهو الاعلى او الاول وقوله نظر التأدي الخ أي لا لكونه هو الواجب لان الواجب واحد لا بعينه لا هو من حيث خصوصه فهذا تعليل لكون محل الثواب الواجب والعقاب احدهما من حيث خصوصه (قوله المأخوذ ما تقدم) أي من قول المصنف يوجب واحداً لا بعينه يعني ان محل ثواب الواجب والعقاب تركه هو أحد خصال الخير من حيث هو أحدها لا من حيث خصوصه فمن أتى بالاطعام من خصال الكفارة مثلاً وصار بفعله متعيناً لثواب الواجب لا يثاب عليه ثواب الواجب من حيث خصوص كونه اطعاماً بل من حيث كونه أحد خصال الخير حتى ان الواجب ثواباً فيما إذا أتى بخصال الخير كلها على الترتيب بقصد الامتثال هو اولها من حيث هو أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال في كل من ثابها وثالثها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث هو أحدها الذي تؤدي الواجب بغيره منها لا من حيث خصوصه (قوله وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا) أي مع انه إنما وجب من حيث كونه أحدها لا من تلك الحيثية وفيه

(٣٠ - عطار - اول) الثواب الخاص به بعد إيقاعه وتعيينه لا يستلزم تعلق الإيجاب به من حيث الخصوص ليس بشئ إذ كيف يثاب عليه من حيث خصوصه ثواب الواجب مع عدم تعلق الإيجاب بخصوصه وتأدي الواجب به يكفيه ان يثاب على القدر الواجب وهو المشترك ثواب الواجب دون الزائد فتأمل (قول الشارح لا من حيث خصوصه) لان الكلام في مقتضى الامر بواحد

مبهم ومقتضاه الثواب على المقدّر المشترك واما خصه بصفة المتعلق وما فيه من الزيادة فيثاب عليها من حيث دخولها في الامر بفعل الخير ثواب المندوب ثم ان الشارح (٢٣٤) رحمه الله ذكر مقابل قوله وقيل يعاقب على أدناها في التحقيق الآتي في

حتى أن الواجب ثوابا في المرتب أو لها من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال في كل من الزائد على ما يتبادى به الواجب أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه (ويجوز تحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها فعلى المكلف تركه في أي معين منها وله فعله في غيره إذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) في منعه ذلك كنهم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهي كالخير) أي والمسئلة كمسئلة الواجب الخير فيما تقدم فيها فيقال على قياسه النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو لا تناول السمك أو اللبن أو البيض يحرم واحدا منها لا بعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات ويثاب بتركها امتثالا

ان الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدى الواجب به كما تقدم وحصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه وتعيينه لا يستلزم تعلق الايجاب به من حيث الخصوص (قوله حتى ان الواجب الخ) تفريع على التحقيق (قوله في المرتب) أي فيما إذا أتى بخصال الخير مرتبة (قوله لا من حيث خصوصه) أي خصوص كونه أو لها وفيه أنه وان قيل الواجب أو لها فليس المراد به من حيث الاولية بل من حيث تحقق الواجب فيه وهو الواحد غير المعين (قوله من حيث أنه أحدها) أي الذي تأدى الواجب بغيره والمناسب ان يقول من حيث أنه زائد على أحدها إلا أن تجعل الاضافة للعهد أي من حيث أنه أحدها الزائد (قوله ويجوز تحريم الخ) عبر بهذا دون ان يقول والنهى عن واحد مبهم من أشياء معينة بالامر أي في جميع الاقوال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للمعتزلة وعن قوله وهي كالخير للتنبيه على ان هذا الخلاف في الجواز لا في الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة إلا في العقاب (قول الشارح إذ لا مانع من ذلك) أي فعل الغير لأن المحرم واحد فتحریم واحد لا بعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق في واحد فليس النهى كالنفي (قول الشارح النهى

ضمن قوله انه أي محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث أنه أحدها أي لا أعلاها ولا أدناها تدبر (قوله حيث قال الخ) قد عرفت ان كلام الشارح في أنه يثاب عليه الثواب الخاص به مقابلة أداء الواجب الذي يتعلق به الامر وهو القدر المشترك وإذا تأملت ذلك وجدت انه لا مخلص عما قاله الشارح تدبر (قوله وان فعلت الخ) هذا شيء زائد على موجب الامر بواحد مبهم وليس الكلام الا اليه (قول المصنف ويجوز تحريم الخ) كان الاخصر ان لو قال والنهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كالامر أي في جميع الاقوال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للمعتزلة وعن قوله وهي كالخير إلا انه قصد التنبيه على ان هذا الخلاف في الجواز لا في الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة إلا في العقاب (قول الشارح إذ لا مانع من ذلك) أي فعل الغير لأن المحرم واحد فتحریم واحد لا بعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق في واحد فليس النهى كالنفي (قول الشارح النهى

عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بان الاحسن في مقابلة الامر النهى لا التحريم (قول الشارح ويثاب بتركها وهي امتثالا) أي بان يقصد به الامتثال وقد عرفت الفرق بين المكاف به في الفعل غير الكف وبين الكف في بحث الغافل فارجع اليه ان شئت

ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم في ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الأول أن تركت كلها إمتثالا أو فعلت وهي متساوية أو بعضها أخف عقاباً وثواباً فليل الواجب والعقاب في المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفي المتفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معاً أو مرتباً وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب ولتحقيق أن ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث أنه أحدها حتى أن العقاب في المرتب على آخرها من حيث أنه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منها من حيث أنه أحدها (وقيل) زيادة على ما في الخير من طرف المعتزلة (لم تردبه) أي بتحريم ما ذكر (اللغة) حيث لم ترد بطريقة من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر بواحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً نهى عن طاعتها إجماعاً قلنا الإجماع

وهي متساوية) حال من ضمير الفعلين قبله قاله شيخ الإسلام وفيه نظر لأنه يلزم عليه تواردها ملين على معمول واحد ودعوى أنه من باب التنازع مشكل لأنه لا يكون في الحال لاقتضائه إلى الاضمار والحال لا يكون ضميراً فالأولى أن يجعل حالاً من ضمير فعلت وحذف مثلها من قوله تركت فهو من باب الحذف من الأوائل لدلالة الثواني (قوله عقاباً وثواباً) نشر على غير ترتيب اللف من قوله ثواب الواجب والعقاب وكذا قوله على ترك أشدها وفعل أخفها (قوله سواء فعلت معاً أو مرتباً) راجع لقسمي المتساوية والمتفاوتة ولم يرد أو تركت لأن الترك لا ترتيب فيه (قوله على فعل آخرها) هذا ما خالف فيه الواجب الخير (قوله لا ارتكاب الحرام به) أي دون ما قبله إذ الفرض أن المحرم واحد منها لا بعينه ولا يحصل ذلك إلا بالخير (قوله من حيث أنه أحدها) أي لا من خصوص كونه آخرها وأشدها (قوله وقيل زيادة) أخذه من كلام الإمام في التخليص حيث قال فيه أنكر معظم المعتزلة النهي عن شيئين على التخيير ثم اختلفوا فمنهم من منعه من جهة اللغة ومنهم من منعه من جهة العقل لأنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر اهـ ذكرنا ثم إن هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لافي الجواز وعدمه (قول لم ترد بطريقة الخ) يعني أن المراد بورد اللغة بطريقة أي بصيغة لا ورودها به نفسه فلا يرد أن يقال لا بحث للغة عن تحريم ولا غيره من الأحكام الشرعية لأن ذلك من وظائف الشريعة وكان المناسب أن يقول يعني لم ترد بطريقة اللغة لأن التعبير بالحشية يقتضي أن عدم ورودها بطريقة لعدم ورودها بالتحريم إذا لا قرب منها من معاني الحشية التعليل لأنه معنى ورودها بالتحريم (قوله على ما في الخير) أي الأقوال التي في الواجب الخير (قوله من النهي) أي اللفظي بيان لطريقه (قوله وقوله تعالى) جواب من طرف هذا القائل عما أورد عليه من أنه قد وردت اللغة بطريق ذلك فإن قوله تعالى ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً صيغة نهى عن طاعة واحد من شيئين وحاصل الجواب أن هذا إنما يكون طريقاً لذلك لو كان نهياً عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هو نهى عن طاعتها إجماعاً وقد رد الشارح هذا الجواب بقوله قلنا الإجماع الخ وحاصله أن هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد مبهم فهي طريق لذلك ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بإجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق غاية الأمر أنه منع من حملها على معناها الأصلي

(قول الشارح والتحقيق) أن ثواب الواجب الخ قد عرفت وجه هذا التحقيق فيما مر ثم أن ما في المصنف مبنى على ما اختاره السيد من الإيجاب والتخيير ليس بالقياس إلى الكلى في نفسه بل إلى الأفراد الواقع هو في ضمنها وما ذهب إليه الشارح مبنى على ما اختاره المحقق التفاتاً إلى تبعاً للعضد من أن الواجب لم يتعلق بمعين وأن ما يتعلق بالمعين هو التخيير وهو الحق الذي لا يلزم عليه التكليف بغير معين ولا اختلاف الواجب باختلاف المكلفين وقد نبهناك عليه فيما مر فتأمل (قول الشارح زيادة على ما في الخير) أي إيجاب واحد لا بعينه فالمنع المتقدم من حيث أنه إذا قبح واحد لا بعينه قبح الكل وهما من حيث ورود اللغة (قول الشارح كما وردت بالأمر) أي فوروده هناك مسلم أما جدلاً أو من غير من مر من المعتزلة ولذا قالوا زيادة على ما في الواجب الخير تدبر (قول الشارح حيث لم ترد) الأولى أي لم ترد

ولا تعلق لها بالتحريم
أصلا الا أن يقال اسناد
الورود اليها مجاز كما يؤخذ
من الحاشية (قول الشارح
لمستنده) تأمل مراده بهذه
الزيادة مع ان الاجماع لا بد
له من مستند ولم يصرحوا
بذلك في كل موضع
وأقول الصادق هنا هو
ذات الاجماع فلا بد له من
مستند بخلاف ما اذا كان
الاجماع دليلا فان كان
وان لم يعرف المستند تأمل
مسئلة * قول المصنف
مهم * المهم ما حرك الهمزة
فيكون معني به فكان
الاخصر ان يقول مهم
لا ينظر الى فاعله بالذات
لانه يلزم من كونه مهما
ان يقصد حصوله والعكس
قاله بعضهم ولا يخفى ان
النصريح أولى إذ لا يصدق
الخ فلا يكون قيدها في
التعريف بهذا المعنى
فيؤخذ في التعريف من
حيث انه قيد بهذا المعنى
لا من حيث انه يصدق به
فادفع ما قيل هنا نعم قوله
لشئوت الايجاب الجزئي
الخ فيه شيء فان ايراد
المطلق انما هو من حيث
انه مطلق لا من حيث
تحققه في بعض الافراد
(قوله والاول هو الذي
يدل عليه الخ) يفيد ان

الاطلاق ملاحظ فيما تقدم وهو كذلك

لمستنده صرفه عن ظاهره (مسئلة فرض الكفاية) المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض
المتقدم حده (مهم) يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله

مانع (قوله لمستنده) علة مقدمة على معلولها (قوله المنقسم الخ) اشارة الى مناسبة ذكر هذه المسئلة
هنا لانها متعلقة ببعض ما تقدم (قوله مطلق الفرض) وهو الذي لا يكون باعتبار شيء ولا باعتبار عدم
شيء (قوله المتقدم حده) مرفوع نعتا لمطلق أو مجرور نعتا لفرض اشارة الى ما سبق من قوله فان اقتضى
الخطاب الفعل اقتضاء مجازا ما يوجب وتقدم ان الفرض والواجب مترادفان فيكون حد الواجب
حدا للفرض فلا يقال ان الذي تقدم حده هو الواجب (قوله مهم) المهم ما حرك الهمزة ولا يكون الا معني
به فكانه قال امر معني به فظهر ان الاخصر ان (يقول مهم) لا ينظر الى فاعله بالذات وذلك لانه يلزم من
كونه مهما ان يقصد حوله وبالعكس ثم ان هذا التعريف أصله للغزالي لكنه قال كل مهم ديني
فحذف المصنف لفظة كل لانها لشمول الافراد والتعريف للماهية ولفظة ديني ليدخل الدينوي كالحرف
والصنائع بناء على الاصح انها فرض كفاية والغزالي يرى انها غير واجبة لان في بواعث الطباع عليها
مندوحة عن الايجاب كما قاله في الوسيط تبعا لامامه فلذلك اخرجها بقوله ديني ويشكل عليه عده
في الاحياء والوجيز الحرف والصناعات المهمة من فروض الكفاية (قوله يقصد حصوله) أي يقصد
الشارع حصوله من المكلف والمراد بالقصد الطلب اطلاقا للسبب على المسبب فان حقيقة القصد
الارادة ولو اراد الشارع الواجب لما تخلف عن الوجود أو ورد الناصر انه كان المناسب ان يقول تحصيله
لان التكليف بالفعل وفيه ان الحصول ثمرة التحصيل لانه لا يقصد لذاته بل باعتبار ثمرته فالحصول هو
المقصود أولا وبالذات بخلاف التحصيل وان كان هو المكلف به وأورد أيضا ان الحديث تناول مطلق
الفرض فلا يطردوا اجاب بان النظر الى الفاعل في الكفاية وقع التقيد بتركه وفي مطلق الفرض وقع
ترك التقيد به ولذا صدق على قسميه اه ومحصله رجوع الاول للماهية بشرط لا شيء والثاني لا بشرط
شيء وفرق بينهما بان الاول اخصر والثاني اعم ولذلك قال ولذا صدق الخ واجاب سم ايضا بتسليم
شموله له وانه تعريف بالاعم أو بمنع الشمول إذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلي أعني
مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لشئوت الايجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة أي في
بعض أفراداه وهو الفرض العيني وجواب الناصر أدق فانه كشف عن ماهيتهما المراد منهما وهو
اللائق بحال التعريف وسم اخرج التعريف الذي هو من باب التصورات الى التصديق لان السلب
الكلي انما يكون في التصديقات وهذا يعلم سقوط قوله وقد يتسلف في حمل جواب الشيخ عليه فانه
لا يلاقيه فكيف ينطبق عليه لتباين الملحظين تأمل (قوله من غير نظر بالذات) قرر الناصر انه خارج
عن التعريف نتيجة له ولازم عنه بناء على ان اسناد القصد الى الحصول يشترع عرفا بقصره عليه فقوله
في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من السلب او البعض مبهما أو معينا اه وأقول انه على تقدير
القصر يكون المعنى هكذا مهم لا يقصد الا حصوله أي لا غيره فقوله من غير نظر الخ تصريح بلازم الحكم
السلبى المستفاد من القصر إلا ان دعوى القصر لا دليل عليها فان قوله يقصد حصوله وقع نعتا لقوله مهم
فجملة يقصد حصوله وان وقع فيها اسنادا لانه غير مقصود فعلى تقدير القصر يلزم قصد الاسناد بالاخبار
فيلزم التناقض على انه ليس في الكلام ما يدل على القصر بل هو أمر ادعائي فالحق انه من اجزاء التعريف
ويدل له قول الشارح الاتي وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله لصراحته في ان
الخروج له قوله من غير نظر الخ ولا لقال فانه لم يقصد حصوله أي لم يختص القصد بحصوله (قوله بالذات)
متعلق بنظر والباء للباسقة والمراد بالنظر الذاتي ماهو بالاصاله والاولية والمعنى من غير نظر ملتبس

(قول الشارح أى يقصد حصوله في الجملة) هذا تأويل لمعنى يقصد من غير نظر فإن ظاهره ان عدم النظر مقصود ولا معنى له فأشار إلى أن المقصود لازمه وهو الحصول في الجملة فاندفع ما في الناصر ثم أنك ان تأملت قول الشارح فيما يأتي فإنه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد الخ وجدت قصد الحصول من كل عين ملزوم النظر بالذات فإذا انتفى النظر بالذات انتفى (٢٣٧) ملزومه ووجد قصد الحصول في

الجملة المقابلة لذلك الملزوم فانتفاء الملزوم لازم لانتفاء اللازم ومتى انتفى وجد قصد الحصول في الجملة فقولنا لازمه أى بواسطة تدبر (قوله هو معنى قول المصنف) أى هو المراد منه (قوله المشعر عرف الخ) فيه انه حيث يذكر الاسناد

مقصودا والاسناد في التعاريف لا يقصد على ان الاشعار بذلك عرفا مجرد دعوى لادليل عليها (قوله ما يعمل) الاولى العمل (قوله فلا يعتبرون ذلك فيه) لانه لا شك ان التعريف بالاغم من جملة طرق الاكتساب (قوله بان الصواب الخ) ولالام يكن المنطق بمجموع قوانين الاكتساب وقد اتفق الكل عليه (قول الشارح لان الغرض تمييز الخ) وما قيل انه لو ابقى المهم على أنه ما أحزن النفس وعوقب بتركه لم يحتج إلى هذا فليس بشئ لانه يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتي في قوله وسنة الكفاية كفرضا فانه شامل

أى يقصد حصوله في الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنائز والامر بالمعروف ونحوه كالخرف والصنائع وخرج فرض العين فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين ومن عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الفرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) أى فرض الكفاية (الاستاذ) ابو اسحق الاسفرايني (وامام الحرمين وابوه) الشيخ ابو محمد الجويني (افضل من) فرض (العين) لانه يسان بقيام البعض به الكافي في الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الاثم المرتب على تركهم له وفرض العين انما يسان بالقيام به عن الاثم القائم به فقط والمتبادر إلى الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين افضل لشدة اعتناء الشارح به بقصد حصوله من كل مكلف

بالاصالة والاولية إلى الفاعل بل بالتبع (قوله في الجملة) هو بمعنى قول المصنف من غير نظر بالذات إلى الفاعل ولعل فائدة قول الشارح ان يقصد حصوله في الجملة مع كون عبارة المصنف اوضح منها الاشارة إلى ان عبارة من قال يقصد حصوله في الجملة بمعنى عبارة المصنف (قوله ضرورة انه الخ) علة لما بعد الاستثناء أى إلا بالتبع فانه ينظر للفاعل (قوله كالخرف والصنائع) العطف تفسيري فان معناه لغة العمل واصطلاحا للملكة الحاصلة من القرن على العمل اه زكريا (قوله وخرج) عطف على تناول (قوله حيث قصد الخ) تعليل (قول أى واحد) اشارة إلى ان المراد بالعين الذات (قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم) أدخلت الكاف آلة فيما فرض عليهم بخصوصهم ولا يصح ما قيل انها أدخلت خزينة فان شهادته بشهادة رجلين لان الكلام في فرض العين وما يقال انها قد تكون فرض عين اذا تعينت يرد بان هذا عارض والاصل فيها غير ذلك (قوله احترازا) علة للنفي اعني قوله بقيد وقوله لان الغرض علة للنفي (قوله لان الغرض الخ) يرد عليه ان التعريف حيث يكون غير مانع لعدم تمييزه المعروف عن جميع ماعده ويحاج بان يجري على طريقة المتقدمين المجوزين للتعريف بالاغم واشترائط الاطراد والانعكاس طريقة المتأخرين لا يقال ما المانع من زيادة جز ما يكون الفرض تمييز فرض الكفاية عن جميع ماعده لاننا نقول يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتي في قوله وسنة الكفاية كفرضا ومن جملة ما شبه به التعريف وهو لا يصح في جانب سنة الكفاية على هذا الفرض (قوله أى فرض الكفاية) ارجع الشارح الضمير لفرض الكفاية لانه نص كلام المصنف ثم قال بعد لانه يسان بقيام البعض به الخ اشارة لما قاله الشمس البرماوى تبعا لشيخه الزركشي ان المصنف قد وهم في نقله عن الاستاذ والامام وابنه ان فرض الكفاية افضل من فرض العين وان صواب النقل عنهم ان القيام به افضل كما وقع في عباراتهم لانه نفسه افضل قال الكمال ولك ان تقول لم يهتم المصنف لان الغرض هو فعل المكلف الذى هو متعلق الطالب الجازم ومتعلق الثواب والعقاب وهو الحاصل بالمصدر كالجهاد وصلاة الجنائز والقيام به فعل بالمعنى المصدرى ووصفه بالافضالية لكونه آتيا بما هو افضل فوصف الفرض بالافضالية بالاصالة والقصد وصف الاثبات بهما بالتبعية بل ما صنعه اجود لما فيه من التنبيه على انه مقصود الائمة المذكورين اه ملخصا (قوله الكافي) صفة لقيام وقوله عن عهده أى عهدة فرض الكفاية وقوله جميع نائب فاعل يسان وقوله عن الاثم متعلق بيسان (قوله وان لم يتعرضوا له)

للتعريف ايضا (قول الشارح أى فرض الكفاية) أفاد ان المفضل هو الفرض ثم عله بقوله لانه يسان الخ اشارة إلى أن علة أفضليته أفضلية القيام به فالفرض هو الحاصل بالمصدر والقيام هو المعنى المصدرى وأفضلية المعنى المصدرى تابعة لأفضليته فهى علة باعتبار العلم فلا تنافي بين ما في المصنف وبين ما وقع في عبارة الاستاذ ومن معه من القيام بفرض الكفاية افضل من القيام بفرض العين تدر

(قول الشارح ولمعارضة هذا الخ) أي فالدليلان تساقطا فلا وجه لذلك الزعم (قول المصنف وفاقا للإمام الرازي) عبارته في المحصول فأما إذا تناول الأمر الجماعه لأعلى سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصله بفعل البعض فتحصل بالبعض لم يلزم الباقياته وهو صريح في أن الخطاب البعض خلافا لما قال أن عبارة المحصول تفيد الوجوب على الجميع (قول الشارح) لا اكتفاء بمحصوله الخ ولو كان واجبا (٢٣٨) على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب على المكلف عنه بفعل

غيره وأجيب بأن الإكتفاء بفعل البعض لأن المقصود وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف ولا استبعاد في السقوط بفعل الغير كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو وفيه أن هذا يكفي فيه خطاب البعض فهو المتيقن ولا دليل على خطاب الكل (قول المصنف لا على الكل الخ) هذا يفيد أن الشيخ يقول بأنه فرض على كل واحد وما أورد عليه من أن إسقاطه عن الباقيين يكون رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد أن يكون مراد من قال أنه يجب على الكل أنه يجب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التاميم للجميع بالذات والكل واحد بالعرض مدفوع بانسقاط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كاتقاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بالصلاة عليه فإنه

في الأغلب ولمعارضة هذا دليل الأول أشار المصنف إلى النظر فيه بقوله زعمه وإن أشار كما قال إلى تقوية يعزوه إلى قائله الأئمة المذكورين المفيدان للإمام سلفا عظيما فيه فإنه المشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه إليه النووي والأكثر (وهو) أي فرض الكفاية (على البعض وفاقا للإمام الرازي) لا اكتفاء بمحصوله من البعض (لا) على (الكل خلافا للشيخ الإمام) والدالمصنف (والجمهور) في قولهم أنه على الكل لا ثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض

أي صريحا وإلا فقد وقع في كلام إمامنا الشافعي رحمه الله والاعجاب ما يدل عليه فقد قالوا أن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعلوه بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية وهذا التعاليل كالصريح في أن فرض العين أفضل ولا ينافيه تقديمه إنقاذ المشرف على الفرق على الصيام في حق صائم لا يتمكن من إنقاذه إلا بالافطار لأن هذا التقديم ليس للأفضلية بل لخوف الفوات وهو لا يدل عليها بدليل تقديم النفل على الفرض لذلك كزقدم خسرف خيف فيه الانجلاء على مكتوبه لم يصدق وقتها (قوله في الأغلب) احتراز عما خص به النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره على ما تقدم (قوله ولمعارضة هذا) يعني شدة اعتناء الشارح به الذي هو دليل أفضلية فرض العين وقوله دليل الأول مفعول المصدر المضاف لاسم الإشارة الذي هو الفاعل ودليل الأول هو أنه يصان ثم لا يخفى أن كلامنا الدليلين معارض للآخر فيساقطان ويتساوى القولان وما قيل أن هذا الدليل أقوى فلا يعارضه الضعيف دعوى لا دليل عليها (قوله وإن أشار الخ) أي لانه بوجه آخر والنكات لا تراحم فإن التقوية من حيث العزولا تنافي النظر من حيث الدليل وهو عطف على إشارة الأولى (١) وقوله كما قال أي في منع الموانع وباء بعزوه للسببية متعلق بتقوية وقوله المفيد نعت لعزوه (قوله وفاقا للإمام الرازي) تبع فيه المراغى والذى في محصول الإمام إتمامه وجوبه على الكل كما فهمه الأسنوى وغيره اه زكريا وقد يجاب بأن الإمام ذكر في غير المحصول ما يخالف ما فيه (قوله لا اكتفاء بمحصوله من البعض) أي ولو وجب على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره وأجيب من طرف الجمهور بأن الإكتفاء بفعل البعض لأن المقصود كما علم وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف كما في فرض العين ولا استبعاد في سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو عنه (قوله لا ثمهم بتركه) ولثلا يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى ما عليه الجمهور نص الشافعي في مواضع من الام كما قاله الزركشى وغيره (قوله ويسقط) أي الفرض المراد سقوط لازمه وهو الاثم بتركه (قوله بفعل البعض) أي بتمام فعله فلا يكفي الشروع لاحتمال انقطاعه بجنون ونحوه قال سم فان قيل على قول الشيخ الإمام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين * قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق السكال بأن فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية

(١) قوله وهو عطف على إشارة الأولى المناسب وهو حال من فاعل أشار الأول كما لا يخفى فتأمل اه كاتبه

يحصل بفعل البعض فلذلك ينسب السقوط إلى فعل البعض وأيضا يجوز أن ينصب الشارح أمارة على سقوط الواجب من غير نسخ كذا في حاشية العضد للسعد قول الشارح لا ثمهم بتركه) أثم الجميع بالترك محل اتفاق فلا يرد على القائل بالوجوب على بعض مبهم أن أثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الأثم بواحد غير معين كافي الواجب المخير (قول الشارح وأجيب بأن الخ) أي وهذا لا يتوقف على خطاب الكل فاندفع ما يقال أن محصل الجواب هو مفاد التعريف المنطبق على جميع الأقوال فتأمل (قوله تابع لابن الحاجب)

ابن الحاجب لم يستدل
بآية قاتلوا المشركين
بل الدليل العقلي وهو
اثم الكل (قوله خاطب
الجميع بالامر الخ) فيه ان

خطاب الجميع بالامر لا يقتضي
الوجوب على الجميع إلا
إذا كان الامر للجميع
وهنا الخطاب غير المأمور
ولا محذور فيه غايته انه
خاطب الجميع لان المأمور
بعض منهم غير معين فالآية
ان لم تكن صريحة في أمر
البعض فهي ظاهرة فيه
نعم بقيت المعارضة بينها
وبين قاتلوا المشركين
فقتصر تلك للوجوب
على البعض بالدليل العقلي
المتقدم أعني الاكتفاء
بالحصول من البعض اتفاقا
على ان تأويل آية قاتلوا
لا يخرجها عن معناها رأسا
غايته اسناد ما للبعض للكل
بخلاف تأويل ولتكن
منكم أمة بالسقوط فانه
يخرجها عن مدلولها بالمرّة
وهو ظاهر لمن تأمل (قوله
ان يكون عاما) ان أراد
العموم ولو على البدل فهو
موجود هنا فان البعض
على المختار مبهم وان أراد
العموم الشمولي فهو
ممنوع فيما يكفي فيه
البعض كما هنا (قول
الشارح فن قام به سقط
الخ) أي لتحقيق القدر

وأجيب بأن اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لالوجوب عليهم قال
المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فانه اهل لذلك (والمختار)
على الاول (البعض مبهم) إذ لا دليل على انه معين فن قام به

يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل
(قوله واجيب) أي من طرف الاول بان اثمهم بالترك أي اثم الكل بترك فرض الكفاية لتفويتهم أي
تقويت الكل ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة بان يقوم به بعضهم لالوجوب عليهم ثم الحصول
مقصود بالذات وكونه من جهتهم في الجملة مقصود بالتبع فلا يخالف ما مر في التعريف قال السكّال
يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحقيق بالاستبعاد أعني اثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به
وأجاب سم بانه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه
ليس كذلك بل كلنا الطائفتين متساويتان في احتمال الامر لهما وتعلقهما من غير مزية لاحدهما على
الأخرى في ذلك فليس في التائيم المذكور تائيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون الأخرى
كلفت به غير معلوم بل كل من الطائفتين يحتمل ان تكون المسكفة على السوية بل إذا قلنا بالمختار الآتي
من ان البعض مبهم آل الامر إلى ان المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف
الصادق بكل طائفة على البدل لجميع الطوائف مستوون في تعلق التكليف بهم بواسطة تعلقه بالقدر
المشترك المستوي فيهم فلا اشكال على هذا في اثم الجميع والفرق على هذا بين مختار المصنف وقول
الجمهور ان الخطاب على قول الجمهور تعلق ابتداء بكل واحد لا بعينه وعلى مختار المصنف انما تعلق بكل
بطريق السراية من تعلقه بالمشترك (قوله ويدل لما اخترناه) أي الدلالة من التبعية على ذلك فكانه
قيل ليفعل بعضكم وببحث فيه بان القائل بوجوبه على البعض يكتبني بالواحد لصدق البعض به والاية
انما تادل على الاكتفاء بجماعة إذ الأمة الجماعة واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال على تمام
المدعى بل على المدعى في الجملة لدلائلها على تعلق الوجوب ببعض ما صدقات البعض وقول المصنف
ويدل لما اخترناه معبرا باللام الدالة على الاختصاص الذي هو عدم مجاوزة المقصور وهو الاية عن
المقصود عليه وهو الوجوب على البعض وان كان مقصورا على بعض افراده على المشعرة
بالاستعلاء والاحاطة حسنا او حكما إشارة إلى ان الاستدلال استثنائي لا يصلح للزام الغير لا مكان
المعارضة من طرف الجمهور بدلائلها على الوجوب على الكل لانه خوطب الجميع بالامر على وجه الاكتفاء
بفعل البعض وأيضا الاستدلال بالآية ونحوها كقوله تعالى فلولانقر من كل فرقة منهم طائفة الاية
يؤول بالسقوط بفعل الطاعة جمعاً بينه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه واجيب
بان تأويل ادلة المصنف للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ليس أولى من
العكس وضعف هذا الجواب بان تأويل ادلة المصنف أولى لان الاصل في الخطاب بالاحكام الشرعية
ان يكون عاما لا يختص به بعض دون بعض ثم ان كون المطلوب منه الفعل الكل او البعض لا يقتضي
ان الفاعل منظور اليه بالذات لا بالتبع من حيث توقف الفعل عليه وان زعمه الناصر (قوله اهل لذلك)
أي لان يتقوى به قول الجمهور (قوله البعض مبهم) مبتدأ وخبر والجملة خبر قوله المختار ولم يحتاج إلى رابط
لانها عين المبتدأ في المعنى والقول بان بعض مبهم هو القول بان القدر المشترك بين جميع الألباض كما هو
في غاية الوضوح فاستدلال الأخرى بآية ولتكن منكم أمة على ان الوجوب متعلق بالقدر المشترك
لان المطلوب فعل احدى الطوائف ومفهوم احدها قدر مشترك بينها لا يعكس على ما اختاره المصنف
من ان الوجوب على البعض بل يؤيده (قوله فن قام به) فيه ان هذا متفق عليه بين الاقوال فالاولى ان

المشترك فيه وهذا المعنى خاص بهذا القول

سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه (وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن فلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (وبتعيين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى يصير بذلك فرض عين يعنى مثله فى وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع الفرضية

يفرع عليه ما هو خاص به فيقول من قام به تحقق به البعض المبهم الذى خوطب به (قوله سقط الفرض) أى الحرج بتركه كما عبر جماعة فلا ينافى وقوع صلاة فرقة على جنازة بعد صلاة أخرى فرضا وهذا ينوى الفرض ويثاب عليها ثوابه اهـ زكريا (قوله معين عند الله) فيه انه على الاول معين عند الله وان كان مبهما عندنا كما انه على الثانى مبهم عندنا أيضا فلا تظهر المقابلة وأجيب بأن الملاحظ فى الاول جهة الابهام وفى الثانى جهة التعيين وبهذا يرجع الخلاف لفظيا (قوله وبفعل غيره) أى من المكلفين فلا يجزى مردصبي من الجماعة السلام ويستثنى ما إذا حصل المقصود بتمامه بفعل الصبي كصلاته على الجنازة وحمله الميت ودفعه فانه يسقط قاله الكمال (قوله وقيل البعض من قام به) قال زكريا هذا من تفاريع القول قبله وان أوهم كلامه ككثير خلافه (قوله ثم مداره على الظن) أى مبنى فرض الكفاية (١) على قول المصنف وقول غيره من حيث التعلق بالمكلف او السقوط عنه كما اشار لذلك الشارح بالتفريع بقوله فعلى قول الخ (قوله فعلى قول البعض الخ) فيه إشارة إلى فائدة الخلاف (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) أى ولا يفعله أيضا اهـ زكريا وفيه نظر إذ لا يشترط أن يصمم غيره على عدم الفعل بل متى ما ظن أنه لم يفعل ما زال الخطاب متوجها له فى ضمن البعض المبهم (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوى بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم فى تركه ولا لزوم تأثم أهل الدنيا هـ فان قيل إنما انتفى الاثم لعدم القدرة هـ قلنا فيلزم أن لا يكون فرضا واقول الوجه حيث اتفقت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض اهـ سم (قوله ومن لا فلا) أى ومن لم يظن أن غيره لم يفعله بأن ظن أن غيره فعله وأولى علم أو لم يظن شيئا أصلا إذا لاصل برأءة الذمة ويترتب على الخلاف مسألة الشك فانه لا يجب فيها على الاول ويجب على الثانى والفرق أنه خوطب به ابتداء على قول الكل فلا يسقط عنه إلا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف (قوله أى يصير بذلك فرض عين) هو بيان المعنى اللغوى ولذا عبر فيه بأى ولما لم يكن هذا مرادا لما يلزم عليه من قلب الحقائق أردفه ببيان المقصود فقال يعنى مثله ولذا عبر فيه بالناية وقيد المائلة بوجوب الاتمام إشارة إلى افتراقهما بوجوب الشروع فى العين وعدمه فى الكفاية فى الجملة (قوله بجامع الفرضية) قد يعترض كونها جامعا بأنه لو صح لزوم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم منتف قاله الناصر واجاب سم بمنع انتفاء اللازم لأن المعتبر فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو اتقى أنتموا فقد اشترك الفرضان فى أن الشروع فيما يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه اهـ وقد يجاب أيضا بان هذا جامع بعد ثبوت الفارق كما أشار لذلك الشارح بقوله والفرق أن المقصد

(قول الشارح كما يسقط الدين الخ) دفع لاستبعاد السقوط بفعل غير من وجب عليه (قوله على النسبة التامة) هذا هو المراد هنا وحيث لا يتأتى الشروع فى علم تلك النسبة مع قطع الاستمرار فيه إذا الاستمرار فيه محال (قوله وتسمى بحثا الخ) المسمى بالبحث هو النسبة لأنه المبحوث عنه لأن البحث التفتيش والذى يفتش عنه هو النسبة فنثبت أو تنفى بالدليل أو التنبيه وقد تسمى المسئلة بحثا لأنه يبحث فيها عن ذلك لأنه يبحث عنها

(١) قوله أى مبنى فرض الكفاية على قول المصنف وقول غيره من حيث الخ قال ابن الشياط يحتمل أن يقال لا يكفى الظن فان قيل يتعذر القطع فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع فى الفعل والتهيؤ والاستعداد اما بتحصيل الغاية فيتعذر فيها يكفى الظن لافى المقدمات والمبادئ اهـ بالفظه

(قول الشارح في باب الودعة) لكن قال ابن الرفعة أيضا في باب اللقيط من المطلب ان هذا (٢٤١) أي ما ذكره البارزي بحث الامام

جری علیہ الغزالی و تبعه
البارزی کالحاوی و هو
لکون قائلہ یأمره استثناء
الحج کالعمرة مع ما استثناءه
من الجهاد و صلاة الجنائز
موافق لما اخترناه انتهى
و هو صریح فی ان الخلاف
بین الطریقین لفظی کا
یقتضیه کلام الشارح
فتخص الطريقة الاولى بما
استثنی فی الطريقة الثانية
إلا الجهاد لانه لا خلاف
فیه فتدبر (قول الشارح
بالنظر إلى الاصول أقعد)
إذ فرض الكفاية قسم من
مطلق الفرض الذي فسر في
الاصول بالنقل المطلوب
طالباً جازماً و التعین أي
وجوب الاتمام أقعد بالنظر
إلى هذا من عدم التعین
قاله الناصر لكن الظاهر
أن المراد بكونه أقعد أنه
أوفق بالقواعد أي بوضعها
لأن جعل التعین أصلاً و
طریق وضع القواعد
الاصولية بخلاف الحكم
بعدم التعین إلا ما استثنى
هذا أولى ما ذكره المحشى
لأن السكينة تكون في النفي
والاثبات (قول الشارح
إلا الجهاد) قد عرفت أنه
لا خلاف فيه فلعلم مفهوم
الاصح بالنظر للمجموع
(قوله أي والحج والعمرة)
أي الزائدين على فرض

وقيل لا يجب اتمامه و الفرق ان القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله من شرع فيه فيجب اتمام صلاة
الجنائز على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جز ما لمافي الانصراف عنه من كسر قلوب الجند
وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسألة مطلوبة برأسها
منقطعة عن غير ها بخلاف صلاة الجنائز و ما ذكره تبعاً لابن الرفعة في مطلبه في باب الودعة من أنه يتعين
بالشروع على الاصح بالنظر إلى الاصول أقعد بما ذكره البارزي في التمييز تبعاً للغزالي من انه لا يتعين
بالشروع على الاصح إلا الجهاد و صلاة الجنائز و ان كان بالنظر إلى الفروع أضبط (وسنة الكفاية)
المنقسم اليها و إلى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم و هو أمور أحدها أنها من حيث
التمييز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام و تسميت العاطس
و التسمية للكل من جهة جماعة في الثلاث مثلاً ثانيها أنها أفضل من سنة العين عند الاستاذ و من ذكر معه
لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها ثالثها انها مطلوبة من الكل عند الجور و قيل من
بعض مبهم و هو المختار و قيل معين عند الله تعالى يسقط الطالب بفعله و بفعل غيره

حصوله في الجملة الخ (قوله و قيل لا يجب) مقابل قوله يتعين بقطع النظر عن قوله على الاصح لما يأتي
ان التصحيح مختلف (قوله فلا يتعين حصوله) و يذني على ذلك انه لا يسقط إلا بالفراغ منه بخلافه على
الاول (قوله فيجب تمام الخ) ففيه ممتنعة من التصحيح و ان كانت محل الخلاف (قوله كما يجب الاستمرار
في صف القتال جز ما) أشار به إلى أن الخلاف في تعيين فرض الكفاية في غير الجهاد أما هو فمتفق على تعيينه
بالشروع فيه ثم هذا الاستمرار اتمام لفرض الكفاية الذي هو الجهاد فيحتاج لتأويل قوله في صف القتال
بان المراد الكون فيه إذ هو فرض الكفاية و المراد بالصف الاصطفاة ثم ان هذا بظاهره يقتضى حرمة
الخروج من الصف و لو لم يكن بنية الفرار مع ان الحرام انما و ترك القتال فراراً و إما العذر أو لراحة أو تخير
إلى فئة مثلاً مع نية العود فلا حرمة فيه (قوله لما في الانصراف الخ) تعليل بحسب المظنة فلا يشترط حصوله
بالفعل و مثل الجهاد الحج و العمرة كفاية يتعينان بالشروع و لم يتعرض لها هنا اكتفاء بما تقدم من
وجوب اتمام نقلهما (قوله لمن آنس) و إلا فلم يتحقق الشروع حتى يحكم عليه بالتعين أو عدمه (قوله لأن
كل مسألة) هذا التعليل يقتضى وجوب الاستمرار في تعلم المسئلة الواحدة و اطلاقهم ينافية قلنا المراد
بتعلم العلم تحصيل علم ما تضمنه مسائله من الاحكام إذ هي المثبتة بالدليل في العلم فلا يتحقق الشروع
فيه بأقل من علم حكم مسألة واحدة فمن لم يحصل له ذلك فهو لم يشروع بعد و اعراضه بعد تصور الموضوع
و المحمول و التردد في الحكم اعراض قبل الشروع لا بعده اهـ كال (قوله أقعد) أي أحسن وضعاً لا فادته
قاعدة كلية مناسبة قواعد الاصول و هي كل فرض كفائي يتعين بالشروع فيه على الاصح و لا يضر استثناء
الجهاد بعد ذلك لأنه يتعين بالشروع جز ما لأن القواعد شأنها ان يستثنى منها و القاعدة تناسب الاصول
لان الاصول هي القواعد (قوله و ان كان) أي ما ذكره البارزي بالنظر إلى الفروع أضبط أي من جهة
افادته ما يتعين و ما لا يتعين على وجه الحصر (قوله من حيث التمييز عن سنة العين) ذكر الحثية دفعاً لما قد يقال
انه عرفها بما عرف به المصنف فرض الكفاية فيلزم اختلال احد التعريفين (قوله جماعة) اراد بها ما فوق
الواحد (قوله مثلاً) تأكيداً لكاف أو أحدهما للافراد الذهنية و الآخر للافراد الخارجية و فيه إشارة
إلى أن سنة الكفاية ليست محصورة في ابتداء السلام كما قاله غير الاسلام الشاشي فان منها مع ما تقدم الاذان
و الاقامة و ما يفعل بالميت مما ندب اليه و توضيحية الواحد من اهل البيت بالشاة الواحدة لتأدى شعار
التوضيحية بها (قوله لسقوط الطلب) و ذلك كاف في تفضيل سنة الكفاية فاندفع قول أبي زرعة لا يصح أن

وقيل من بعض قام بها رابعها أنها تنعين بالشروع فيها أى تصير به سنة عين مثلها فى تأكد طلب
الانتهاء على الأصح * (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازا
ونحوه) أى نحو الظهر كباقي الصلوات الخمس (وقت الاداء)

سنة الكفاية أفضل من سنة العين كما قيل فى فرض الكفاية لعدم تأتى سنة وط الاثم إذ لا إثم فى تركها ومع
ذلك فالأوجه تفضيل سنة العين بمثل ما تقدم فى دليل تفضيل فرض العين قال الشهاب عميرة يلزم على سقوط
الطلب أن الفرقة الثانية إذا فعلت سنة الكفاية لا تسلك بها مسلك فرض الكفاية من ترتب الثواب على
فعلها كالفرقة الأولى لأن المدرك هناك بقاء الطلب وإن سقط الحرج والغرض هنا سقوط الطلب
فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل أن سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب
على تركها بفعل القائم بها كان ملائما لما سلف فى فرض الكفاية اهـ وعليه منع ظاهر وهو أن الطلب
سقط عن الفرقة الثانية فى فرض الكفاية بفعل الأولى فليتامل (قوله وقيل من بعض الخ) لا حاجة إلى
ذكر بعض لأن هذا تفصيل فى البعض (قوله فى تأكد الطلب الخ) فيه نظر فإن سنيتها لا تقوى عن
قبل كما فى فرض الكفاية إذ اتين فكان المناسب أن يقول يعنى مثلها فى تخصيص الطلب بمن شرع
(قوله الاكثر أن جميع وقت الخ) حاصله أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسبب وجوبه الجزء
الأول من الوقت لسبقه بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل بالمكلف بخيرا فى أجزاء الوقت
كالخير فى المفعول فى خصال الكفارة ولذلك قال شارح المنهاج أن حقيقة الموسع ترجع للمخير بالنسبة
إلى الوقت كأنه قيل للمكلف افعل أما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو مخير فى الاتيان به فى أى جزء
منها وتعبيره بالجواز يفهم أن وقت الاداء يخرج إذا لم يبق من الوقت ما يسع الصلاة لخروج وقت
الجواز وهو مراد الاصوليين فإن مرادهم إنما هو فيما يكون الفعل فيه أداء اتفاقا بينهم وبين الفقهاء
وهذا يدفع ما يقال أن هذا يناق ما تقدم من قوله والاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه فانه
يقتضى أن وقت الاداء يمتد إلى أن يبقى من الوقت ما يسع أقل من ركعة مع أن وقت الجواز خرج قبله لأن
ما ذكره فيما تقدم ليس من محل الاتفاق بل هو زيادة جرى فيها على طريق الفقهاء وكرره فى قوله من
الفقهاء ومن المتكلمين ليفيد أن الاكثر من كل منهما لا من مجموعهما فيصدق بالاقول من أحدهما
والاكثر من الآخر والمراد المتكلمون من حيث أنهم متكلمون إذ لا ارتباط لهذه المسألة بعلم الكلام
بل من حيث أنهم أصوليون وإنما عبر عنهم بالمتكلمين لاشتغالهم به (قوله على أن جميع الخ) قدر الشارح
على ليصح الاخبار بها مع ما بعدها عن الاكثر وحذف الجار مطرد قبل أن وأن والمعنى الاكثر
متفقون أو جارون على أن الخ (قوله جوازا) تمييز محول عن المضاف والاصل وقت جواز الظهر
فحذف المضاف ثم أتى به تمييزا لاجمال النسبة الحاصل بحذفه (قوله ونحوه) عطف على الظهر
كما أشار اليه الشارح قال الناصر والأولى تقديمه على جوازا لأن تعلقات المضاف إنما تذكر
بعده تعلقات المضاف اليه

(قول المصنف * مسئلة
الاكثر الخ) قال العضد
هذه ثلاثة مسائل الوجوب
وعبارة البيضاوى فى المنهاج
الوجوب أن تعلق بوقت
فاما أن يساوى الفعل أو
يزيد الوقت عليه قال
شارحه الصفوى فالتكليف
به أى بما يزيد وقته يقتضى
وجوب إيقاعه فى جزء
من أجزاء الوقت اهـ
وإذا كان كذلك فالكلام
فى وقت الاداء الذى
تعلق الوجوب بإيقاع
الفعل فيه بمعنى أنه لا
يجوز الإخراج عنه ولذا
قيده المصنف بقوله
جوازا وبينه الشارح
بما قال فلا يرد

الاعتراض بان وقت الاداء المتقدم اوسع من هذا فيحتاج للجواب بما قالوه فانه ناشئ عن عدم معرفة موضوع المسئلة تدبر (قوله صادق بدون الاكثر من كل) اى على البدل لا بدون الاكثر من كل معا ولا لم يكن المجموع اكثر وقوله فيصدق بكثير اى باكثر ولا لما لم يكن ان يكون المجموع اكثر وهو ظاهر (قول الشارح فقد اوقع في وقت أدائه الذى يسعه (٢٤٣) وغيره) اى فكل الوقت وقت اداء

سواء وقع الفعل فى كله او فى جزء منه وانما تعرض لما اذا وقع فى جزء منه بقوله ففى اى جزء الخ اشارة للرد على الحنفية القائلين اذا وقع فى جزء منه فوقت ادائه اى الوقت الذى تعلق فيه الوجوب بالاداء هو ذلك الجزء الذى وقع فيه دون الباقي فالحاصل ان وقت الاداء عندنا هو الكل لا جزء منه لا بعينه يتعين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل فى الكل أو البعض وعند الحنفية هو الجزء الذى وقع فيه الفعل بمعنى ان وقت وجوب الاداء جزء من تلك الاجزاء لا بعينه وهو القدر المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه ان فعل فى الوقت ولا يتعين بنفسه وهو الآخر فالوجوب للاداء عندهم انما يتعلق مع الشروع فى الفعل نص على ذلك كله السعدى فى شرح الوضوح فالقول بان الواجب الموسع عندنا يرجع للمخير بالنسبة للوقت كانه قيل للكل فافعل اما فى اول الوقت أو وسطه أو آخره الذى ينو عليه ابطال قول الشارح فيما ساقى والا قول

ففى اى جزء منه وقع فقد اوقع فى وقت ادائه الذى يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جواز ارجاع الى الوقت لبيان ان الكلام فى وقت الجواز لا فى الزائد عليه ايضا من وقت الضرورة وإن كان الفعل فيه اداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) اى يريد التأخير عن اول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد فى الوقت (خلافا لقوم) كالفاضى ابى بكر الباقلانى من المتكلمين وغيره فى قولهم

(قوله ففى اى جزء منه) تفريع على ما دل عليه التأكيد بجميع من استغرق اجزاء المؤكد وهو مجموع وقت الظاهر كما يفيد قوله الذى يسعه وغيره الواقع نعتا للوقت المذكور لا اى جزء منه اوقع فيه لانه لا يسعه وغيره والمراد بوقت الظاهر المضاف اليه مجموع وقته العائد عليه الضمير فى منه فيكون المراد بجميع كل جزء من ذلك المجموع بدليل قوله ففى اى جزء الخ فانه بيان لجميع الواقعة تأكيداً لوقت الظهر ذى الاجزاء وقت أدائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيصدق ان كل جزء من اجزاء الوقت وقت للاداء وإن مجموع الوقت وقت موسع فقد اتى الشارح بما يطابق مقتضى التأكيد بجميع وبهذا يندفع ما قاله الناصر اى قوله الذى يسعه وغيره ايماء الى ان جميع مراد به المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان اجزاءه هى اجزائه والذى يقتضيه التأكيد بجميع ان المؤكد بها لا بد ان يكون ذا أجزاء تحقيقاً أو تقديراً بقصد شمول الحكم لها فالمطابق له ان كل جزء من اجزاء وقت الظاهر ونحوه جواز اوقع لادائه وذلك لا يتنافى ان مجموعها وقت اداء ايضا لصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها (قوله ولذلك يعرف الخ) ضمير يعرف يعود للمؤدى اى المدلول عليه بذكر الاداء وقوله الموسع وقته (قوله من وقت الضرورة) يفهم منه ان المراد بوقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فمما زاد عليه الذى جعله وقت ضرورة هو ما لا يسعها سواء وسع ركعة فاكثر او لم يسع ركعة وقد يطلق الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة فاكثر من آخر الوقت فى حق من زال عذره حينئذ من ارباب الاعذار كحيض وجنون واغماء وصباحا فى المنهج ولو زالت الموانع وبقي قدر تحرر وخل منها قدر الطهر والصلاة لزم مع فرض قبلها ان صلح لجمعه معها وخال قدره (قوله وان كان الفعل فيه اداء) اى عند الفقهاء لا عند الاصوليين وقوله بشرطه هو كون المفعول فى الوقت ركعة لا اقل (قوله اى يريد الخ) ولا يفعد التأخير بالفعل لا يعقل العزم لمضى ما يقع فيه وهو اول الوقت فنبه بمريد على ان لفظ المؤخر مجاز (قوله العزم فيه) اى فى اول الوقت وقوله بعد اى بعد اول الوقت (قوله فى قولهم الخ) قالوا لوجاز التارك فيه من غير عزم وهو البدل عن الواجب لجاز ترك الواجب بلا بدل والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب ورد بان العزم لا يصلح بدلا عن الواجب اذ لو صح بدلا عنه لتأدى به الواجب واللازم باطل وفيه بحث لان بدلية العزم انما هى قبل التضييق فان اريد بتأدى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه اصلا منع اللزوم وكيف بطلان اللازم وكيف والاتيان به فى اول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم فالراجح عندنا معاشر الشافعية عند دخول الوقت اما الفعل او العزم قيل وعند المالكية والذى رايت بخط بعض فضلائهم ان فى ذلك خلافا عندهم والمشهور عدم الوجوب وانما يضر العزم على التارك ويكفى انه لو سئل اجاب بالفعل ثم انه ليس مراد القاضى انه يجب الفعل او العزم فى كل جزء من اجزاء الوقت كما فهم المصنف تبعا لجماعة من شارحى المختصر فشنع عليه بانه من هفواته ومن

غير الاول منكثرة للواجب الموسع غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والمخير والفرق بينهما مع بيان الشارح رحمه الله لذلك اتم البيان بقوله ففى اى جزء الخ حيث حكم مع الوقوع فى اى جزء بان الايقاع فى وقت الاداء الواسع فليتأمل (قوله فان كلامهم انما هو الخ) قد عرفت انه لا حاجة لهذا بل هو غفلة عن موضوع المسئلة (قول المصنف ولا يجب على المؤخر الخ)

قال العضد في الاستدلال لان الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت وآخره بل الظاهر بنفسيهما فالقول بهما تحكم باطل اهـ ومنه يعلم أيضا بطلان قول الحنفية الا اني فان الامر قيد بالجميع لا يجزء لا بعينه هذا فان قلت اعتمدوا في الفروع ان الواجب اما الفعل او العزم قلت هذا ليس من دليل الوجوب الذي كلام الاصوليين فيه كما يعلم من قول العضد فان الامر الخ ل لان من احكام الايمان ولو ازمه أن يعزم المؤمن على الايمان بكل واجبا جمالا ليتحقق التصديق الذي هو الادعاء والقبول وان يعزم على الايمان بالواجب المعين إذا تذكره (٣٤٤) تفصيلا كالصلاة مثلا سواء دخل الوقت او لا فوجوب العزم في الوقت على من علم دخوله

ليس للامر المتعلق بوجوب الاداء بل لكونه من احكام الايمان وكلام الاصوليين ليس في ذلك نص عليه ابن الحاجب في النهي ونقله عن السعد في حاشية العضد ومنه تعلم ان التحقيق هو عدم الوجوب الذي قدمه المصنف فان المراد عدم الوجوب من أمر الاداء في الوقت وان ما قيل ان القول بالوجوب هو الراجح عند الاصوليين وعند الفقهاء من المالكية والشافعية ليس بشيء على ان هذا القول عند المالكية ضعيف فان المشهور عندهم عدم وجوب العزم (قوله وهو محل مناقشة) فيه انهم انما احتجوا بتمييز الواجب وهو حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز المكلف مع حصوله في نفسه بما لا حاجة اليه ولا يدل عليه بدليل وجوب الاداء الذي الكلام فيه فان اراد دليل آخر فليس

بوجوب العزم لتمييز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تاخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت ادائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان آخر) عنه (ففضاء) وان فعل في الوقت حتى ياتم بالتأخير عن اوله كما نقله الامام الشافعي رحمه الله عن بعضهم وإن نقل القاضي ابو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ونقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت ادائه (الاخر) من الوقت لا تنقضاء وجوب

العظام في الدين وما فهمه الشارح هو ما فهمه امام الحرمين فانه قال في كتاب البرهان والذي اراده في طريقة القاضي انه إنما يوجب العزم في الوقت الاول ولا يوجب تحديده ثم يحكم بان ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الاوقات المستقلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا غير اننا لا نرى ذلك رايا اهـ (قوله في جواز الترك) متعلق بمحذوف صفة للمندوب أي المشارك له في جواز الترك والمراد بالترك الجائز بالنسبة للواجب الترك إلى ان يبقى من الوقت ما يسع الفرض وبالنسبة للمندوب الترك مطلقا فلم يحصل تمييز بينهما في مطلق الترك إلا بالعزم فترك المندوب جائز من غير عزم وترك الواجب لا يجوز إلا بالعزم (قوله وهو ان تاخير الوقت الخ) أي بخلاف المندوب فالجواز في الواجب الموسع معين دون المندوب فانه غير معين وهذا لا ينافي الاشتراك في جواز التأخير عن زمن تعلق الطلب وهو أول الوقت فاندفع ما قاله الكمال ان المراد في الجواب التأخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم إنما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب ومرادهم من التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخير الجائز عن غيره وما ذكر في الجواب ليس من تمييز المكلف ثم الخلاف المذكور محله في العزم الخاص على فعل الفرض بعد دخول وقته كما هو المفروض أما العزم العام في المستقبل في جميع التكليف وهو ان يعزم المكلف على فعل كل واجب اجمالا عند ملاحظته مجمل مع غيره وتفصيلا عند تذكره بخصوصه فتفق عليه لانه من احكام الايمان (قوله وقيل وقت ادائه الاول) هذا يقتضي أن المحكوم عليه وقت الاداء الذي يؤخذ مما تقدم ان وقت الاداء محكوم به فالظاهر ان العبارة الاولى قلبوا قوله الاول من الوقت أي ان وقت الاداء هو القدر الذي يسع فعل العبادة من اول الوقت دون ما زاد على ذلك فالفعل في ذلك الزائد قضاء عند هذا القائل (قوله وان فعل في الوقت) أي وقت الجواز عند غير هذا القائل اما على هذا القول فوقت الاداء الاول فقط لما ياتي للشارح في قوله والا قول الخ (قوله حتى ياتم الخ) حتى تفرعية فيأتي مرفوع (قوله عن بعضهم) أي عن قوم من أهل الكلام وغيرهم قال الكمال وقد وقع في المعالم حكاية هذا القول عن بعض اشافعية ولا يعرف عنده كما ذكره المتهم (قوله وإن نقل القاضي الخ) أي لان نقل الشافعي اثبت واولى ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله ونقله) أي نقل القاضي (قوله يسد مسد الاداء) أي في نفي الاثم (قوله الاخر) أي المقدار الاخر الذي يسع الصلاة بتبامها فقط (قوله لا تنقضاء وجوب

الكلام فيه (قول المصنف وقيل الاول) صنيعة فيما مر يقتضي أن يقال وقيل الاول وقت ادائه لا كما صنع الشارح لكن الخ لما كان موضع الخلاف هو وقت الاداء هل هو الجميع أو البعض جعله الشارح موضوعا لإشارة إلى ان حق المصنف ان يقول فيما مر الاكثر أن وقت الاداء هو جميع الوقت تدبر (قول الشارح لوجوب الفعل بدخول الوقت) تقدم رده عن العضد بان الامر إنما قيد بالجميع (قول الشارح عن بعضهم) إشارة إلى جهالة قائله فقد قال ابن الرفعة حين سأله والد المصنف عنه قد قتشت عليه فلم اعرفه (قوله لا يسمى ما زاد الخ) انظر كيف يصنع في حديث امي جبريل الخ (قوله لا الوجوب المضيق) ينافي به

قول الشارح والاقوال غير الاول منكورة للواجب الموسع وقول هذا القائل فان قدم فتعجيل (قول المصنف فتعجيل) عبارة ابن الحاجب والعرض فقل يسقط به الفرض لتعجيل الزكاة قبل الوجوب ولعل المراد (٢٤٥) بالنفل ان التقديم زيادة على الواجب

والا فالمقيد عليه يقع واجبا (قول المصنف وقال الحنفية الخ) قد عرفت حقيقة مذهبه وهو ان وقت الاداء جزء لا يبعينه من جملة الوقت ويتعلق وجوب الاداء مع الشروع في الفعل والجزء الذي قبل ما وقع فيه الفعل سبب للوجوب لا للوجوب الاداء بل السبب للوجوب الاداء هو النص بناء على مغايرة الوجوب للوجوب الاداء عندهم فان اردت حقيقة الحال فعليك بالتوضيح (قوله اي على قول غيرهم) هذا هو الموافق بناء على تحقيق مذهبه لكن لا يوافق كلامه الا في أن يكون هنا مجاريا للشارح تدبر (قوله لما كان التعبير الاول موهما) خصوصا وهم يعبرون بهذه العبارة عن الجزء الذي هو سبب الوجوب وهو ما قبل ما وقع فيه الفعل (قوله باختيار الشق الثاني) فيه انه وان تقارن الشرط والمشرط إلا أن لزوم وجود صفة الفعل وهي وجوبه بعد انعدامه

الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أي فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قالت (الحنفية) وقت ادائه (ما) أي الجزء الذي اتصل به الاداء من الوقت (أي لا قاه الفعل بان وقع فيه) (وإلا) أي وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل في الوقت (فالاخر) أي فوقت ادائه الجزء الاخر من الوقت لتعيينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخي ان قدم) الفعل على آخر الوقت بان وقع قبله في الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقاءه) أي بقاء المتقدم له (مكلفا) إلى آخر الوقت فان لم يبق كذلك كان مات او جن ووقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبق من ادراكه الوقت بصفة التكليف إلى آخره المتبين به

الخ) أي الوجوب التخيري فلا يرد أن يقال انه في محل المنع لأنه واجب موسع وتضييق في آخر الوقت (قوله وقال الحنفية) أي جماعة منهم وإلا فجمهورهم قائل بما قلنا من ان ثبت الوجوب الموسع وهو الصحيح عندهم كما نقله الزركشي وغيره عنهم اه زكريا قال بعض من كتب على المنهاج ان المعول عليه عندهم ان الجزء الاول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل الاداء به لعدم المزاحم ولا تنتقل السببية منه إلى الثاني ثم إلى الثالث وهكذا فان لم يتصل به الاداء إلى الاخر تقررت السببية فيه لعدم ما ينتقل اليه بعده فان خرج الوقت فالسبب كل الوقت في حق القضاء وذكروا ان نفس الوجوب باول الوقت وجوب الاداء باخره فصحة الصلاة عند الشافعية في اول الوقت بناء على ان الخطاب قد توجه لكن على سبيل التأخير وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة في أول الوقت وأوسطه مبني على انعقاد السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه في الوقت لا في اوله (قوله ما اتصل به الاداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره (قوله أي لا قاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوي ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد اللصوق والمراد الاول فسرهابه بقوله بان وقع فيه الخ وان دفع ما يؤهمه ظاهر العبارة من ان وقت الاداء ما قبله او ما بعده (قوله وقع واجبا بشرط بقاءه مكلفا) قال الناصر فيه اشكال لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعاملها لم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لم ان ان صفة الفعل أي وجوبه بوجوده بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العرضد وأما إذا بقي فيعلم ان ما فعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به الوجوب فقوله فشرط الوجوب عنده أي الحكم به اه قال سم ويحاج ايضا بان معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وانه اوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وان مبنى جواب الشيخ على اختيار ان الحال مستظرة أي حال كونه محكوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقاءه فلا اشكال لان البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط والمشرط واما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم في الحال للحاكم هذا وقد اورد الزركشي انه يلزم ان الفعل حال الوقوع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا لانه لا يعلم ذلك إلا بآخر الوقت وهو خلاف القواعد وأجاب سم بان المتني وصفناه وحكمنا عليه لا في الواقع فانه لا بد له من احد الامرين وعدم الوصف باعتبار ما عندنا لا ضرر فيه (قوله المتبين به) بالفتح أي المحقق وبالكسر أي المتحقق قال الناصر هو صفة للمصدر المنسبك من ان والفعل أي البقاء فهو مرفوع وليس مجرد صفة للآخر لان التبين بالبقاء لا بالآخر وصح سم جعله صفة له لان الآخر مقيد

باق فالمناسب إبدال الثاني بالاول مع هذا

التساويل وإبقاء الثاني والجواب بما قاله الناصر من أن البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب تأمل

(قول الشارح والاقوال غير الاول الخ) قد عرفت انه كذلك وانه على غاية التحقيق وان الحنفية اى اكثرهم وهم من عدان قال ان وقته الآخر فان قدمه فتعجيل فان قول بعض الحنفية كما في شرح المنهاج وغيره لا يقولون بالواجب الموسع بالمعنى السابق عندنا بل بالمعنى السابق عندهم وهو معنى الواجب التحير وانما لم ينسب المصنف القول بان وقته الآخر للحنفية لانه خلاف الصحيح من المذهب كما قاله السعد في التوضيح فما قاله شيخ الاسلام من ان (٢٤٦) الجمهور منهم قائل بما قلنا من الواجب الموسع خلاف المنصوص عنهم (قوله من

تفاريع القول الاول فقط) ولا لم يصح التقييد بمعية ظن الموت بالنسبة للقول بان وقت الاداء هو الاول اذ التأخير عنه حرام مطلقا وكذا على القول بانه الاخر وبانه مالا قاه أما الاول فظاهر وأما الثانى فلانه اداء فيما وقع فيه عندا الحنفية مطلقا اخره مع الظن أو لا وغير ذلك تدبر (قول الشارح بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا) بان لم يشتغل في كل واحد مما يسع الفعل مع ظن الموت عقب كل واحد مما يسع التارك للفعل فيه فلو ظن الموت عقب ما يقع مثليه فالكلام فيه من جهة الزمن الشانى لا الاول فاندفع ما قاله سم فانظره (قوله) وأشار بقوله مثلا الثانى الخ) وإنما أخره لثلا يفصل بين الطرفين وعامله (قوله) وليس بعيدا) مما يقويه قولهم ان وقت الادراك هو أن يدرك من أول الوقت ما يسع الصلاة

الوجوب وان أخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه صفة التكليف فحيث وجب فوقت ادائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه والاقوال غير الاول منكرا للواجب الموسع لا تفاتها على ان وقت الاداء لا يفضل عن الواجب (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فمن عاش وفعله) في الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه في الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان ابو بكر) الباقلانى من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذى تضيق

بقريته السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وما قاله الناصر أوضح مع سلامته عن التكلف المذكور (قوله وإن أخر الفعل عنه) مبالغة على التبين وحاصله ان الاخر الحاصل البقاء اليه يتبين به وجوب الفعل قدم عليه او اخر (قوله) ويؤمر به قبله) جواب عما يقال ان هذا الشرط يستلزم عدم الامر بالفعل قيل الاخر لعدم تحقق الشرط قبله وعلى كلام السكرخى هذا إذا ظن الموت آخر الوقت لا يأتى بالتأخير عكس كلام القرم الآتى لان ظن الموت عارض الاصل (قوله فحيث الخ) تفريع على قوله فشرط الوجوب مع المبالغة بقوله وإن أخر الخ (قوله فوقت ادائه الخ) لانه اتصل به الاداء (قوله) كما تقدم عن الحنفية) الاولى حذف الكاف (قوله) فذكره) اى الشرط الذى خالف فيه (قوله دون الاول) وهو ان وقت الاداء عنده ماسر ووصف بالاول لانه ذكر قبل ما شرطه في قول الشارح فوقت ادائه إلى قوله فيما شرطه (قوله المعلوم مما قدمه) في معنى العلة أى لانه معلوم مما قدمه في بيان مذهب الحنفية والسكرخى منهم فقوله قولهم ولما انفرد عنهم بالشرط تعرض له (قوله) والاقوال غير الاول منكرا) لانه ليس ثم وقت موسع يقع فيه الفعل وقديقال هذا لا يظهر على قول الحنفية والسكرخى لوجود السعة بعدم تعيين الوقت الذى يقع فيه بخلاف من قال بالاول والاخر نعم بعد الوقوع بالفعل عند الحنفية صار الوقت مضيقا والكلام فيما قبل الفعل على انه ان أراد بالتوسيع عدم الحرج كان حاصلا على جميع الاقوال إلا على القول الذى نقله الامام الشافعى (قوله) ومن اخر مع ظن الموت) هذه المسئلة من فروع القول الاول فقط وقوله مثلا الاول راجع لاول الوقت اى او ثانيه ومثلا الثانية راجعة إلى الموت اى اوجنون او اغنما او حيض لعادة اقتضت ذلك (قوله عقب ما يسعه منه) مفهومه انه لو أخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأتى وليس بعيدا لكن لم أقف على نقل فيه اه سم (قوله بالتأخير) اى بالشروع في التأخير متعلق بفوات او ظن وجعله السكالم متعلقا ببعضى وحاصله انه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال مع ذلك الظن في اول الوقت او ثانيه وهكذا فمن ترك الاشتغال به في الجزء الاول وهو مقدار ما يسع العبادة من اول الوقت مع ظن الموت عقب ذلك الجزء كان عاصيا بذلك التأخير ومثله لو ترك الاشتغال به في الجزء الثانى مع ظنه الموت عقبه وكذا القول في الجزء الثالث وهكذا (قوله فالجمهور قالوا) اشارة إلى ان خبر الجمهور محذوف وان اداء خبر

وطهر الا يقدم فانه صريح في انه إذا لم يدرك ذلك لا تجب الصلاة عليه فاذا ظن أنه لا يدرك وكان كذلك فلا يحذف شىء عليه فلهذا الشارح حيث قيد بما يسع مع تعليله بقوله عصى لظنه فوات الواجب فان هذا ليس بواجب (قوله) ولا يلزم منه الخ) عبارة العلامة الباء سببية متعلقة بظن فيفيد أن التأخير واقع وأنه مع الظن علة للعصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حيثئذ ان المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شىء من الفوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف في العلية اه قال سم وأقول ما ادعاه من امتناع تعاقبه بفوات ممنوع لان الغرض وقوع التأخير الخ ففي كلام المحشى سقط من كلام الناصر يتوقف عليه صحته

(قول الشارح) لأنه بعد الوقت الذي تضيق عليه بظنه (الخ) قال الآمدي في الاحكام الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه إذا بقي بعد ذلك الوقت الذي ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه قضاء وفيه أن القاضي لم يبين الحكم بأنه قضاء على العصيان بل على أن الوقت تضيق عليه بظنه وإن بان خطؤه فالوجه في رده ان الاعتقاد البين خطؤه لا عبرة به وإلا للزم القاضي ان يكون فعل (٢٤٧) الواجب في وقته قضاء فيما إذا اعتقد

قبل دخول وقت الظهر ان الوقت ينقضي حين يحضر زيد مثلا فاخر الى ان حضر وصلى وهو اولى الوقت في الواقع فانه يقتضى للظن البين خطؤه مع ان فعله أداء اتفاقا قاله السعد في حاشية العنود ثم اعلم انه يتفرع على خلاف القاضي أنه يجب نية القضاء بناء على انه يجب التعرض له وعدم صحة صلاة ذلك الطان الجمعة مع امامها إذا لا تقضى (قوله استدراك ومات فيه) المناسب حذف ومات فيه (قوله لمنافاة الخ) الصواب ومنافاة الخ كما في سم (قول الشارح إلى آخر الوقت) قيل مثله ظن السلامة إلى ما يسع مثليه وهو كذلك إلا ان الشارح قال ذلك ليشمل صورة ما إذا لم يشتغل به في الوقت الذي قبيل الاخر فانه داخل في قوله قبل مثلا (قول الشارح وقيل يعصى) قيل هذا إن لم يعزم على الفعل وإلا فلا عصيان جزما قاله الآمدي اه لكن

عليه بظنه وإن بان خطؤه (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخر الوقت ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) أنه (لا يعصى) لان التأخير جائز له والقوات ليس باختياره وقبل يعصى وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أى الواجب الذي

محذوف وليس خبرا عن الجمهور لانهما متباينان (قوله وإن بان خطؤه) أى فتبين خطأ الظن لا يؤثر في التضييق الحاصل بسببه ويحجب من طرف الراجح بمنع التضييق بالظن فقد قال الآمدي في الاحكام ما حاصله ان الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى أنه اذا بقي بعد الوقت الذي ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه بعده في الوقت قضاء اه ويظهر اثر الخلاف فيما لو فرض ذلك في الجمعة حيث تحرم مع امامها بعد الوقت الذي تضيق بظنه وأدرك معه ركعة هل يأتيها الجمعة أو يصلى ظهرا لان الجمعة لا تقضى الجمعة وفي نية الاداء والقضاء بناء على وجوب التعرض لها ولا يمكن الراجح انه لا يجب وفي القصر اذا كان ظنه في السفر وقتا فائتة السفر لا تقضى في السفر ولكن الراجح خلافه (تنبيه) محل الخلاف إذا مضى من وقت الظن الى حين الفعل زمن يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضاء اما اذا لم يمض ذلك وبقي بقية من ذلك المقدار فشرع فيها فليكن على الخلاف فيما اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارجه والاصح انه اذا وقع ركعة فالجميع اداء ولا يقضاه اه كمال (قوله مع ظن السلامة الخ) مع قوله قبل مع ظن الموت متدافع في الشك في ذلك والوجه أنه كظن السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك في الفروع اه زكريا (قوله من الموت) أى مثلا ولا يغير الموت من موانع الوجوب كالجنون وغلبة النوم ملحق بالموت اه سم (قوله الى آخره) أى آخر الوقت متعلق بالسلامة قال سم ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة إلى آخره ظن السلامة إلى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسعه فلي تأمل لم قيد الشارح بقوله إلى آخره ولعله اطلع على ان هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما إذا ظن السلامة إلى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم اه (قوله ومات قبل الفعل) أى وقبل ضيق الوقت عنه ثم التقييد بالموت زاده الشارح وأفصح به غيره لاجل مقابل الصحيح اه ناصر (قوله فالصحيح أنه لا يعصى) أى إن لم يكن عزم على الفعل وإلا فلا يعصى قطعا كما قاله الآمدي فترجيح عدم عصيانه اذا لم يعزم ظاهر على مارجحه المصنف من عدم وجوب العزم اما على مارجحه النووي من وجوبه فقضيته ترجيح عصيانه وافاد كلام الشارح كالمصنف ان محل عدم العصيان اذا رفع السبب الوجوب فان لم يرفعه كنوم ففیه تفصيل وهو أنه اذا نام في الوقت الى ان خرج فان ظن تيقظه قبل خروجه أو غلب عليه النوم لم يعص وإلا يعصى اه زكريا (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة)

فيه مع تعليل العصيان نظر فتأمل (قول الشارح وجواز التأخير الخ) رده السيد بانه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذي هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال اه أى لو كان هنا تكليف لكان كذلك وإلا فاهنا جواز لا تكليف فيه وكون سلامة العاقبة شرطا من باب تعلق خطاب الوضع وإنما زاد قوله فلو كلف الخ إصلاحا لقول العنود أنه يكون تكليفا بمحال لكن حقه أن يقول لكان تكليفا محالا لان التكليف بالمحال يكون للخلل بالماور به والتكليف المحال يكون للخلل في المأمور كتكليف النائم وما

هنا من الثاني كما يشهد به كلامه ثم أن هذا القائل يلزمه أن لا يقول بجواز التأخير إلا ظاهره فقط ثم يتبين الحال به دفان فعل تبين الجواز وإلا فلا تدبر (قوله إلى آخره مع ظن السلامة) صوابه مع ظن السلامة إلى آخره كما يعلم مما مر (قوله بأخر سنى الامكان) أى من أول وقت يمكن فيه الفعل من آخر سنى الامكان كرايع عشرى شوال سنة الموت (قول الشارح وإلا لم يتحقق الوجوب) أى وإلا لنقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه إذا لم يعص (٢٤٨) بتأخير لم يكن واجبا والفرض أنه واجب وهذا الإشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت

(وقته العمر كالحج) فإن من أخره بعد أن أمكنه فعله مع ظن السلامة من الموت أى مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه في الحج

جواب عما قبله من الاستدلال للصحيح تفريغ الاستدلال بالتأخير جائز له فلا يعصى به إذا تأثم بالجائز وتحرير الجواب قولكم التأخير جائز له قلنا أنه يجوز بشرط سلامة العاقبة وهى منفية منها فلذلك عصى به والاول يقول ادعاء أن جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة باطل لأنه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذا لم يمكن المكلف العمل بمقتضاه لأن الشرط الذى هو سلامة العاقبة أمر لا يمكنه الاطلاع عليه فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال وأورد الناصر أن سلامة العاقبة متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها وأجاب بأنه على حذف مضاف أى بعلم سلامتها وناقشه سم بأن العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لأن العلم غير متحقق في الحال وإنما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عنده هذا القائل أيضا لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده هذا القائل لا نناقش لو لم يكن محكوما به في الحال ما صح إيراد الشيخ السؤال (قوله وقته العمر) أى زمن التكليف به العمر ومعنى كون العمر كله وقتا للحج كون الشخص مخاطبا به في جميع عمره من البلوغ إلى آخره فإن عاثر الشخص خمسين عاما مثلا بعد بلوغه وأمكنه الفعل في خمسة منها مثلا ولم يفعل فانه يكون عاصيا وهل عصيان به بأخر سنى الامكان وهى الخامسة في مثالنا لجواز التأخير إليها أو باولها لاستقرار الوجوب حينئذ والعصيان غير مستند إلى سنة معينة من سنى الامكان أقوال أرجحها الاول (قوله بعد أن أمكنه فعله) المراد بإمكان الفعل هنا القدر ذنبان تتحقق الاستطاعة المبينة في الفقه بخلاف الامكان في قوله الآتى يمكنه فعله فيه فإن المراد به أن تسعه المدة (قوله مع ظن السلامة من الموت) وبالأولى مع الشك في السلامة أو ظن عدمها (قوله إلى مضى وقت) متعلق بالسلامة أو بأخره ولم يقل إلى آخر العمر ليطابق قوله أولا إلى آخر الوقت للإشارة إلى الفرق بين المسألتين بأن ظن السلامة إلى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة إلى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته قبل مضى مدة تسعه والحاصل أنه يكفي في عصيان ترك الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة (قوله وإلا) وإلا لنقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه إذا عصى بتأخير لم يكن واجبا والفرض أنه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله أنه لو لم يكن الأمر كما ذكره لم يتحقق الوجوب بتأخير بخلاف نحو الظهر فإن لجواز تأخير غايته معلومة يتحقق معها الوجوب وهو أن لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط وبما تقرر علم أن الواجب الموسع ما قدر له وقت يعلم أنه يزيد على وقت أدائه وأن ما وقته العمر كالحج والمندوب الذى لم يؤت والقائم بعذر غير مضان لا يسمى بأمر واجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازى فقد تجوز تشبيهه بالموسع ولاجل ذلك جعله الحنفية قسما براسه وسموه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيّد بوقت إلى الموسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمون وقته ظر فإو المضيق وهو ما يساويه وقته ويسمون وقته معيارا والمشكل وهو ما لا يعلم زيادته ولا مساواة كالحج (قوله

معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله أنه إن لم يكن الأمر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بخلاف نحو الظهر فإن لجواز تأخير غايته معلومة يتحقق معها الوجوب وهو أن لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط فانه حينئذ ينقطع جواز التأخير ويحب الفعل فإن قلت فيه أن هذا لا يقدح في الدليل المشترك بين هذه المسئلة وما قبلها وهو أنه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذا لم يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذى هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه كان تكليفا محالا غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما المعارضه كل منهما الآخر قلت اجاب السيد الشريف بأن المعارض اعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعى وما ذكرتموه ظنى فعمل به فيما عدا صورة المعارضه وفيها يتعين أعمال المعارض القطعى دونه انتهى ولو قيل أنه لما حدده الوقت في

غير الحج وجوز التأخير كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لمجموعه بل المعتمد فيه عدم الخروج عن الجزء الأخير فاذا وجد المانع وعصيانه عنده لم يوجد التقصير بخلاف الحج فانه لعدم تحديد طر في مدته مطلوب الوقوع في جملة مدة العمر فاذا وجد مانع لم يكن مانعا منه في كل المدة بل في بعضها فعنى شرط جواز التأخير في الحج بسلامة العاقبة أنه مكلف أن لا يخلى المدة عنه متى أمكن فاذا مات قبل الفعل فقد ترك الواجب إذ الاعتبار بمجموع المدة لا كل جزء وحاصله أن شرط سلامة العاقبة ينافى تحديد المدة بخلاف ما إذا لم تحدد فليأمل مسألة المقدور الخ هذه

المسئلة في بيان حكم الوجوب بمعنى ان وجوب الشيء هل يوجب مقدمته أولا (قول الشارح الفعل الخ) أخذه من قول المصنف المقدور (قول المصنف المقدور) معناه على رأى الجمهور ما يكون في وسع المكلف وان لم يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة فدخل في المقدور الاسباب العقلية والعادية وخرج ما ليس في الوسع كتحصيل العدد في الجمعة وعلى رأى ابن الحاجب ما يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة بمعنى أن المكلف عند اتيانه بذلك الفعل الواجب يتمكن من الاتيان بتلك المقدمة وتركها وحينئذ فيخرج الاسباب العقلية والعادية بناء على أن الواجب للواجب مقيد بحصولها فليس طلبه طلبا لها إذ طلبه إنما يكون بعد حصولها فلا بد لها من دليل آخر فالواجب بالنسبة الى الأمور التي يلزم فعلها عقلا أو عادة ليس واجبا مطلقا فليست من موضوع المسئلة فان موضوعها مات وقف فعله على تلك المقدمة لا مات وقف وجوبه عليها والحاصل ان مات وقف فعله على شيء هو موضوع النزاع بخلاف مات وقف وجوبه على (٢٤٩) شيء. وهذا محل اتفاق بين ابن الحاجب وغيره وهل الاسباب العقلية والعادية مات وقف

عليه الوجوب أو الفعل قال بالاول ابن الحاجب وبالثاني الجمهور هكذا بين العضم مستند ابن الحاجب وفيه أن هذا إنما يصح إذا كانت هذه الاسباب أسبابا للوجوب لذلك الفعل وليس الكلام في ذلك إنما الكلام في أسباب نفس الفعل الواجب وأيضا يرد عليه حينئذ أن التقييد بقوله أي ابن الحاجب إذا كان شرطاً يكون لغوا بعد اعتبار المقدورية بذلك المعنى وأن التعميم بقوله والاكثر وغير شرط باطل فالاولى أن المقدورية عنده هي المقدورية عند الجمهور فتدخل الاسباب العقلية أو عادية وقوله شرطاً لاخراجها كما قاله السعد وإنما أخرجها لما

من آخر سنى الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها

وعصيانه في الحج) أي لا يتبين عصياناه إلا بذلك وقد اقتصر إمام الحرمين في البرهان على القول الاول حيث قال فاما الامر المسترسل على العمر فالذي اراه فيه ان من اخره لا يقطع القول فيه بنى الاثمة. ولا يطلق ذلك إلا مشروطا فعلى هذا إذا ما الحج واجب على المستطيع من أول سنة الاستطاعة وعليه لو أخر الحظر في التعرض للثائم والخوف في نفسه ألم ناجز وهذا معنى قول من قال من مات ولم يحج انبسطت المعصية على جميع سنى الامكان اه ومن فوائد الخلاف ما لو قضى بشهادته بين الاولى والاخرة من سنى الامكان فان حكم بعصياناه من الاخرة لم ينتقض ذلك الحكم بحال وان عصياناه من الاولى ففي نقضه القولان فيما إذا بان فسق الشاهدين (قوله من آخر سنى الامكان) أي من أول الوقت الذي لو أخره عنه لم يسعه من آخرها اه زكريا وآخر وصف لعام مقدر رأى من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا لسنة لقال اخرى وسنى الامكان بتخفيف الياء لا بتشديد ها لان اصله سنين حذفت النون للاضافة (غريبة) اطلمت على مؤلفين عظيمين كبيرى الحجم جدا كل واحد منهما عدة مجلدات ضخمة بالخطوط القديمة ظفرت بهما حين اطلاعى على الخزانة المؤيدية وهما للعلامة المجتهد حافظ الاندلس ابى محمد على بن احمد بن حزم الظاهرى أحدهما يسمى بالاحكام في اصول الاحكام والثاني بالمحلى في الفروع ووجدت في كل منهما مخالفات كثيرة لما عليه غيره من اهل الاجتهاد وقد اطال القول عند موضع المخالفة لغيره بما لا يأتى بشأنه ولا بشأن الاربعة المجتهدين وغالب ما يعول عليه في الاستدلال والاستنباط الاخذ بظواهر الكتاب والسنة مع البيان الفصيح الذى لا يستنكر مثله عن اهل الاندلس فانهم السابقون في ميدان الفصاحة والبلاغة يشهد بذلك من نظرى كلامهم فاذا ذكره في كتاب الاحكام ماله تعلق بمسئلتنا هذه بالخصصة من كلام طويل ذكره وهو ان الامر المرتبط بوقت لا فسحة فيه غير جائز تعجيل ادائه قبل وقته ولا تأخير عنه كصيام شهر رمضان فان جاء نص بالتعويض عنه وأدائه في وقت آخر وقف عنده وكان ذلك عملا آخر ما مورا به وإن لم يأت بذلك نص ولا اجماع فلا يجوز ان يؤدى شيء منه في غير وقته وكذلك كل عمل مرتبط بوقت محدود الطرفين كاقوات الصلوات وما جرى هذا المجرى فلا يجوز اداء شيء من ذلك قبل دخول وقته ولا بعد خروج وقته ومن شبه ذلك بديون الأدميين لزمه ان يحجز صيام رمضان في شعبان وتقديم الصلاة قبل وقتها ثم لا خلاف في ان الوقت ميزان للعمل وانه لا يفهم من قول الله عز وجل ورسوله

(٣٢ - عطار - أول)

قاله الشارح من أنها الاستناد المسبب اليها في الوجود لا تكون مقصودة للشارع بالطلب والفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة الى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة الى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقس على ذلك وبهذا يظهر وجه انتاج الدليل وجوب مقدمة الاول وجوبه بخلاف الثاني فانه لما كان وجوب الاول مطلقا غير مقيد بهذه المقدمة أمكن أن يقال لو لم يجب شرط الواجب المطلق لجاز تركه فحينئذ وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط وهذا يبنى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه أو وهذا يجوز ترك الواجب أو وهذا يستلزم التكليف المحال اذ وجوب المشروط من حيث كونه صحيحا مع تجويز ترك شرطه

محال على اختلاف في تقرير الدليل (٢٥٠) الآتي بخلاف الثاني أعني ما وجوبه مقيد بمحصول تلك المقدمة فإنه لا يأتي أن يقال فيه ذلك

هـ (مسئلة) الفعل (المقدور) للكلف (الذي لا يتم) أى لا يوجد (الواجب المطلق إلا به واجب) بوجوب الواجب

صلى الله عليه وسلم عملوا عملا في وقت كذا وصلوا صلاة كذا الى حين كذا الا أن هذا الزمان المحدود هو الذى امرنا فيه بالعمل المذكور فنقول حينئذ للبخلاف ان معنى خروج الوقت انقضاء زمن العمل فاذا ذهب زمان العمل فلا سبيل الى العمل اذ لا يستشكل في العقول كون شئ في غير زمانه الذى جعله الله تعالى زمانا له ولم يجعل له زمانا غيره فان قال المخالف كل وقت فهو لذلك العمل وقت فقد أبطل حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في حدهما الوقت وتعدى حدودهما فصيح بما ذكرناه ان من أمره الله تعالى بأداء عمل ما في وقت ما فعمله في غير ذلك الوقت فانما عمل عملا لم يأمر به ومن أمره بعمله فقد شرع شريعة لم يأذن بها الله تعالى بل قد نهى عنها اذ قد نهى عن تعدى حدوده وقد قال عليه أفضل الصلاة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو ردواى فرق بين تعلق الامر بالازمان وبين تعلقه بالاعيان أو بمكان دون مكان فان قالوا فبأى شئ تأمرون من تعدى ترك صلاة حتى خرج وقتها وتعدى ترك صوم رمضان من غير عذر من سفر ومرض ونحوهما قلنا لهم بما أمرهم به ربهم عز وجل اذ يقول ان الحسنات يذهبن السيئات وبما يقول لهم نهيهم صلى الله عليه وسلم اذ يقول من فرط في صلاة فرض جبرت يوم القيامة من تطوعه وكذلك الزكاة وسائر الاعمال فنامره بالتوبة والندم والاستغفار والاكثر من التطوع ليشغل ميزانه يوم القيامة ويسد ما ثلم منه واما أن نامره بان يصلى صلاة ينوى بها طهر الم بأمره الله عز وجل به أو عصر الم يات به نص أو نامره بصيام يوم على انه من رمضان وهو من غير رمضان فمعاذ الله من ذلك فان سألوا بما مثل ذلك في ناسى الصلاة والتأثم عنها والمفطر بسفر أو مرض قلنا لهم قد أدى ما أمره الله تعالى به كما أمره في الوقت الذى أمره ولا ندرى اقبل منه ام لا وكذلك كل عمل يعمل في وقته ولو صح الحديث في ايجاب القضاء على عائد الافطار لقلنا به ولكنهم يصح إنما رواه عبد الجبار بن عمرو من هو مثله في الضعف اه وفي المتحول للامام الغزالي نحوه فانه قال الامر المطلق بأداء الصلاة لا يتلقى منه وجوب القضاء عند فوات الوقت لان العقل لا يهتدى الى وجوب القضاء واللفظ لم يتناول إلا الصلاة في وقت وقد فات فلا تدارك له فانشأه وفي وقت آخر صلاة أخرى كانشاء العبادات في مكان آخر اذا تعذر أدائها بالمكان المأمور بفعلها فيه فيجب القضاء بأمر مبتدأ في الشريعة أو بقياس مقتضب من أصل مجمع عليه خلا للفقهاء حيث قالوا يجب القضاء بمطلق الامر الاول بالاداء اه (قوله الفعل المقدور) اى المكتسب كالوضوء للصلاة مثلا أو الاحراق لمماسه النار كما يأتى (قوله أى لا يوجد) أى لا توجد صورته في الخارج وأشار بهذا التفسير لدفع توهم ان المراد بقوله يتم اى يكمل (قوله الواجب المطلق) أى المطلق وجوبه بالنسبة الى ذلك المقدور وان تعيد بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما وكذلك الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب واجب مقيد فلا يجب الى نفسه وافراده مطلق فيجب قال السيد الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو وكذلك وانما اعتبر قيدا لحيثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيد بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكليف بأسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليها مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الاضافية (قوله إلا به) اى لا يوجد مع عدمه وان توقف وجوده على غيره أيضا فالقصر في قوله إلا به إضافي أى بالاضافة الى عدم ذلك الشئ لا مطلقا اه ناصر (قوله واجب بوجوب الواجب) تحرير لمحل النزاع وهو ان الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه

اذ ترك مقدمته لا يثبت معه وجوبه لان وجوبه مقيد بمحصول مقدمته تدبر (قول المصنف الذى لا يتم الخ) أى بان نص الشارع على أنه شرط لصحة ذلك الفعل الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كصيغة الاعتاق له ثم ورد نص آخر موجب للشروط أو المسبب فوقع الخلاف هل الايجاب للفعل الذى دل عليه النص الثانى تعلق أيضا بالشرط والسبب بمعنى انه يؤخذ وجوبهما منه أولا وعبرة لإمام الحرمين فى البرهان هكذا مسألة الامر بالشئ يتضمن اقتضاء ما يقتضيه المأمور به اليه في وقوعه فاذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة لا محالة وكذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك مغن عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاعه والامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط (قول الشارح اى لا يوجد) أشار بهذا التفسير الى رد قول صاحب

الجواهر ان قولهم ما لا يتم الواجب إلا به يشمل المسكمل كالسنن بان المراد به ما لا يوجد الواجب إلا به حتى يتأتى القول بأنه واجب وإيجابا

(قول الشارح سبياً) يفيد أن الامر بالمسبب يوجب المسبب قصدا والسبب تبعا فالامر بالقتل يوجب ازهاق الروح قصدا والضرب بالسيف تبعا فان قلت ازهاق غير مقدور فلا يكلف به بل للتكليف بالمقدور وهو الضرب بالسيف فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتاويل الى السبب قلت في شرح المواقف ما محصله ان ازهاق مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن ايجاده بايجاده ولو كان كما قلت لكان التكليف بالمعرفة تكليفا بالنظر وهو خلاف الاجماع وبه تعلم رد قول بعضهم الآتي (قول الشارح اذ لو لم يجب اى بوجوب الواجب لجاز تركه لسكوت دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا الدليل غير واجب ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب اذ الواجب هو الفعل الصحيح لانه الذى يطلب شرعا وجوز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو الواجب اذ الفاسد غير واجب وبتقرير دليل على هذا الوجه يندفع قول السعد في حاشية العنود بعد قول العنود استدلالا على وجوب الشرط لانه لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتي بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينفي حقيقة الشرطية ما نصه لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وإنما لم يكن الشرط ما امر به بامر اخر وإن اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم انه اذ اتي به بجميع ما امر به يجب صحته وإنما يجب لو لم يكن له شرط اوجه الشارع بامر آخر انتهى وكأنه اعتبر أن الدليل دال على ايجاب الفعل فقط بقطع النظر عن صحته وفساده لا يوجب شرط الصحة بدليل آخر كما يصرح به قوله الامر المتعلق باصل الواجب وقوله فلا نسلم الخ وهو حيثئذ كلام موجه لكنه مخالف لموضوع المسئلة (٢٥١) فان موضعها الواجب وما خلا

عن الصحة غير واجب ولهذا اعتبر الامام قيد الصحة كما تقدم نقله عنه ومن كلام السعد هذا اخذ الناصر إعراضه وقد علمت رده فان قلت لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لاننا قطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلت ما ذكرته إنما يلزم في الواجب بالاصالة اما الواجب بالتبع فيكفيه كونه لازما للواجب

سبياً كان أو شرطاً (وفاقا للأكثر) من العلماء اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه

وإيجابه أو وجوبه متلقى من دليل آخر وإلا فوجب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً فانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة كما ان الشرط العقلي معلوم أنه لازم عقلاً فقله وفاقاً للأكثر مرتبط بقوله واجب بوجوب الواجب وإلا فالشرط واجب اجماعاً ثم على هذا القول هل وجب ذلك الشيء متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل فتكون دلالتها عليه تضمنه او من دلالة الصيغة فاللزامة ذهب الى هذا الجمهور ونصره ابن برهان والاول امام الحرمين كما سيعلم من نقل عبارته فيما بعد القول بأن وجوبه متلقى من دليل خارجي هو ما ذهب اليه ابن الحاجب ومتابعوه حيث قال في المنتهى إننا لا ننكر ان الأسباب واجبة بدليل خارجي وسيأتي التعرض لذلك في كلام الشارع (قوله اذ لو لم يجب الخ) فيه طي ملازمة أولى وطى بيان الملازمة متين وبطلان اللازم لظهورها وتام الاستدلال ان يقال لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واللازم باطل اما الملازمة الاولى فلأن كون الفعل غير واجب ملزوم لجواز تركه فياخر من ثبوته واما الثانية فلأن الفرض ان الاتيان المتوقف لا يمكن بدونه واما بطلان اللازم فلان جواز ترك الواجب يقتضى كونه غير واجب وقد فرض واجبا أه كمال واورد الناصر على الدليل ما محصله ان الواجب الذى وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما هو موضوع المسئلة فالتالى غير لازم لجواز ان يكون واجبا للدليل

الشرعي لعدم تاتيه إلا به وهذا هو معنى دلالة دليل الواجب عليه لزوماً فلا يجوز تركه شرعاً والقول بان هذا وجوب عقلي فيه نظر لما بينا من دلالة الدليل عليه لزوماً وما فى شرح المقاصد من ان عدم جواز ترك الشيء شرعاً قد يكون لكونه لازماً للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه كما هنا وهذا لا يقتضى كونه متعلقاً بخطاب الشارع على ما هو المتنازع فيه ان لا يرتبط بطلب خطاب الشارع به إلا لدلالته عليه لزوماً وهو موجود كما عرفت ولو مع الذهول عنه نعم لا يصح التصريح بعدم وجوب ذلك اللازم مع ايجاب الملزوم لمنافاة التصريح دلالة الالتزام وان جاز ذلك في شرح المقاصد ايضا ولعله بناء على اعتبار القصد في دلالة الالتزام وسيأتي ما فيه وبهذا يظهر ان القول بانه مدلول التزامى هو الحق دون القول بالتضمن لما عرفت انه إنما دل عليه لعدم تاتي الفعل إلا به والله در الشارح حيث قال اشارة الى أنه بطريق اللزوم بوجوب الواجب دون ان يقول بدليل وجوب الواجب فلا يمكن بالتضمن لانه ليس جزء المعنى فليتأمل (قول الشارح لجاز ترك الواجب) فيه ملازمة مطوية اى لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب اى واللازم باطل لانه فرض واجبا واما ما قيل من انه يلزم على جواز تركه التكليف بالحال ففيه ان المحال وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف فيه وإنما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه (قوله هو واجب في نفسه اتفاقا) عبارة السعد لا خفاء في ان النزاع في الامر بالشئ هل يكون امرا بشرطه وإيجاباً له وإلا فوجب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب اى معنى انه بعد ورود دليل ايجاب الشيء علم قطعاً وجوب شرطه الذى اعلنا الشارع بانه شرطه اذ لا معنى الخ وإنما خص الكلام

بالواجب لان الكلام فيه والافلامعنى لكون (٢٥٢) الشئ شرطاً لذلك ولولم يرد دليل الايجاب وانما اعتبرنا بيان الشارع انه

شرط أو سبب قبل دليل
الايجاب لما علم انه موضوع
المسئلة اذ هو ما لا يتم الواجب
الابه فيلزم ان يكون عدم
تمام الواجب الابه معلوما
بل لكن هذا خاص بالشرط
وبالسبب الشرعى اما
السبب العقلى فمعلوم انه لا
يتم الواجب الابه عقلا
فيلز قول له واجب في نفسه
اتفاقا على هذا وانما قصر
السعد الكلام على الشرط
متابعة لابن الحاجب فانه
انما قال بوجوب الشرط
دون السبب مطلقا (قوله
وهذا محال) اى لا اجتماع
القيضين والاولى وهذا
خلف (قوله) واعترض
هذا الدليل العلامة قد
عرفت حال الاعتراض
تمام (قوله) لم يثبت ايجاب
ما يتوقف عليه (الاولى
لم يثبت ايجاب ذلك الشئ
وهو ظاهر (قوله) قلت الخ)
اذ اتاملت قول سم واما
اثباته بطريق اخر الخ
علمت سقوط هذه المناقشة
(قول الشارح ساكت
عنه) ان اراد انه ساكت
عن التصريح به فسلم لكنا
انما نقول يستلزمه وان
أراد أنه لا يستلزمه فممنوع
وقدم وجه اللزوم (قول
المصنف وثالثها الخ) يعلم
كونه ثالثا من قوله وفاقا
للاكثر يقول بعدم الوجوب
وتحت هذا الثالث قولان
قول الامام وقول غيره
(قول الشارح اشد ارباطا

وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) اى الاقوال يجب
(ان كان سببا كالنار للاحراق) اى كاساس النار محل فانه سبب لاحتراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء
للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه اشد ارتباطا به من الشرط
بالمشروط (وقال امام الحرمين) يجب (ان كانا شرطا شرعا) كالوضوء للصلاة (لاعقليا) كترك ضد الواجب

آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم لجواز ترك الواجب وإن كان هو المطلق اى الوجوب
بوجه ما فاللازم حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع لان محله الوجوب
بوجوب الواجب كما افاده قول الشارح بوجوب الواجب وحصل ما اجاب به سم انه يمكن ان يختار الشق
الاول ويوجه لزوم التالى بان المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب
إيجابا وذلك لانه يلزم من كون إيجاب الشئ ليس إيجابا لما يتوقف عليه عدم كونه ذلك الايجاب لذلك
الشئ إيجابا لذلك الشئ لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا لم يكن إيجابه إيجابا لم يثبت إيجابه واما
إيجاب ما يتوقف عليه بطريق اخر فلا يقيد في كون هذا الايجاب المستقل لذلك الشئ إيجابا لذلك
الشئ اه وقول بعض الحوائى انه غير ظاهر لان وجوب الواجب لا يتوقف على وجوب شرطه
منظور فيه بان الكلام كما علمت في وجوبه من الامر المخصوص لافى وجوبه مطلقا تامل (قوله) وقيل لا
يجب (اى وانما يجب بدليل اخر (قوله) مطلقا) اى سببا كان او شرطا قال الناصر هذا القول وإن دل
عليه كلام المصنف والشارح بنفسه صريح كلام التفاتى قال لا خلاف في إيجاب السبب كالا مبالغة بالقتل
امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام إنما الخلاف في غيره اه واجاب سم بعد تشنيعه
على شيخه بما لا يليق بشانهما بما حصله ان ابن الحاجب في مختصره الكبير قال مسئلة ما لا يتم الواجب إلا
به فهو واجب إذا كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المأمور به ولاعادة كجزء من
الراس في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطا من إمكانات المكلف فهو واجب وقيل والسبب
فقد صرح في السبب ورجع عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب والشارح نفسه صرح به عنه بقوله
الاتى فلا يجب اى السبب الخ اه واقول هذا لا يدفع كلام التفاتى فان مراده الخلاف القوى
ولما كان الخلاف في السبب واهيا نزل منزلة العدم (قوله) لان الدال على الواجب ساكت عنه
وهذا لا ينافى انه يؤخذ من معونة اخرى (قوله) وثالثها الخ) يعلم كون هذا ثالثا من قوله وفاقا
للاكثر لان مقابل الاكثر وهم الاقل يقولون بعدم الوجوب فهذان قولان ثالثا ما ذكره وتحت
قولان قول الامام وقول غيره وقول الشارح يجب اخذه من قول المصنف فيما تقدم واجب (قوله
اى كاساس) قدر ذلك لان السبب ليس ذات النار وانما هو الفعل لانه المقدور للمكلف المتعلق
به التكليف (قوله) كالوضوء للصلاة) اى فيما اذا تقرر ان الوضوء شرط للصلاة ثم ورد الامر بالصلاة
مطلقا (قوله) بوجوب مشروطه) اى وانما وجوبه بدليل اخر (قوله) اشد ارتباطا) فانه يلزم من
وجوده وجود المسبب ولا كذلك الشرط مع المشروط فصار بذلك استعمال الصيغة في المسبب كانه
استعمال لها في السبب (قوله) وقال امام الحرمين الخ) عبارته في البرهان هكذا مسئلة الامر بالشئ
يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به اليه في وقوعه فاذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة
فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة والحالة وكذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك
مغزى عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاع والامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا
يمكن من ايقاع المشروط دون الشرط ثم قال فان قيل لا يجب على سكان البوادي ان يسعوا في
اقتناء مدينة ليقموا الجمعية فيها قلنا هذا الان من فن الخرق فان المتبدين غير مأمورين بالجمعية ولو
امروا بها مع كون الجمعية مشروطة بالبنیان لوجب ان يسعوا في تحصيله (قوله) كترك ضد الواجب
فانه شرط عقلى لذلك الواجب وذلك كترك القعود في الصلاة الذى هو ضد للقيام لها للتأد

الخ) أى فصار لذلك استعمال الصيغة في المسبب كانه استعمال لها في السبب وفيه أنه لا فرق من حيث الاستلزام الذى ندعيه (قوله)

(قول الشارع فلا يقصده الشارع بالطلب) قد عرفت أنا إنما ندعى أنه يدل عليه التزاما على ما هو القول الصحيح أو تضمننا على القول الآخر وقد قال السعد في شرح الموطول ردا على من يقول أن الدلالة موقوفة على القصد انا قاطعون بأن اذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء اراده اللفظ اولا ولا نغنى بالدلالة سوى هذا فالقول بكون الدلالة موقوفة على الارادة باطل سيما في التضمن والالتزام انتهى ومثله في شرحه على الشمسية فما قاله الامام توجيب المدعاة لا يضرنا فيما ندعيه فتدبر (٢٥٣) ثم ان المراد أنه لا يقصده بالطلب

لمشروطه فلا ينافي انه قصده بطلب آخر (قول الشارع) فانه لو لا اعتبار الشرع له (الخ) أي فاللائق قصد الشارع له بطلب الواجب هذا ملخص كلام سم في دفع اعتراض العلامة ما قاله المحشى فيه نظري عرفه المتأمل (قول الشارع فلا يجب) أي بوجوب المسبب ولا فهو واجب قطعيا اما شرعا ان كان سببا شرعيا أو عقلا ان كان عقليا (قول الشارع كما أفصح به ابن الحاجب الخ) فيه رد لما قرره المصنف في شرح المختصر من أن مراد ابن الحاجب بقوله شرط الشرع احترازا عن الشرط العقلي والعادى لاعن السبب وحمل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون السبب أيضا كما جرى عليه العضد ايقاع له في خرق الاجماع الذي نقله هو فيما بعد وفيما لا يقوله أحد فان السبب أولى بالوجوب بلا شك وحاصل

(أو عاديا) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إذ لا وجود لمشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي فانه لو لا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لا ستناد المسبب اليه في الوجود كالذى نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختارا لقول الامام (قوله كغسل جزء من الرأس) فان الغسل إلى حد الوجه باول شعرة من الرأس متعذر (قوله فلا يجب بوجوب الخ) أي وانما يجب بوجه آخر (قوله فلا يقصده الشارع بالطلب) يقتضى انه غير واجب اصلا مع ان النزاع في وجوبه بوجوب الواجب أو بوجه مأمع الاتفاق على وجوبه في نفسه وقد يقال المعنى فلا يقصده الشارع بالطلب لمشروطه فلا ينافي انه قصده بطلب آخر (قوله فانه لو لا اعتبار الشرع) أي طلبه واوردا اصران اعتباره ان كان باشرطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذى هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع الزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه بدونه اهـ وأجاب سم بأن المراد ان اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراط في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن إلا باعتبار الشرع ولا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة إلى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادى فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لأن توقف وجوده عليهما مقتضى لهما ومن عن قصدهما فتأمل اهـ وخلاصته اختيار الشق الاول وتتميم الدليل بان يقال فاللائق قصد الشارع له بطلب الواجب (قوله لوجد) إذ لا توقف عليه لعادة ولا عقلا (قوله وهو) أي السبب (قوله كالذى نفاه) أي كالشرط الذى نفي وجوبه بوجوب المشروط وهو الشرط العقلي والشرط العارى (قوله فلا يجب) أي بوجوب المسبب أى لا يقصد بالامر الذى تعلق بالمسبب ولا فهو واجب قطعيا (قوله في مختصره الكبير) وهو المسمى بمنتهى الارادات وفي هذا الكلام تنبيه على رد ما قرره المصنف في شرح المختصر فانه قرر ان مراد ابن الحاجب بقوله شرطا الشرعى وزعم انه انما قصد الاحتراز به عن الشرط العقلي والشرط العادى لاعن السبب وان حمل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون السبب ايضا يعنى كما جرى عليه العضد ايقاع له في خرق الاجماع الذى نقله هو فيما بعد وفيما لا يقوله احد قال فان السبب اولى بالوجوب بلا شك وقد رده الشارع باناه أفصح في مختصره الكبير تر جيب عدم وجوب السبب فاندفع ان يكون مراده ما ذكره المصنف واما قوله ان ذلك لم يقل به احد فقد اشار الشارع إلى دفعه بان ذلك قول امام الحرمين واما قوله في شرح المختصر ان السبب اولى بالوجوب من الشرط الشرعي بلا شك فدفعه الشارع بالمنع وأيده بان السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادى أي ووجه كون كل من السبب العقلي والعادى اولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر نعم ووجه كون السبب الشرعي اولى ظاهر من جهة

الرد انه أفصح في مختصره الكبير بتر جيب عدم وجوب السبب فاندفع أن يكون مراده ما ذكره المصنف وان ذلك قول الامام فاندفع انه لم يقل به احد وان كون السبب اولى بالوجوب ممنوع يؤيد المنع ان السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادى ووجه كون كل من السبب العقلي والعادى اولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر لانهما لا ستناد المسبب اليهما أشتد ارتباطا به من الشرط بالشروط فلا يقصدهما الشارع بالطلب نعم ووجه كون السبب الشرعي اولى ظاهر من جهة ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرفي الوجود والعدم والربط بين الشرط والمشروط الشرعيين من طرف عدم فقط أي والمصنف اطلق ولم يقيد بالسبب الشرعي اهـ من تقرير السكالك

(قول الشارح نعم الخ) استدراك على تأييد المنع فهو تقوية للمصنف ويلزم منه الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قول الشارح قال بعضهم) هو العصد في المواقف حيث قال في بحث وجوب المعرفة المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاب السبب فإيجابها لإيجاب سببها كمن يؤمر بالقتل فإنه أمر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعاً قال السيد تلخيصه أن المقدمة إما إذا كانت سبباً للواجب أي مستلزماً إياه بحيث يمتنع (٢٥٤) تخلفه عنها فإيجابه لإيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لأن القدرة

على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فإذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاب سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة فإن الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً بالمقدمة اهـ ومثله في شرح المقاصد وحاشية العبد للسعد قال عبد الحكيم في حاشية المواقف ان الشارح هنا جاري المصنف فقط وإلا فقد تقدم له رد ذلك بان الازهاق للروح مقدور بمعنى أنه متمكن من تركه بترك أسبابه ومن إيجاده بإيجادها فصح توجه الطلب له وإلا لكان التكليف بالمعرفة تكليفاً

وقول المصنف في دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي بمنزعه يؤيد المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلي كالنظر للعلم عند الامام الرازي وغيره (١) وعادي كحز الرقة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الأمدى كحضور العدد في الجمعة فإنه غير مقدور لأحاديث المكلفين أي ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد

ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرف العدم فقط اهـ ملخصاً من الكمال (قوله) وقول المصنف (أي في شرح المختصر) (قوله أولى بالوجوب) علة الأولوية ما تقدم من ان السبب أشد ارتباطاً (قوله ممنوع) وذلك لأن قوة الارتباط عنده مقتضية لعدم الوجوب لالوجوب (قوله يؤيد المنع) يمكن ارجاع المنع للنقض التفصيلي أو الاجمالي فالأولى كذا وشاهد (قوله ان السبب الخ) أي فلا يصح الاطلاق بل يفصل فيه كالشرط (قوله كصيغة الاعتاق له) أي لحصول العتق (قوله كحز الرقة) أي كما اذا قال الشارع اقتل هذا قصاصاً مثلاً كان معناه حز رقبته فإنه هو الذي في وسع المكلف إذ قد يحز الرقة ولا يموت (قوله نعم) استدراك على المنع أفاده أن الكلام المصنف وجبها باعتبار ما قاله البعض ويلزم من ذلك الاستدراك على قوله سابقاً فلا يقصده الشارع الخ (قوله بعضهم) هو العلامة التفاضلية فان ما ذكره الشارح معنى ما ذكره في حواشي شرح العصد وقد تقدمت عبارته بنقل الناصر (قوله القصد بطلب المسببات الخ) واورد الشهاب عميرة ان هذا الكلام يقتضي إخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل هي الواجب عبر عنها بالمسببات واجاب سم بان المراد البعض أن الاسباب هي المقصودة بالمباشرة لانها التي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي ان المقصود بالذات حصول مسبباتها (قوله واحترزوا) لم يقل واحترز لان هذه العبارة لغيره أيضاً (قوله عن المقيدة وجوبه) فالفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة إلى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق بالنسبة إلى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقيس على ذلك (قوله بما يتوقف عليه) أي ما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثله بقوله كالزكاة الخ فضمير يتوقف عائد على وجوبه لا على المقيد او على المقيد بتقدير مضاف (قوله كالزكاة) أي وكالحج وجوبه متوقف على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها (قوله كحضور العدد في الجمعة) أي بالموضع الذي تقام به من مسجد ونحوه فإنه غير مقدور للمكلف إذ كل واحد لا يقدر إلا على حضور نفسه دون غيره (قوله ويتوقف عليه وجود الجمعة) فلا تنعقد بدونه (قوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد) وهو الاربعون بصفاتهم المعبر بالمصر أو القرية تقام بها وهذا وجوب مقيد فنظر الاول بالثاني لان الوجوب فيه مقيد ولذلك قال شيخ الاسلام وهذا نظير للمحترز عنه لانه منه لان الكلام فيما يتوقف عليه وجود الواجب كالسير

الى

بالنظر وهو خلاف الاجماع فليتأمل (قول الشارح

واحترزوا بالمطلق الخ) قال السعد المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط والمقيد ما كان وجوبه مقيداً بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة اهـ فالواجب يكون مطلقاً باعتبار مقدمة ومقيداً باعتبار اخرى وقيد الحيثية معتبر والمراد بالمقدمة مقدمة الوجود كما يؤخذ من قول الشارح

(١) قوله كالنظر للعلم عند الامام الرازي وغيره كامام الحرمين وهو الصحيح وعند الاشعري عادي اهـ كاتبه

سابقا اي وجد وصرح به السيد ايضا ومن المعلوم ان ما كان وجوبه مقيدا بمقدمة لا يتم (٢٥٥) وجوده ايضا إلا بها إذا الكلام في

وجود الواجب وبدون
مقدمة الوجوب ينتفى
الوجود للواجب لا تنفاه
الوجوب فصح الاحتراز
واندفع قول الزركشي
ان الكلام فيما لا يتم الواجب

إلا به المحترز عنه بهذا القيد
(قول الشارح كحضور
العدد الخ) فالجمعة بالنسبة
له واجب مطلق لكنه لا
يجب لكونه غير مقدور
وقوله كما يتوقف وجوبها
على وجود العدد فهي
بالنسبة بالنسبة له واجب
مقيد فلا يوجب إيجابه
وجوب مقدمته فراد

الشارح تنظير الاول بالثاني
في عدم إيجاب طلب الواجب
وان كان الاول لعدم القدرة
والثاني لتوقف الوجوب
للاوجب عليه (قوله
واجب مطلق) صوابه
مقيد وقوله بعد مقيد
صوابه مطلق كما عرفت
(قوله إنما يتمشى الخ)

يؤخذ من كلام الزركشي
في البحران من اصحابنا من
يقول بما يوافق مذهب
ابي حنيفة لا على مذهب
الشارح ولا لاجرى هذا
الاصل فيما لو وقع البول في
قلتين ولم يغير مع انه يجوز
الشرب منه ولم يجر فيما لو
وقعت نجاسة جامدة ولا
يتحلل منها شيء كالعظم في
ماء قيل مع منع الشرب منه
(قوله باشتباه طاهر الخ)

(فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره) من الجائز كما قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير انوقف
ترك المحرم الذي هو واجب عليه (او اختلطت) اي اشتبهت (منكوحه) لرجل (باجنية) منه (حرمتا)
أي حرم قربانها عليه (أو طلق معينة) من زوجته مثلا (ثم نسبها) حرم عليه قربانها أيضا أما الاجنية
والمطلقة فظاهر واما المنكوحه غير المطلقة فلا شتبا ههنا بالاجنية والمطلقة وقد يظهر الحال فيرجع
إلى ما كانت عليه من الحل فلم يتعذر في ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناول ما ذكر قبله وترك جراب

إلى مكة بعد تعلق وجوب الحج بالسائر لا فيما يتوقف عليه وجوب ذلك كملك النصاب في وجوب الزكاة
(قوله فلو تذر الخ) اتي بالفاء للاشارة إلى ان هذه الفروع الثلاثة متفرعة عن الاصل السابق وهو المقدور
الذي لا يتم الواجب الخ ووجه ذلك ان المكلف لا يعلم في كل منها وجوب الواجب الذي هو ترك المحرم إلا بترك
شيء آخر يتوقف العلم بوجوب الواجب عليه قال الكمال ولا يخفى أن المتوقف في الحقيقة في الآخرين منها
تعين الترك وهو العلم بوجوب الواجب لانفس وجوب الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول
العلم بوجوب الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به بان يتوقف عليه وجوب
الواجب والعلم بوجوبه لظهور وجه التفرع اه قال سم وسلك الجلال السير طي هذا المسلك فقال
المقدمة قسمان أحدهما متوقف عليه نفس وجوب الواجب والثاني ما يتوقف عليه العلم بوجوبه وذلك
بان لا يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم كما إذا خلطت نجاسة الخ واقول الذي يظهر ان
اعراض الشارح عن ذلك امدام الحاجة اليه لا يصدق في كل من الفرعين الآخرين مادام الاشتباه كما هو
فرض المسئلة توقف الاتيان بالواجب اي على وجه مبريء شرعا فاعلم اه (قوله كما قليل وقع فيه بول)
تبع الشارح كالزركشي في التمثيل بذلك المحصول وقد ناقش ابن برهان في التمثيل به فقال انه لا يليق
بمذهب الشافعي قال بل هو أشبه بمذهب أبي حنيفة وأبى بأصوله لانه قد تقرر في قواعد مذهبه أن الماء
جوهر طاهر والظاهر إذا القيت النجاسة فيه لا يتصور أن يصير بذلك نجسا في عينه لان قلب الاعيان ليس في
وسع العباد بل هو باق على اصل الطهارة وإنما هو منهي عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لا يتفك عن
استعمال شيء منها لا متزاج أجزاءها امتزاجا تماصرت معه القوى عن التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك وقد
حكى ابن السمعياني في القواطع خلافا في أن الماء هل يصير نجسا اوانه إنما حرم الكل لعدم الاقدام على
تناول المباح لا اختلاط المحرم به قال والاول هو اللائق بمذهبنا والثاني هو اللائق بمذهب ابي حنيفة اه وبما
يظهر به كون الثاني غير لائق بمذهبنا ان علته موجدة فيما إذا وقع بول في ماء هو قلتان ولم يغيره مع تخلف
الحكم عنه وهو وجوب الاجتناب إذ يجوز عندنا استعمال المختلط كله بل يجب على التعيين إذا لم يجد
غيره وايضا فالحكم موجود بدون العلة فيما إذا وقع في الماء القليل نجاسة جامدة كذا في الكمال والمثال
المطابق لمذهبنا امتزاج طعام انسان أو مائه بطعام الغير أو مائه في كون صيرورة الماء نجسا بملاقة
النجاسة قلبا للاعيان نظر يدرکه من مارس علم الكلام والحكمة وليس ما هنا محله (قوله لتوقف ترك المحرم)
أي لتوقف وجود ترك المحرم لا وجوب تركه إذ وجود ترك المحرم غير متوقف على شيء (قوله) اي اشتبهت
اشار به إلى ان الاختلاط ليس بمعناه الحقيقي لانه تدخل الاشياء في بعضها بحيث لا يمكن تمييز بعضها عن
بعض فهو مجاز مرسل علاقته السببية (قوله مثلا) راجع لطلق فغير الطلاق كالتعنق كذلك أول الزوجين
فغيرهما بما زاد عليهما كذلك (قوله وقد يظهر المحال) دفع به ما يقال كان المناسب حذف او اختلطت الخ
ليتناول ما قبله له أو ابدال أو بكان ليكون مدخولها أمثلة لما قبلها لان العطف يقتضي انه ليس منه
وحاصل الدفع إنما افرد هذا لان التعذرية حال وقد يزول بخلاف ما قبله فانه لا يزول وبحث الناصر بانه
إذا كان يزول لم يصح جعله بما يتوقف عليه الواجب واجاب سم بانه مادام لم يزل بما يتوقف عليه (قوله)
فلم يتعذر في ذلك) اي فيما ذكره من صورتي المنكوحه ونسيان المطلقة ترك المحرم وحده وذلك إذا ظهر

الاولى باختلاط مائه بماء غيره (قول الشارح لتوقف ترك المحرم) أي توقف وجوبه فلا تنفاه عما ذلك

(قول الشارح لاحتياج الخ) أى لدفع الاشتباه في الضمير في قوله حرمتها لآخره فإنه يتبادر عوده للمطلق والاجنية مع عوده للمشتبهتين في المشتبهتين تدبر (قول المصنف مسألة مطلق الامر الخ) اراد بالمطلق ما أخذت ماهيته باعتبار عدم التقييد ومقابلته المقيد ولذا صح الاحتراز به عن المقيد كما سيأتى وقديراد بالمقيد ما أخذت ماهيته لا باعتبار شئ وهذا يجمع التقييد قاله الناصر (قول الشارح بما بعض جزئياته مكروه) أى بماهية بعض جزئياتها مكروه وإنما اعتبر التعلق بالماهية لأنها كما تتحقق في المكروه تحقق في غيره فإذا كان للفرد الخارجى جهتان بينهما انفكاك أمكن توجه الطلب إلى الماهية في ضمن ذلك الفرد من الجهة غير المنهى عنها بخلاف ما إذا كان الجهة واحدة أو جهتان لا انفكاك بينهما وبخلاف ما إذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى المعين كالصلاة الواقعة من زيد في الأرض المغصوبة فإنه لا يمكن أن يقال المطلوب الماهية في ضمن أى فرد وأى فرد يمكن انفكاكه عن الغصب ثم إن ذلك البعض واحد بالشخص لأنه موجود دخرجى والموجود الخارجى لا يكون إلا كذلك والمراد أنه لا يتحقق فيه جهتان كما يعلم كل ذلك من مقابلته بقوله أما الواحد بالشخص له جهتان فتركه المصنف والشارح هنا اعتمادا على المقابلة وأعلم أنه لا بد لك أولا من تمهيد مقدمة هنا تنبئ عليها تفاريع هذه المسئلة وهو أن الواحد بالشخص إما أن تتحد فيه الجهة أو تتعدد فإن اتحدت بأن يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مطلوباً بينهما فذلك مستحيل قطعاً إلا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظراً إلى أن الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون تكليفاً محالاً في نفسه لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز وإن تعددت فيه الجهة فهو محل البحث فإن كان الجهتان متلازمتان امتنع تعلق الطلب به مع كونه منهما عنه لكون الجهتين المتلازمتين ترجعان إلى جهة واحدة وإلا لم يمتنع (٢٥٦) قاله ابن الحاجب والعبد إذا علمت هذا فاعلم أن الصلاة في الاوقات

المكروهة والامكنة
المكروهة والأرض
المغصوبة وصوم يوم
النحر كل ذلك مما فيه جهتان
لكن وقع الخلاف في
تلازمهما في بعض ذلك
ومتى حكم بالتلازم كان
النهي لأمراً داخل حاصل
بذات الفعل فيقتضى

مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنهما لاحتياج إلى ذكر ما زدت به بعد قوله معينة كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الامر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه الحال بزوال الاشتباه والنسيان فلم يتناول ما ذكر قبله من قوله فلو تعذر ترك المحرم إذا المتعذر لا يمكن تمييزه أصلاً (قوله وترك جواب الخ) فيه أن مسألة الطلاق مصدرية بأو وهى لا جواب لها والجواب أن لو مقدرة حذف للعلم بها من قوله فلو تعذر الخ والتقدير أولو طلق الخ (قوله لاحتياج إلى ذكر ما زدت به) يعنى قوله من زوجته لأنه يحتاج إليه في مرجع الضمير في قوله حرمتها وفيه أنه يكتفى في ذلك بدلالة السياق عليه (قوله بما بعض) أى بكلى فإن متعلق الامر الماهية الصادقة بأى فرد لما سيأتى في مبحث الامر انه لطلب الماهية وقوله منها أى من الجزئيات وكل منها لا يكون إلا واحداً بالشخص لأنه الموجود في الخارج

(قوله) الفساد لا اتحاد الجهة حيثئذ لما علم أن الجهتين المتلازمتين إلى جهة واحدة ومتى حكم بعده كان لا مخرج (قوله) فلا يقتضى الفساد فتقول الصلاة في الاوقات المكروهة فيها جهتان مطلق الصلاة والصلاة في تلك الاوقات لكن الجهة الاولى لازمة للجهة الثانية لان المضاف يستلزم المطلق إذا المنهى عنه هنا صلاة في الوقت لا الوقت والصلاة في الوقت تستلزم مطلق الصلاة فلا يمكن كل بدون الآخر وكذلك صوم يوم النحر حرفاً بحرف ولما كان المطلق في ضمن المقيد والمقيد نهى عنه نفسه لا عن قيده فقط لم يمكن أو يتوجه الطلب للمطلق والنهي للمقيد لعدم انفكاكهما وإنما كان النهى عن نفسه لأنه لا مخرج حاصل بالفعل وهو موافقة عباد الشمس بفعل ما يفعله وهو الصلاة في ذلك الوقت فلو توجه الطلب للماهية في ضمن هذا الفرد المخصوص لمكان مطلوباً من الجهة التي نهى عنها وكذا يقال في صوم يوم النحر فإن النهى عنه إنما هو للأعراض به عن ضيافة الله فيه ولما استلزم المقيد أعنى صوم يوم النحر المطلق أعنى مطلق الصوم بمعنى أنه لا يمكن انفكاكه عنه لم يمكن أن يكون مطلوباً ولا لا لكان مطلوباً منها وأما الصلاة في الامكنة المكروهة والأرض المغصوبة فالجهتان فيها منفكتان إذ الوصف المنهى لاجله ليس من ذات العبادة بل هو وصف للفاعل كالغصب فيكون بعبادة وغيرها والتعرض للوسوسة وغيرها مما يأتى وهو من معنى عنه في ذاته بخلاف موافقة عباد الشمس والأعراض عن الضيافة فإنه بذات العبادة وحيثئذ كان النهى هنا الخارج بخلاف ما تقدم ولعلك بعد هذا تفطنت أن المصنف كالشارح جعل ماله جهتان غير منفكتين من باب ماله جهة واحدة لرجوعهما إليها كما قاله ابن الحاجب ولذا قابل المصنف ما هنا بالجهتين وقول الشارح هنا لا لزوم بينهما إنما هو لبيان ما يتحقق كونهما جهتين فلا ينافى جعله هنا لجهة واحدة (قوله المراد بالتناول التعلق) أى لا معناه الحقيقى وهو الصدق لان الجزئيات إنما يصدق عليها المأمور لا الامر (قوله أى لا يتعلق بالماهية الخ) يعنى أنه لا تنافى بين ما هنا وما يأتى من أن الامر لطلب الماهية لان المراد بعدم تناوله المكروه عدم تناوله الماهية في ضمن ذلك المكروه (قوله وأورد العلامة الخ) لا وجه له بعد

تقييد المكروه بقوله لذاته وقد عرفت أن هذا الاعتراض مندفع باختلاف الجهة وكلام المصنف في متحداهي قاله جهتان ترجعان إلى واحدة (قوله بل لكونه في ذلك المكان) أي لما يلزم ذلك الكون وهو التعرض الآتي في الشرح وهو فعل قطعاً يتعلق به النهي فاندفع الاشكال الآتي وحاصله أن الجهتين منفكتان وأما ما قيل من المراد بالكون الفعل في المكان ففيه أن الفعل في المكان يستلزم الفعل المطلق فتكون الجهتان متلازمتين (قوله فالوجه استثناء ماذ كراخ) قد عرفت أن الكلام في أول المسئلة مفروض فيما تلازم فيه الجهتان (قوله ثم رأيت شيخ الإسلام قيدها الخ) هذا التقييد لأجل المقابلة (قوله في المكروه منها) أي تحريماً أو تنزيهاً (قوله أوجهتان بينهما لزوم) قال لأنه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المأمور بها كانت هي أيضاً مأموراً بها إذا الأمر بالشئ أمر بما هو من ضروراتها وعبارة العضد في تعليل عدم صحة صوم يوم النحر لأن صوم يوم النحر لا ينفك عن صوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغضب لا مكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه انتهى وتحقيقه أنه لما كان المنهى عنه نفس الصوم في اليوم لأن الاعتراض عن الضيافة حاصل به كان لا يمكن تناول الأمر له من حيث مطلق الصوم للزوم له للمنهي عنه إذ لا يتعقل انفكاكه عنه فاتحد متعلقا الأمر والنهي وكذا يقال في الصلاة في الاوقات (٢٥٧) المكروهة بخلاف الصلاة في المغصوب

إذ لا اتحاد بين المتعلقين فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغضب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي هكذا قاله العضد هنا أيضاً ومثله يقال في الصلاة في الامكنة المكروهة فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي التعرض لما يأتي وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر في ذاته وإن كانا متلازمين في الوقوع في هذه الصورة

بان كان منها عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلافاً للحنفية)

(قوله لا يتناول المكروه) أي لا يتناول الماهية من حيث تحققها في المكروه من جزئياتها لما علمت أن متعلق الأمر الماهية لا الأفراد وأورد الناصر أن المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتي أنه صحيح فيتناوله الأمر فلا يصح العموم وإجاب بان الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئ في الفعل لا الكون ونظر فيه سم بان النهي لا يتعلق إلا بالأفعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ماذ كر أو تقييد القاعدة اه وفيه ان معنى لكون الايقاع وهو فعل فصيح جواب الناصر نعم تقييد القاعدة محتاج اليه لاجل المقابلة الآتية في قوله اما الواحد بالشخص له جهتان ولذلك قال شيخ الاسلام محل ماذ كره في المكروه منها اذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم لأنه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المأمور بها كانت هي أيضاً مأمور بها إذا الأمر بالشئ أمر بما هو من ضروراتها والمراد بالمكروه ما يشمل المكروه تحريماً أو تنزيهاً (قوله بان كان منها عنه) هذا يقتضي أن المكروه هو المنهى عنه طلقاً مع أن المنهى عنه مطلقاً لا يخص المكروه ففيه احداث اصطلاح غير ما تقدم (قوله خلافاً للحنفية) تبع فيه الشيخ ابا اسحق وامام الحرمين وغيرهما وكذلك رايت في اصول شمس الأئمة السرخسي لكنه ذكر فيه خلافاً لهم على وجهين احدهما ولم يحكمه إلا عن أبي بكر الرازي أن مطلق الأمر يتناول ما هو مكروه شرعاً مع بقاء وصف الكراهة واستدل بأداء عسريو مه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً وكذلك طواف المحدث يتناوله قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهو مكروه والثاني قال السرخسي وهو الاصح ان تناول مطلق الأمر للمكروه بمعنى ان وروده يرفع الكراهة حيث لم تكن الكراهة راجعة لمعنى خارج فالكراهة ليست في صلاة العصر ولكن للتشبيه بعباد الشمس والمأمور به هو الصلاة وليس في الطواف الذي فيه تعظيم البيت بل

(٣٣ - عطار - أول)

فالمكلف هو الذي جمعهما باختياره لأن الأمر بنفسه توجه للنهي كما في الصوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة وهذا هو المحذور لا الاول إذ عند الانفكاك يمكن توجه الأمر لغير جهة النهي بان يتوجه لهذه الصلاة من حيث هي صلاة إذ توجد بدون جهة النهي بان يفرد اه عن ذلك التعرض بخلاف الصوم في صوم يوم النحر فانه لا يمكن المكلف أن يفرده عن صوم يوم النحر إذ هو أحد المتضامين ولا أظنك بعد هذا امر تابي في عدم ورود الصلاة في المغصوب بان يقال انها ذات جهتين صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تنفك عن الاولى فانه وهم من قائله فان الجهة الثانية هي الغضب فقط لا الصلاة في المغصوب إذ الحرم بعد الغضب فقط بدليل انه يوجد محرماً في غير الصلاة بخلاف صوم النحر فإن المحرم صوم يوم النحر لا يوم النحر لما عرفت أن الاعتراض به وحينئذ لا حاجة إلى الجواب بان الزم من داخل في ماهية الصوم دون المكان ليس داخل في ماهية الصلاة على أنه خروج عن أن وجه التحريم اتحاد الجهة ووجه الحل اختلافها فليتأمل مع لطف القرينة (قول الشارح بان كان منها عنه) لعل التصوير بذلك لا دخال المحرم وهو ما لا يحتمل دليله تاويله بدليل جعل الصلاة في المغصوب مما نحن فيه غايته ان له جهتين فان الغضب حرام لا مكروه تحريماً وهو ما يحتمل دليله التأويل ولذا قال بعضهم المنهى عنه مطلقاً لا يخص المكروه أي بل يشمل الحرام ففيه احداث اصطلاح في المكروه غير ما تقدم (قول المصنف خلافاً للحنفية)

فأنهم قالوا تصح الصلاة في الاوقات المنهيّة ويجب إتمامها ولو أفسدها وجب قضاؤها وينعقد صوم يوم النحر ويكون فاسدا لا باطلا لانه مشروع بأصله لا بوصفه والفرق أن الصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة فان وقتها ظرف لا معيار فكان تعلّقها بتعلّق المجاورة كذا في التلويح والتوضيح فنزاعه شيخ الاسلام في النقل عنهم مردودة (قول الشارح لكان الشيء الواحد) فيه كقوله الآتي من جهة واحدة تصريح بأن الكلام في متحد الجهة بأن يكون له جنتان ترجعان الى واحدة وقد أخذها من اسناد الكراهة في المتن الى ذات الشيء حيث قال لا يتناول المكروه وأما ادخال ماله جهة واحدة حقيقة بأن يكون مطلوباً منها ما يكون (٢٥٨) المراد الواحد حقيقة أو حكماً فهو وإن كان أشمل لكنه يخالف الكلام العضد

المتقدم من أن محل البحث ماله جنتان وعلى كل فها مثلوا به ماله جنتان وقد عرفت فتأمل (قوله نقيض كل شيء رفعه) المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدري وإنما كان النقيض ذلك الرفع لان المعبر في التناقض أن يكون الاختلاف لذاته مقتضيا لصدق أحد الشئيين وكذب الآخر وما ذلك إلا بين الشيء ورفع كذا في عبد الحكيم على القطب فالقول بأن الرفع بمعنى الرفع وهم ثم ان الرفع امارفيع الشيء في نفسه وذلك في القضايا والمفردات اذا أخذ نقيضاها بمعنى السلب (قوله وعدمه) يتعين قراءته بالرفع اذ هو رفع الطلب بالمعنى المتقدم دون

لنا تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة في الاوقات المكروهة) أي التي كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب إن كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملاً بالأصل في النهي عنها في حديث مسلم (وإن كان كراهة تنزيه)

لوصف في الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء اهـ ملخصاً قال الكمال وعلى هذا فالصحة والاجراء في هاتين المسألتين عندهم لرجوع النهي فيهما الى أمر خارج وأما عندنا فالصحة في العصر لان الكراهة انما تعلقت بتأخيرها الى الاصفرار لا بفعلها والطواف لا يصح مع الحدث لحديث الترمذي والحاكم الطواف مثل الصلاة فلم يتناوله قوله تعالى وليطوفوا فلا يجزى (قوله لنا) أي يدل لنا وحاصل ما ذكره قياس استثنائي حذف استثنائيته وذكر دليلها بقوله وذلك تناقض ووجه التناقض أنه من حيث كونه مأموراً به مطلوب الفعل ومن حيث النهي مطلوب الترك فيؤول إلى أنه مطلوب الفعل وليس مطلوبه ومطلوب الترك وليس مطلوبه (قوله فلا تصح الصلاة) تفريع على عدم تناول الأمر للمكروه وبحث فيه الناصر بأنه يقتضي أن الصحة تتوقف على الأمر مع أنه تقدم أنها موافقة ذي الوجهين الشرع والأمر قدر زائد إذ لو توقفت الصحة على الأمر لم توصف بالمباحات بالصحة وهو مطلوب وأجاب سم بأن الكلام في صحة العبادة وهي تتوقف على كونها مأموراً بها لا في مطلق الصحة وناقشه بعض الحواشي بأننا نسلم توقف صحة العبادة على الأمر وإنما المتوقف عليه حكم العبادة فاشتبه على سم الحكم بالصحة ونفس الصحة وهو ظاهر إن سلم وجود عبادة مستجمعة للشر وطوال اركان غير مأموراً بها والظاهر أنه لا بد من الأمر ولو العام كما تقدم (قوله أي التي كرهت) إشارة إلى إسناد المكروهية الى الاوقات مجاز عقلي من إسنادها للشيء الى ظرفه لملا يستهله بوقوعه فيه (قوله المطلقة) أي غير المقيدة بسبب من الاسباب (قوله كعند) أي كالصلاة عند فجر ورالكاف محذوف فلا يقال ان عند لا تخرج عن الظرفية إلا للجرى (قوله إن كان كراهتها) متعلق بقوله فلا تصح أي لا تصح على تقدير كون الكراهة فيها للتحريم (قوله عملاً بالأصل) وهو الحرمة وهذا علة لقوله الكراهة للتحريم (قوله وإن كان كراهة تنزيه) فيه أن ضمير المؤنث المجازي مذكروه وهو ممنوع إلا في ضرورة قاله الناصر واجاب سم بانه ذكره باعتبار ان الكراهة نهى بخصوص او خطاب بخصوص وانحو ذلك (قوله

طلب العدم الذي هو النقيض ان قرىء بالجر تدبر (قوله وعلى التقديرين) أما على الثاني فظاهر اذ القضية بالفعل هنا وأما على صحة الاول فلأن المصرح به طلب الفعل وطلب الترك وليس الطلب الثاني نقيضاً بل النقيض رفع الطلب الاول نعم الطلب الثاني يستلزمه (قوله لم تكن موافقة ولا مستجمعة الخ) يعني أنه تتلقى عنها الصحة بالمعنيين موافقة الشرع واستجماعها ما يعتبر فيها إلا أنه يتلقى عنها الصحة بالمعنى الثاني فقط كازعمه المعترض (قوله وفيه الخ) فيه نظار الدمدعى أنه يلزم من نفي الأمر نفي صحة الصلاة وهنا كذلك اذ لا توجد عبادة مستجمعة للشر وطوال اركان غير مأموراً بها بل لا بد من الأمر ولو العام كما استظهره بعضهم (قول الشارح كعند طلوع الخ) مثال للصلاة في الوقت المكروه أي كالصلاة عند الخ فلم تخرج عند عن الظرفية الى غير الجر بمن (قوله وفيه ما) فيه ما مر

وصححه النووي ايضا في بعض كتبه فلا تصح ايضا (على الصحيح) إذ لو صححت على واحدة من الكراهتين اى وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من احاديث الترتيب فيها لزم التناقض فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة اى غير معتد بها لا يتناولها الامر فلا يثبت عليها وقيل انها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الامر فيثبت عليها والنهي عنها راجع إلى امر خارج عنها كما وافقه عباد الشمس في سجودهم عند طلوعها وغروبها دل على ذلك حديث مسلم وسياتي ان النهي لخارج لا يفيد الفساد ويرجع النهي فيها إلى خارج

وصححه النووي ايضا) اى كما صحح القول بكراهة التحريم فقد صحح في التحقيق وفي كتاب الطهارة من المجموع انها كراهة تنزيه وفي كتاب الصلاة منه ومن الروضة وغيرها انها كراهة تحريم وهو المشهور اهـ ذكرى (قوله بان تناولها الامر) الباء للسببية لان موافقة الشرع في العبادة بسبب الامر بها فيرد حيث ان تناول الامر امر زائد على الصحة والامانة في الصحة في المباح واجيب بان الكلام في الصحة الخاصة اى صحة العبادة وهى لا بد فيها ان تناول الامر لها (قوله لزم التناقض) وهى كونها مطلوبة الفعل ومطلوبة الترك وفي قوله إذ لو صححت الخ دليل استثنائي تقريره لو صححت على واحدة من الكراهتين لزم التناقض والتالى باطل فبطل المقدم ثبتت نقيضه وهو المطلوب (قوله فتكون على كراهة التنزيه الخ) تفرع على ما أفاده الكلام السابق من انها لو صححت لزم التناقض (قوله مع جوازها فاسدة) اشارة إلى رد استشكل ذلك بانه إذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره لزوم التناقض وقول الزركشى ان الاقدام على العبادة التى لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوابه ان الحرمة لمعنى اخر قاله زكريا ونقل سم عن حواشيه لشرح البهجة للعراقى ان اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الاعتقاد مع انه لا بعد في اباحة الاقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب وقديقال انه حيث لم يحرم الاقدام لم يحرم الاستمرار لانه يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء حيث جاز الابتداء جاز الدوام بالاولى هذا وقد قال ابن الرفعة الحق عندي انها لا تعتقد جز ما وإن كانت غير محرمة لان الكلام في نقل لاسبب له فالقصد به انما هو الاجر وتحريمها او كراهتها يمنع حصوله وما لا يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر في قواعد الشريعة اهـ (قوله اى غير معتد بها) اى والفساد بهذا المعنى لا ينافي الجواز يعنى عدم المنع شرعا (قوله فلا يثبت عليها) لان النهي مانع من الثواب (قوله دل على ذلك حديث مسلم) اى حيث علل فيه النهي عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس وترتفع بقوله عليه الصلاة والسلام فانها تطلع بين قرنى الشيطان وحيث يسجد لها الكفار وبعد العصر حتى تغرب الشمس بقوله فانها تغرب بين قرنى الشيطان وحيث يسجد لها الكفار (قوله وسياتي) اى في مبحث النهي سياتي تمثيله بالوضوء مماء مغضوب لا تلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع في وقت نداء الجمعة لتقويتها الحاصل بغير البيع ايضا كالصلاة في المسكن المكروه او المغضوب وهذا تممة لقوله والنهي عنها الخ (قوله ان النهي لخارج) اى خارج غير لازم كذا قيده الشارح في مبحث النهي وخارج بقولنا لخارج غير لازم النهي لتمام المنهى عنه كانهى عن بيع الحصة أو لجزئه كانهى عن بيع الملاقيح او لخارج غير لازم كانهى عن البيع الربوى فانه منهى عنه لا مر خارج وهو التفاضل ومرادهم بالخارج اللازم ما لا ينفك عن الشيء ولا يوجد مع غيره وهو اللازم المساوى وبالخارج غير اللازم ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشيء وهو اللازم الاعم فسقط اعتراض الناصر بان لازم الشيء ما يلزم من وجود الشيء وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجوازه اعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة كما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والبيع والصلاة وان تحققت بغيرها ايضا والحكم بانه في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم اهـ فانه جرى على اصطلاح المنطقة في تقسيم اللازم إلى المساوى والاعم واما الاصوليون فيخصونه بالمساوى ويجعلون الاعم من قبيل

(قول الشارح فتكون على كراهة التنزيه الخ) بيان لوجه الفساد وهو لزوم التناقض فان قيل الاقدام على الفساد حرام قلنا المارمة للتلاعب وهو امر آخر حتى لو اتفق بان شرع فيها جاهلا او ناسيا لعدم الاعتقاد لما بنهى الكراهة التى للتنزيه ثبتت الكراهة فقط كذا يؤخذ من حاشية شيخ الاسلام لشرح البهجة للعراقى (قول الشارح إلى امر خارج) قد عرفت أنه ليس بخارج اذ موافقة الكفار فعل ما يفعلونه في ذلك الوقت وهو بعينه الصلاة في ذلك الوقت والاختلاف بالمفهوم لا يضر تدبر

انفصل الحنفية أيضا في قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم كالصلاة في المغصوب اما الصلاة في الامكنة المكروهة فصحيحة والنهي عنها الخارج جزما كالعرض بها في الحمام لو سوسة الشياطين وفي أعطان الابل لنفارها وفي قارعة الطريق لمروور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهي في الامكنة ليس لنفسها بخلاف الازمنة

(قول الشارح أيضا) أى
كما انفصل القائل منا
بالصحة بذلك وهو ما حكاه
الشارح فيما تقدم بقليل
(قول الشارح كالصلاة
في المغصوب) قد عرفت
الفرق بينهما (قول
الشارح كالعرض بها)
تمثيل للخارج الغير الازم
فان التعرض للوسوسة أو
نفار الابل أو مرور الناس
يحصل بغير الصلاة في
الامكنة المذكورة نص
عليه معظم الحواشي هنا
وقد تقدم (قول الشارح
ليس لنفسها) أى الصلاة
بخلاف الازمنة فانه لنفس
الصلاة أعنى الفعل في ذلك
الوقت إذ هو للوافقة
وهي عين الفعل فيه هذا
هو اللائق وقد مر تحقيقه
بما لا مزيد وما في الحاشية
غير سديد فان المعبر لزوم
الشيء وعدم لزومه بنفسه
لا بامر خارج كما يعلم بما
حررنا فيما تقدم فتأمل

الخارج هذا ما حرره سم ونقل ما يؤيده من عبارات القوم (قوله انفصل الحنفية) أى تخلصوا من
استشكال كونها صحيحة مع كون النهي للتحريم ومثل الحنفية في ذلك المالكية فانهم قائلون بالصحة مع
كون الكراهة تحريرية ووجه ذلك رجوع النهي إلى خارج لا إلى ذات الصلاة وقوله ايضا أى كما انفصل
القائل منا بالصحة على كراهة التنزيه (قوله كالصلاة في المغصوب) أى في مكان أو ستره مثلاً وهذا تنظير
في كونها صحيحة اتفاقاً لان النهي عنها لا مر خارج (قوله أما الصلاة في الامكنة الخ) مقابل قوله في
الاوراق المكروهة قال زكريا فان قلت لم صرحوا بالصحة هنا واثبتوا فيها في الصلاة في مغصوب خلافاً
كما سبق قلت لان النهي هنا للتنزيه وقد ثبت للتحريم رأيت في رحلة الفخر الرازي إلى بلاد ما وراء النهر ما
صور تعال اجتزت تطوس فانزلوني في صومعة الغزالي واجتمعوا عندي فقلت لهم انكم افنيت اعماركم في
قراءة كتاب المستصفي وكل من قدر على ان يذكر دليلاً من الدلائل التي ذكرها الغزالي من اول كتاب
المستصفي الخ ويقرره عندي بعين تقريره من غير ان يضم اليه كلاماً آخر أجنيبا عن ذلك الكلام أعطيته
مائة دينار فجاء في الغد رجل من اذكيائهم يقال له أمير شرف شاه وتكلموا في مسألة الصلاة في الدار
المغصوبة لظنه ان كلام الغزالي فيه قوى فقلت لهم ان كلام الغزالي في هذه المسئلة في غاية الضعف وذلك انه
قال جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غصبا ولما تغايرت الجهتان لم يبعدان بفرع على كل واحد من
هاتين الجهتين ما يليق به وهذا الجواب ضعيف جداً لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع
والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز آخر
والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فالحصول في الحصول جزء ماهية الحركة
والسكون وهما جزءان من ماهية الصلاة إذ اعرف هذا فنقول ان اعتبرنا الصلاة في الارض المغصوبة
كان جزء ماهيتها الحصول في الحيز وهي الارض المغصوبة ولا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاء
ماهية الصلاة في الارض المغصوبة محرمة فالغصب والمحرمة هنا جزء من ماهية الصلاة فيصنع تعلق الامر
بهذه الصلاة لان الامر بالصلاة المعنية يوجب الامر بجميع اجزائها وشغل ذلك الحيز الذي هو جزء منها
منهى عنه فيلزم حينئذ توارد الامر والنهي على الشيء الواحد باعتبار واحد وانه محال فثبت ان ما تخيله
الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح ولما قررت هذا الكلام انقطع الامر شرف
شاه اه (قوله والنهي عنها لخارج) أى خارج غير لازم كما مر وقوله كالعرض الخ تمثيل للخارج الغير
اللازم فان التعرض للوسوسة أو نفار الابل أو مرور الناس يحصل بغير الصلاة في الامكنة المذكورة ايضا
وان كان لازمها فلا يكون النهي لخارج لازم حتى يقتضي الفساد لان المراد باللازم لا يحصل بغير ذلك
الفعل كما تقدم بيانه (قوله ليس لنفسها) يعنى ليس لنفس الصلاة ولا للزمن بخلافه في الازمنة قاله شيخ
الاسلام وأفاد كلامه أن الضمير في نفسها للصلاة وهو أقرب معنى من جعله للسكان كما اقتضاه كلام الكمال
وصرح به الناصر (قوله بخلاف الازمنة) أى فان النهي عنها لنفس الازمنة أو الصلاة أو ورودان موافقة
عباد الشمس في الزمان لا مر خارج كما ان الوسوسة والنفار في الامكنة لا مر خارج فلم يتضح الفرق بينهما

(قول المصنف أما الواحد بالشخص الخ) قد عرفت ان المقابلة به باعتبار الزوم بين (٢٦١) جهته وإلا فالصلاة في الاوقات المكروهة

مثلا لها جهتان كذا كره شيخنا فيما علقه على هذا الكتاب لكن بينهما الزوم

فترجعان إلى جهة واحدة والمراد بالواحد بالشخص ما يقابل الواحد بالنوع والواحد بالجنس فانه فيهما ينظر إلى الافراد لا إلى جهات الفرد الواحد فيكون مأمورا بالنظر لفرد منهما بالنظر لآخر كالسجود فرد منه لله جائز وفرد آخر لفريده غير جائز فالمنظور في ذلك هو الاسر الكلي لا من جهة وحدته وإلا كان كالواحد بالشخص بل من جهة تحققة في افراده وحيتن لا يتأتى فيه ذلك الخلاف كذا يؤخذ من العضد وحاشيته السعدية فما قيل من ادخال الواحد بالنوع هنا غلط (قوله فانا نقطع بان كل فرد الخ) هو صريح في أن محل الخلاف حيتن هو الواحد بالشخص فقوله بعد فيصح فرضه الخ ان كان فرضه فيه من جهة خصوصية كل من افراده فهو الواحد بالشخص وإن كان من جهة عمومه فهو لا يوجد خارجا حتى يكون موضع الخلاف فان جعل موضع خلاف باعتبار تحققة في

على الاصح فافترقتا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناول به قطعا أما الواحد بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما

وأجيب بان الملازمة في المكان أعم لأن الشغل والوسوسة ونحوها قد توجد بدون الصلاة وقد توجد الصلاة بدونها بخلاف الملازمة في الازمنة فانها مساوية لان الموافقة لعباد الشمس لازمة للصلاة في هذه الازمنة فان قلت كذلك إذا التفت للصلاة في الامكنة المخصوصة كانت الامور المذكورة لازمة لها لا تنفك عنها لافرق بين الزمان والمكان والجواب أن الملازمة في الازمنة أشد لانه لا يمكن ذوال الوصف عنها بخلاف الامكنة فانه يمكن ان يزول عنها الوصف في الحال بان ينتقل الكلام للسجدة او الملكية وبان الفعل في حال إيقاعه في المكان يمكن نقله لمكان آخر بخلاف الزمان فتأمل (قوله على الاصح) مقابله ان النهي في الازمنة لخارج كوافقة عباد الشمس كادل عليه الحديث وايضا الموافقة المذكورة بيان لحكمة النهي وليست علة لعدم اطرادها وإلا لحرمت الصلاة بمسكة ومع وجود السبب وحيتن فغنى قولهم نهى عن كذا نفسه ولازمه الخ نهى عنه باعتبار نفسه او باعتبار لازمه (قوله بمطلق الامر) وهو ما أخذ لا بقيد لكنه من هذا الحثية لا يحتز به عن المقيد لانه يصدق عليه إلا ان يقال المراد به ما اعتبر معه عدم التقيد وحيتن يقابل المقيد فصح الاحتراز تأمل (قوله اما الواحد بالشخص) مقابل لما تقدم اى هذا إذا كان الشيء الواحد الذي لا يتناول له الامر ليس له جهتان اما إذا كان له جهتان الخ فحط المقابلة قوله لا لزوم بينهما وكان الاولى للمصنف ان يذكره لان قوله فيما تقدم لا يتناول المكروه أى الذى له جهة واحدة أو له جهتان بينهما لزوم في الاول كالصلاة في الاوقات المكروهة فان لها جهة واحدة وهى كونها صلاة والثاني كصوم يوم النحر والواحد بالشخص هو الجزئى الحقيقى كما هو قضية التقيد ولا ينافيه انهم قابلوه بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل الواحد بالنوع يدل له ان الاصفهاني عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وحيتن ينبغي تقييد تمثيلهم الصلاة في المغصوب بقيود تصيرها واحدا بالشخص كصلاة يد الفلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمرو بغير رضاه او يقدر المضاف اى كجزء الصلاة في الدار المغصوبة اى الجزء الحقيقى إلا أن يقال ترك التقيد لظهور أن الواقع في الخارج لا يكون إلا واحدا بالشخص وبهذا يندفع قول سم اى حاجة إلى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهلا فرض في الواحد بالنوع على ان الواحد بالنوع كطلق صلاة وصوم مثلا ينظر فيه إلى افراده الشخصية لا إلى جهاته فيكون مأمورا به بالنظر لفرد منهما عنه بالنظر لآخر كما هو ظاهر (قوله لا لزوم بينهما) وإلا كانا كالجهة الواحدة وذلك كصوم يوم النحر لانه نهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم وهو لازم للصوم فيه لان المقيد يستلزم المطلق فلا يقال انه مأمور به من حيث انه صوم منهى عنه من حيث انه مقيد بيوم النحر وأما الصلاة في المكان المغصوب فالجهتان فيها منفكتان ولما كان الزمان داخلا في ماهية الصوم دون المكان في الصلاة قيل باستانام المقيد للمطلق في صوم يوم النحر دون الصلاة في المغصوب فلا يقال ان المقيد مستلزم للمطلق فيها أيضا إذ هى صلاة وصلاة في مغصوب لا تنفك الصلاة في ملكه مثلا او المسجد عن الغصب واما الصوم فلا ينفك عن الزمان لدخوله في مفهومه فظاهر الفرق ولا يشكل على ما ذكر صوم يوم الجمعة فانه صحيح مع تحقق النهي عنه لان النهي فيه ليس لامر لازم بل الخارج كالضعف عن القيام بوظائف ذلك اليوم من العبادة والنهي إنما يؤثر إذا كان لنفس العبادة

فرد جائز تارة وفرد ممتنع أخرى فالجائز والممتنع هو الافراد وموضع الخلاف أمر واحد له جهتان كما نص عليه في العضد

(قول الشارح أى شغل ملك الغير (٢٦٢) عدوانا) فيه تعريض بالحنفية حيث قالوا الغضب ازالة اليد المحقة

(كالصلاة في) المكان (المغصوب) فانها صلاة وغضب أى شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التي هي واحد بالشخص الخ فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلم اعقوبة له عليها من جهة الغضب (وقيل يثاب) من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغضب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع

أولازمها (قوله كالصلاة) أى صلاة زبده المتحققة خارجا لان الكلام في الواحد بالشخص والصلاة من حيث هي واحد بالنوع (قوله في المغصوب) أى من ثوب أو مكان وقد مثل ابن برهان في الاوسط بالدار والثوب في الصلاة والائناء والماء في الطهارة والراحلة المغصوبة في الحج فلا وجه لما في الشرح من التخصيص بالمكان فان كلام المصنف يفيد العموم لحذفه الموصوف وقد يجاب بان المقصود مجرد التمثيل فيكفي الاقتصار على بعض الافراد أو أن تقدير المكان لوقوع التصريح به في كلام غيره (قوله فانها صلاة الخ) تعليل لكونه ذا جهتين (قوله أى شغل ملك الغير الخ) فيه تعريض بالحنفية حيث قالوا الغضب ازالة اليد المحقة ووضع اليد المبطله مكانها ويترتب على الخلاف ان الجلوس على بساط زبده مثلا يدغصبا عندنا لانه شغل ملك الغير وعندهم لا يعد غصبا إلا إذا نقله وما دام جالسا عليه لا يقال له غاصب لانه لم يزل اليد المحقة وان كان الجلوس عندهم حراما ويترتب على ذلك أنه لو تلف بأفقه سماوية ضمن عندنا دونهم وقوله ملك الغير مثله ما يستحق الجلوس فيه من مسجد مثلا (قول الشارح يوجد بدون الآخر) أى يمكن أن يوجد بدونه فلا يكون لازما (قوله والرابط محذوف) حذف مثل هذا الرابط انما يكون في الضرورة اذ ليس ما هنا من مواضع الحذف (قول الشارح أو نفلا) زاده رد على ابن الرفعة حيث جزم بطلان النفل لان المقصود منه الثواب وحيث لا ثواب فلا صحة وحاصله منع كون المقصود منه الثواب فقط بل مع اداء ما ندب على ان نفي الثواب انما هو للردع كإسبأت (قول الشارح نظرا لجهة الصلاة) أى الممكن انفق كما عن الغضب (قوله او معها) المناسب وصادق بحرمان بعض الثواب لان ما قبله في الثواب الكامل (قوله فحرم عليه الصدين) قد عرفت فيما مر ان الخلل أن رجوع للمأمور به كان تكليفا محالا

لا تكليفا بمحال ومثله النهي فان تحريم ضد يستلزم جواز الآخر وهو نقيض تحريمه فالظاهر ان ما هنا تكليف محال (قوله لا مبالغة يجوز) الاحتمال

جعله مبالغه وقوله فقد تعليل قصده جواب ما يقال كيف يثاب مع أنه يعاقب (قول (٢٦٣) الشارح نظرا لجهة الغضب المنهى

عنه) فانها تنافي الامر وعبرة القاضي لو كانت صحيحة لاتحد متعلق الامر والنهي وأنه محال اتفاقا بيان الملازمة ان السكون جزء الحركة والسكون وهما جزء الصلاة فهذا السكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به وهو بعينه السكون في الدار المخصوصة فيكون منهايا عنه ورده امام الحرمين بانه ذو جهتين منفكتين كما مر فيكون مأمورا من وجه منهايا من وجه وتقدم الفرق بينها وبين صوم يوم النحر فلا يرد (قول المصنف ويسقط الطلب عندها) رده امام الحرمين بان ما يسقط الطلب أمور محصورة في الشرع وهذا متمكن من الفعل في غير المغصوب فالمصير الى سقوط الامر عنه لأصل له في الشريعة (قول الشارح لان السلف لم يأمرُوا الخ) أى فهو اجماع على عدم الامر ورده امام الحرمين بانه كان في السلف متعمقون يأمرُون به فلا يصح دعوى الاجماع وتبعه الشارح في هذا الرد أيضا لأنه أخره بعد القول الثاني ليسكون مؤيدا له رادا على ما قبله فاقيل ان الامام ذكر هذا ردا لقول القاضي ونقله

عن ايقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى (و) قال (القاضى) أبو بكر الباقلانى (والامام الرازى (لا تصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغضب المنهى عنه (ويسقط الطلب) للصلاة (عندها) لان السلف لم يأمرُوا بقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (احمد لاصحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان في السلف متعمقون

الاحتمال الخفيف وهو حرمان كل الثواب دون غيره وهو احتمال أن لا يعاقب أصلا وان يعاقب بغير حرمان الثواب او بحرمان بعضه فقط وحاصله ان القولين متفقان على جريان الاحتمالات المذكورة فالثاني قرر الامر على ما هو عليه كما أشار اليه الشارح بقوله وهذا هو التحقيق والاول اقتصر من الاحتمالات على بعضها تقريرا للفهم الخ (قوله فلا خلاف في المعنى) أى لان في الثواب على الاول من جهة المعصية واثباته على الثاني من جهة الصلاة (قوله وقال القاضى أبو بكر الباقلانى) في البرهان لامام الحرمين ما نصه فاما القاضي فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلاة في الارض المغصوبة ليست تقع مأمورا بها ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها كما يسقط التكليف بانذار تطرأ كالجنون وغيره وهذا عندى حائذ عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعداء التي ينقطع الخطاب عنها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامثال ابتداء واما بسبب معصية لا بسبب الاصل له في الشريعة ثم غاية القاضي في مسامحة هذا ادعاء الاجماع على سقوط الامر عن يقيم الصلاة في البقعة المغصوبة ثم اخذ يطول دعواه ويعرضها قائلا لم يأمر أئمة السلف الغصاب باعادة الصلوات التي أقاموها في الارض المغصوبة والذي ادعاه من الاجماع لا يسلم فقد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرُون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف عسر ثم ان صح ما ذكره فكم انقل عنهم سقوط الامر نقل عنهم ان الموقع صلاة مأمور بها فلئن كان يعتصم على الخصم بالاجماع فلا ينبغي ان يجرئه في غير ما ينقله ولعل من ادعى الاجماع في ان الصلاة المجزئة ليست معصية اسعد حالا في دعوى الاجماع من يدعي وفاق الماضين على اسقاط الامر بسبب معصيته اه وبهذا تعلم ان قول الشارح وقد كان في السلف الخ رد لدليل القاضي حسبا قرره الامام ذكره في خلال المنقول عن الامام احمد اخلاص (قوله ويسقط الطلب للصلاة عندها) أى لايها كما يسقط غسل اليد عند قطعها كذا نظر الحواشي والذي تقدم في نقل امام الحرمين عن القاضي التنظير بالعدول الطارىء (قوله وقال الامام احمد) في المنحول للامام الغزالي نسبة هذا القول لابي هاشم الجبائي ايضا قال واستدل بان المصحة منهي عنه والصلاة مكث في الدار بحركة أو سكون ويستحيل وقوع النهي طاعة إذ ذلك يؤدي إلى وصف الشيء الواحد بالوجوب والتحريم فأورد عليه البيع في وقت النداء وتحرم المودع بصلاة وقد طوب بالرد واجناس لهذه المسائل فارتبك وقال اقضى بفساد كل عقدي يمكن التحريم فيه إن ثبت التحريم (قوله متعمقون) أى محتاطون وليس مراده التعمق المذموم فانه غير لائق بمقامهم قال امام الحرمين ان الاكوار التي بنى الخصم الكلام عليها معصية من جهة وقوعها غصبا وتدعى وراء ذلك انه مأمور بها من جهة أخرى وقد أجرى الفقهاء هذه الالفاظ ولم يشغلوا بايضاحها ونحن نقول ليس تحيز مكان مخصوص من مقصود الصلاة ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة والقول في ذلك يلوح بضرر مثال فاذا قال القائل لعبده خط هذا الثوب او لا تقعد اليوم ثم قال له لا تدخل داري هذا اليوم فاذا عصاه وجاوز حكمه وتعداه ودخل داره ولم يزل قائما كما أمره وخاط الثوب الذي رسم له خياطته فلا شك انه يعد متشائما في الخياطة وهو وإن عصاه بدخول الدار فانه في امره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ولذلك يحسن من العبد أن يقول إن عصيتك بدخول الدار لم اعصك فيما أمرتني به من ادامة القيام طول النهار اه (تذييل) رايت في كتاب الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم مانصه

الشارح عن موضعه ليس بشيء (قوله سواء كان هو الغاصب الخ) لعله مبنى على طريق الحنفية والا فمجرد الشغل غصب تدبر

في التقوى يأمرهم بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب ثائبا) أى نادما على الدخول فيه عازما على ان لا يعود اليه (آت بواجب) لتحقيق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال ابو هاشم) من المعتزلة هو ات (بحرام) لأن ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمسك والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حيثئذ (وقال إمام الحرمين)

كل أمر علق بوصف ما لا يتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به فلو لم يأت المأمور كما أمر ولم يفعل ما أمر به فهو باق عليه كما كان وهو عاص بما فعل والمعصية لا تنوب عن الطاعة ولا يشكلك ذلك في عقل ذي عقل فمن ذلك من صلى بثوب نجس أو مغصوب وهو يعلم ذلك ويعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل أ صلى في مكان نهى عن الإقامة فيه كمكان نجس أو مغصوب أو في عطن إبل أو إلى قبر أو من ذبح بسكين مغصوبة أو حيوان غيره بغير إذن صاحبه أو توشأ بما مغصوب أو بآنية فضة أو بآناء مغصوب أو بآناء ذهب فكل هذا لا يتأدى به فرض فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل ومن توشأ كما ذكرنا فلم يتوشأ ومن ذبح كما ذكرنا فلم يذبح وهي ميتة لا يحل لاحدا كلها لاربابها ولا لغيره وعلى ذابحها ضمان مثلهاحية لانه فعل كل ذلك بخلاف ما أمر وقال عليه الصلاة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وقد نهى الله تعالى عن استعمال تلك السكين وعن ذبح حيوان غيره بغير إذن مالكة وعن إقامة في المكان المغصوب وأمر بالإقامة بالصلاة وبترك ما يحل أكله وبضرورة العقل علينا أن العمل المأمور به هو غير العمل المنهى عنه ولا شك ان إقامته في المكان المغصوب ليست الإقامة المأمور بها في الصلاة ولو كان ذلك لكان الله عز وجل آسأ بها ناهيا عنها لإنسانا واحدا في وقت واحد في حال واحدة وهذا مما قد تنزه الحكيم العليم عنه في اخباره تعالى انه لا يكلف نفسا إلا وسعها وليس اجتباب الشيء والاتبان به في وقت واحد في وسع أحد فصح ما قلناه (قوله ثائبا) أى مع السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً فاذا تعارض طريق بعيدة أقل ضرراً وطريق قريبة أكثر ضرراً فالظاهر تعيين سلوك الأولى وإنما اقتصر في تفسير التوبة على جزاين من اجراء مفهومها لان الإقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج ولو أريد بالتوبة حقيقة المتناول للإقلاع لزم كون الشيء قيداً في جزأيه لان ثائبا حال وهو متضمن للإقلاع وصاحب الحال ضمير الخارج وعاملها خارج والحال قيد للمعامل قاله الناصر وقد يقال الإقلاع أص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالاً رده سم بأن اعتبار قيد الامتثال في الإقلاع ممنوع ويحتاج فيه لنقل عن أئمة الفقهاء ولو فرض اعتباره فتحقق الندم مغن عن ذكره لافادته إياه لان الندم على المعصية يقتضى مصاحبة الإقلاع للامتثال على أن حقيقة الإقلاع غير متصورة حال الخروج لانه إنما يتم بانتهاء الخروج فلذا لم يتعرض له (قوله آت بواجب) فتكون المعصية قد انقضت عند الأخذ في الخروج وإن كان باعتبار ابتداء الامر حراما للقدم عليه (قوله لتحقيق التوبة الواجبة) أى ثبوتها وحصول حقيقتها بما أتى به إذ لا يحصل بدون ذلك وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والعبارة المفيدة لذلك مع الوضوح ان يقال إذ لا تتحقق التوبة الواجبة إلا بما أتى به اه كال (قوله لانه أتى به الخ) فيه أنه مأمور بالخروج إجماعاً وحيثئذ يكون مطلوباً بفعله فلو كان حراماً لزم أنه مطلوب بتركه أيضاً فيلزم ان يكون مأموراً بالفعل والترك وهو من التكليف بالحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لا يقولون به فلزم أبا هاشم مخالفة اصله من حيث لا يشعر وإن حافظ هنا على أصل آخر وهو ان ما أتى به الخ قبيح امينه كالمسك فهو منهى عنه لذلك (قوله وقال إمام الحرمين الخ) عبارته في البرهان هكذا الذي هو الحق عندي ان القول في ذلك معروض على مسئلة من احكام المظالم وهي ان من غصب مالا وغاب عنه ثم ندم على ما تقدم وتاب واسترجع واناب وأتى بتوبته على شروطها فالذي ذهب اليه المحصلون ان سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى يتنجز إماماً مقطوعاً به على رأى او مظهرنا على رأى واما

(قول المصنف آت بواجب) أى بشرط السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً قاله العنبد (قول الشارح لتحقيق التوبة الخ) أى لان الشروع في الخروج يقوم مقام الإقلاع ويسد مسده وإلا فالإقلاع لا يتحقق إلا بتام الخروج كذا قيل ولا حاجة اليه لان معنى قوله لتحقيق الخ أن ذلك واجب لانه تتحقق به التوبة بعد تمام الخروج بذلك على هذا تفسير الشارح ثائبا بناد ما عازما لان التوبة لم تتحقق بعد وقوله بما أتى به من الخروج فانه يدل على أن التوبة إنما تتحقق بتامه فليتام (قول الشارح والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه) هذا مسلم لكن ما فعله مقدمة الواجب فيكون واجبا

(قوله بيان لتكليف) قيل يجوز جعله بياناً للنبى فيندفع ما بعد وفيه تأمل (٢٦٥) (قول الشارح لبقاء ما تسبب فيه) أى

وان انقطع النهى ودوام المعصية لا يقتضى عند الامام وجود النهى بل يكفى فيه التسبب وإنما يقتضيه ابتداؤها ونقله عنه السعد فى حاشية العنود وقد رأيت عبارته فى البرهان كذلك فاندفع ما قاله الناصر هنا (قوله وإذا سلم الامام الخ) هذه العبارة بتأنيدها للعنود شرح الكلام ابن الحاجب وهى نص فى أن استبعاده مذهب الامام إنما هو من جهة انقطاع النهى فقط لا مع تعلق الامر أيضاً كما فهمه العلامة فاعترض على دفع الاستبعاد بقول الفقهاء بأنه لا تعلق للامر فيه بخلاف ما هنا وكيف يكون أمره سبباً لاستبعاد العصيان مع قول الامام فى البرهان إنما عصى مع كونه مأموراً بالخروج لانه هو الذى ورط نفسه آخرافيه (قوله إذ لم يقل أحد وجوب الانتقال) هذا إن كان المراد الاستدلال على نفي الحكم مع النظر للأقوال المحكية وقال بعض الناظرين ان الواو فى قوله أو أحدهما بمعنى أو والمراد الاحد المعين أو المراد بقوله وأحدهما الاحد مبهما

متوسطا بين القولين (هو مرتبك) أى مشتبك (فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائباً المأمور به فلا يخص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من الضرر الذى هو حكمة النهى فاعتبر فى الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية

ما يتعلق بمطالبة الآدميين بالتوبة لا تبرؤه منها ولست أعنى به الغرم وإنما أعنى به الطلبة الحاقة فى القيامة فاما لمغارم فقد ثبت من غير امثال إلى المآثم كالذى يجب على الطفل بسبب ما جرى أو اتلف والسبب فى بقاء المظلمة مع حقيقة الندم وتصميم العزم على استفراغ كنه الجهد فى محاولة الخروج عن حق الآدمى ان الذى تورط فيما يندم عليه لا ينجيه الندم ما لم يخرج عما خاض فيه فاذا وضح ذلك انعطفنا على غرض المسئلة قائلين من تحطى ارضاً مغصوبة نظر فان تعمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً من العدو وان المظلمة لانه كائن فى البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان فى حركته فى صوب الخروج ممثلاً للامر وهذا يلتفت على مسئلة الصلاة فى الدار المغصوبة فانها تقع امثالاً من وجهه وغصبا واعتداء من وجهه فكذلك اذا ذهب إلى صوب الخروج ممثلاً من وجهه عاصي ببقائه من وجهه فان قيل اقامة حكم العصيان عليه تتلقى من ارتكابه نهيًا والامكان معتبر فى المنهيات اعتباره فى المأمورات فكيف الوجه فى اقامة معصيته فيما لا يدخل فى وسعه الخلاص منه قلنا تسببه إلى ما تورط فيه آخر سبب معصيته وليس هو عندنا منها عن الكون فى هذه الارض مع بذله المجهود فى الخروج منها ولكنه مرتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى عنه وهذا تمام البيان فى ذلك (قوله مع انقطاع تكليف النهى) فلا يلزم الامام التكليف بالحال وإنما يلزمه لو تعلق عنده الامر والنهى معا بالخروج وليس كذلك بل تعلق النهى منتف عنده لانقطاع تكليف النهى (قوله عنه) متعلق بالنهى والضمير للخروج ويصح تعلق الجار بانقطاع ورجوع الضمير للشخص (قوله من طلب الكف) بيان لتكليف النهى والاولى ابدال طاب بالزام ليوافق ما مر من ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه (قوله بخروجه) صلة انقطاع والمراد بخروجه اخذه فى السير للخروج فهو مجاز مرسل من اطلاق اسم المسبب على السبب إذ حقيقة الخروج الانفصال عن المكان (قوله المأمور به) صفة لخروجه وقوله فلا يخص به أى بالخروج بالمعنى المذكور وقوله منها أى المعصية وهذا تفرع على قوله مشتبك فى المعصية وتفرع عدم الخلو على الاشتباك فى المعصية فى غاية الوضوح قال سم وكان الناصر ظن أنه تفرع على قوله مع انقطاع تكليف النهى فاعترض بان المناسب للتفرع على ما تقدم هو الخلو لاعدمه (قوله لبقاء ما تسبب فيه) فان قيل لا معصية إلا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به وإذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة قلنا امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية قاله السكاك ولا يخفك ان هذا السؤال وجوابه مذکور فى كلام الامام كما تقدم وقد اورد الناصر السؤال بعينه ساكتاً عن جوابه (قوله من الضرر) بيان لما أى من ضرر المالك يشغله ملكه عدوانا (قوله فاعتبر) أى امام الحرمين جهة معصية وهى اضرار الغير بشغل ملكه عدوانا وجهة طاعة باخذه فى الخروج تائباً (قوله وان لزمت الاولى الثانية) جعل اللازم هو الاولى اذا الخروج تائباً يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية إذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائباً ثم فى قوله وان لزمت الاولى الثانية تنبيه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامثال به كذا فى الناصر قال سم والتنبيه المذكور ممنوع بل هو تنبيه على ان ذلك لزوم لا يرد على الامام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالحال وإنما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ

والجمهور الغواجمة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد كما ألغى ضرر زوال العقل في اساعة اللقمة المخصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) اى قول امام الحرمين (دقيق) كما تبين وإن قال ابن الحاجب أنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهى ويدفع استبعاده

يكون مأمورا بفعل ما منع منه وإلزام تركه وليس كذلك وإنما هي معصية حكومية بمعنى أنه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالملك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعن عدم إلزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع عنه ولا مخاطب بتركه غاية الأمر أنه استصحبه عصيانه السابق تغليظا وبمجرد ذلك لا يقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالحال فالشارح إنما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتى فانه ظاهر في ان ليس قصده إلا توجيه كلام الامام وإزالة الشبهة عنه وبما ذكره يندفع ايضا ما يقال لا يجوز في الفعل الواحد ان يكون فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمان وإنما يجوز اجتماع الجهتين إذا انفكت إحداهما عن الاخرى لانه إنما توجه حيث كانت المعصية حقيقية وهي هنا استصحابية حكومية اه ملخصا وأقول هذا السؤال وجوابه من ناحية ما تقدم وللشيخ الكمال وكلام الامام في غنية عن ذلك كله فانه قرر السؤال وجوابه فلوانهم وقفوا على تمام كلامه ما اطالوا بهذا كله وكذلك لو ذكره الشارح لسن عذره في ذلك الاختصار وقول سم أنه لا يجوز في الفعل الواحد الخ ذهول عما تقدم أول المسئلة فانه ثبت ذلك في صوم يوم النحر فصواب العبارة ان يقول لا يجوز ان يكون في الفعل الواحد جهتا طاعة ومعصية متلازمان ويكون مأمورا به للزوم الفساد بالتناقض وما هنا مأمور به فأين الفارق في جواب بان ذاك فيما إذا كان النهى تحقيقا وما هنا النهى فيه استصحابى تأمل (قوله والجمهور الغواجمة الخ) قال الكمال فندقل الشيخ ابو محمد الجويني في الفروق في كتاب الصوم ان الشافعى نص على تأييم من دخل ارضا غاصبا ثم قال فاذا قصد الخروج منها لم يكن عاصيا بخروجه لانه تارك بخروجه للغصب اه (قوله دقيق) حيث اعتبر بقاء المعصية لبقاء ما تسبب فيه والطاعة للآتيان بالمأمور به (قوله كما تبين) اى من قوله فاعتبر في الخروج الخ (قوله وإن قال ابن الحاجب الخ) هذا على أن مراد المصنف دقة الاستحسان فان كان المراد به دقة الخفاء فهو موافق له (قوله حيث استصحب المعصية الخ) اى واستصحب حكم النهى مع انقطاع تعلقه لانظير له في الشرع وقد دفعه الشارح بايراد نظير ذكره المصنف في شرح المختصر وهو استصحاب حكم معصية الردة من التغليظ بايجاب قضاء مافات المرتد من جنونه مع انقطاع تعلق خطاب التكليف من النهى وغيره بالجنون قاله الكمال والحيثية للتعليل وقد اعترض الناصر بان كلام الشارح صريح في ان منشأ الاستبعاد عند مجرد انتفاء تعلق النهى وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهى وثبوت تعلق الامر ونص المختصر وإذا تعين الخروج للامر قطع بنفى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهى بعيد اه قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد اه وإذا ظهر لك أن المستبعد إنما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لان الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذى شأنه في الشرع أى يجرى فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على قولهم إنما هو حال الجنون لا التوبة على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أنه يكون دافعا لقول بعض آخر اه ورده سم بما حاصله أن قوله ليس كذلك ممنوع بل هو كذلك واحتجاه بعبارة المختصر احتجاجا ممنوع بل ظاهره ما مع

قول الفقهاء أن من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة أما الخارج غير نائب فعاص قطعاً كالما كثر (والساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحي (يقتله ان استمر) عليه (و) يقتل (كفوّه) في صفات القصاص

الشارح فانه لم يعول فيها على ثبوت تعاقب الامر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهي فانه لم يزد في بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فان اعتبار ثبوت تعلق الامر ثم سرد عبارة جماعة من المحققين تايدا لما قاله قائل فقد ظهر بهذه الصرائح ظهور الا يقبل المدفاعة ان منشأ الاستبعاد ليس إلا مجرد انتفاء تعلق النهي كما أفاده كلام الشارح وان قول الفقهاء الذي حكاه الشارح دافع للاستبعاد بلا ارتياب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد ان يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه اما اولا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دافع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه و فرق كثير بين المعنيين وأما ثانيا فلا يخفى انه لا معنى لاستبعاد شيء عهد نظيره في كلام الفقهاء فانهم قد يدفعون استبعاد الشيء بانه قيل بنظيره واما ثالثا فان فقهاء الشافعية الذين هم حذاق الاسلام قد تماثلوا على ذلك فكيف يكون دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين اهـ والانصاف ان هذا محل منه فان دعوى ان عبارة المختصر لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه ممنوع وكأنه نظر لمجرد قوله ولا نهى قاطعا للنظر عما قبله وهو قوله وإذا تعين الخروج للامراخ وليس كذلك بل معناه ما افصح به العضد بقوله مع إيجابه الخروج الخ لان الايجاب لا يكون إلا بالامر والامام رحمه الله تعالى مصرح بان الامر بالخروج حاصل مع انقطاع تكليف النهي بقوله فيما نقلناه عنه سابقا فهو مأثور بالخروج وليس خارجا عن العدوان الخ و ما تمسك به من عبارات الجماعة لا يدل للمدعى كما يظهر ذلك للتمائل في كلامهم فتشنيعه على شيخه لم يصادف محلا نعم ما تكلم به عن العلاء مسلم فتأمل (قوله قول الفقهاء) بناء على مذهبنا معاشر الشافعية ومذهب مالك وأبي حنيفة أنه لا قضاء عليه لعل استبعاده بمقتضى مذهبه (قوله ان من جن) التنظير من حيث الاستصحاب وان كان المجنون لا تسبب له بخلاف الداخل في المكان المغصوب (قول رخصة) أي تخفيف فهي هنا بمعناها اللغوي وليست بمعناها الاصطلاحى لانها من خطاب التكليف كما مر فهي متعلقة بفعل المكلف والاسقاط في المجنون لا يتعلق بفعل المكلف (قوله والساقط الخ) قال امام الحرمين في البرهان بعد ذكر كلام أبي هاشم السابق والجواب عنه بما نقلناه سابقا ويظهر الغرض منه بمسئلة القاها ابو هاشم حارت فيها عقول الفقهاء وانا ذا كرها وموضح ما فيها وهو ان توسط جمع من الجرحى وجثم على صدور واحد منهم وعلم انه لو بقى على ما هو عليه لهلك من تحته ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر وفي انتقاله هلاك المنتقل اليه فكيف حكم الله تعالى عليه وما الوجه فيه وهذه المسئلة لم أتوصل فيها من قول الفقهاء على ثبت والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله سبحانه وتعالى وغضبه عليه اما وجه سقوط التكليف فلأنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا يختص له منه ولو فرض القاء رجل رجلا على صدر واحد كما سبق الفرض والتصوير بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار فلا تكليف ولا عصيان اهـ (قوله باختياره الخ) إشارة إلى ان الخلاف جار فيهما وهو ما في البرهان ويشير اليه كلام المنحول الآتي فما قاله الكمال ان كلام امام الحرمين لا يتم إلا بتصوره بالساقط اختيار اذ هو ل عن آخر عبارته (قوله على جريح) محض تمثيل ولا فغيره مثله (قوله ويقتل كفؤه) أي كفؤ الجريح لا كفؤ لواقع إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه (قوله في صفات القصاص) أي لا غيرها فلا تعتبر ما فرعه من التفصيل بين العالم والجاهل

(إن لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه إلا بدن كفاء (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل إلى كفته لأن الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفته لتساويهما في الضرر (وقال امام الحرمين لاحكم فيه) من اذن او منع لان الاذن له في الاستمرار والانتقال واحدهما يؤدي إلى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امثاله قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه إن كان باختياره وإلا فلا عصيان (وتوقف الغزالي) فقال في المستصني يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة في المنحول ولا ينافي في قوله كاماه لا تخلو واقعة عن حكم الله لأن مرادها بالحكم

والامام وغيره غير محتاج اليه إذ الكلام مفروض في المكافآت في القصاص ولا تفرق الاشخاص فيه وأما التردد بين النبي وغيره فكان الاولى عدم ذكره لانه غير واقع ولا يقع فان النبوة والرسالة ختمتا به صلى الله عليه وسلم وهذه الصور ذكرها في كتب الفروع اوفق منه في كتب الاصول على ان الغزالي شدد النكير على الفقهاء في اشتغالهم بالبحث عن الفروع النادرة التي لا تكاد تقع وما هنا منها (قوله قيل يستمر) أي وجوبه أو ينبغي ترجيحه سواء كان السقوط باختياره أو بغير اختياره لأن الانتقال استئناف فعل بغير حق وتكميل الفعل اهون من استنفاه (قوله والمنع منهما لا قدرة على امثاله) يحتمل أن هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالمحال العادي بناء على إمكان الامتناع منهما عقلا ههنا (قوله يحتمل) أي يجوز ولذلك رفع كل على انه فاعل (قوله واختار الثالثة في المنحول) كانت عبارة الشارح اولاً ثم اختار ويرد على التعبير بـ "المقتضية للترتيب" ان تأليف المنحول قبل تأليف المستصني لا بعده فان المستصني من آخر ما ألفه الغزالي كما صرح بالامر في خطبة المستصني وقد كنت ذكرت ذلك للشيخ برهان الدين حين قراءته هذا الموضع على فلما بحث الشارح على مؤلفه ذكر له ذلك فازال كلمة ثم واثبت الواو بدلها ويرد عليه بعد ذلك ان دعواه اختيار الغزالي الثالثة ممنوعة وذلك لان قوله في المنحول المختار ان لاحكم مقول على لسان الامام فان المنحول في الحقيقة تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمنحول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام في آخره بأنه لم يزد فيه على ما في تعليق الامام يعني البرهان وقد اعاد حجة الاسلام المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى في المنحول ونسبها إلى الامام ثم اعترضها فنبه على انها غير مرضية عنده فانه بعد ان قرر انه لا يجوز في الشرع خلوه واقعة عن حكم الله تعالى قال ما نصه فان قيل ما قولكم في الساقط من سطح على مصروع ان تحول عنه إلى غيره قتله وان مكث عليه قتله فماذا يفعل وقد قضيت بان لاحكم الله تعالى فيه قلنا احكم الله عز وجل ان لاحكم فيه فهذا ايضا احكم وهو نفي الحكم هذا ما قاله الامام فيه وقد كررته عليه مراراً ولو جاز ان يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعده وروده على الجملة جعل نفي الحكم حكماً تناقض فانه جمع بين النبي والاثبات ان كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند لها في الشرع هذا لفظه في المنحول وبه يظهر ان نسبة اختيار المقالة الثالثة اليه متقدمة وإن التحقيق ما في المتن من نقل التوقف عنه ونفي الحكم عن امامه اه كمال قال سم قوله لو جاز أن يقال نفي الحكم حكم الخ لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت والمنفي فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثاني احد فرديه وهو إذن الشارع او منعه وليس المراد بالاول هو الثاني فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة لمنافاته قولهم لاحكم قبل البعثة وباختلاف المثبت والمنفي بالعموم والخصوص يندفع التناقض في قوله حكم الله ان لاحكم الخ اذ لا تناقض بين اثبات العام ونفي الخاص اه ملخصاً وهذا الجواب هو ما دفع به الشارح التنافي بين (قوله لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى) وقول الامام لاحكم فيه ففي دفع الشارح به ذلك اشارة الى دفع اعتراض الغزالي به أيضاً واما قول سم ان اضراره يعني الغزالي هنا الامام عليها اختيارها لها وان اعتراضها في محل

(قول الشارح لان مرادها بالحكم الخ) لو كان هذا مراد الغزالي لما صح له الاعتراض على الامام حيث نقل عنه أنه قال في هذه المسئلة لا حكم فيها وعدم الحكم حكم ثم قال وفيه تناقض فانه جمع بين النفي والاثبات ان كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند له في الشرعي اه اللهم الا ان يكون هذا لازماً للغزالي حيث ذكر المقالة الثالثة في موضع من المنحول ساكتان الاعتراض المفيد ذلك اختياره لها مع قوله لا تخلو واقعة عن حكم فانه لا يتأتى الجمع إلا بذلك فكان مراداً له وبه يبطل الاعتراض عليه أي الامام في موضع آخر فليتأمل فيه

(قول الشارح على أنه نقل عنه الخ) هذا ترقى الجواب عن التناقض الواقع في مقالي (٣٦٩) الامام لاحكم هنا ولا تخلو واقعة عن

فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول إمامه لما سأله هو أو لآخر ذلك حكم الله هنا أن لاحكم على أنه نقل عنه أنه اختار في باب الصيد من النهاية المقالة الأولى على الثالثة وأحرز المصنف بقوله كفاً عن غير الكف. كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم إليه لأن قتله أخف مفسدة مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقاً أي سواء كان محالاً لذاته أي محتجاً عادة وعقلاً

آخر إلى آخر ما أطال به فيما لا يجدي نفعاً بل لا ينبغي أن يصدر مثل هذا الكلام عنه (قوله لا تخلو واقعة عن حكم) سلب كلي وهو سلب ملب فيرجع للإيجاب الكلي أي الله كل واقعة في حكم (قوله ما يصدق بالحكم المتعارف) من الأذن والمنع وقوله وبانتفائه يعني بالبراءة الأصلية وقوله لقول إمامه الخ علة لكون مرادها مأمراً والأولى أن يحجب بان قوله حكم الله أن لاحكم أي فيما يظهر لنا وقوله لا تخلو واقعة عن حكم أي عند الله تعالى وإن لم نطلع نحن عليه وإلا فلا مناسبة بين علمنا بالأحكام وبين علمه سبحانه وتعالى حتى تنفي حكمه تعالى في بعض الأفعال عند مجزنا عن إدراك الحكم فيه (قوله حكم الله هنا أن لاحكم) اعلم أن قوله أن لاحكم عارض للحكم إذ هو انتفاؤه وعين الحكم إذ هو محمول عليه هو في قوله الحكم أن لاحكم فيلزم أن الحكم عارض لنفسه ومعرض لها وكل منهما محال لاستلزامه أن الشيء خارج عن نفسه وقد يحجب بأن الحكم بأزام معنيين أحدهما خاص وهو الحكم المتعارف والآخر عام وهو ما بيناه آنفاً ولا مانع من كونه بالمعنى الثاني عارضاً له بالمعنى الأول فليتامل اه ناصروني بقوله ما بيناه آنفاً هو ما كتبه على قوله ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه هو ما يدرك أنه ثابت في الواقع وهذا صادق بالحكم المتعارف وأقسامه وبثبوتها وانتفاءها بالحكم حيث تدب معنى المحكوم به (قوله على أنه) أي الغزالي وهذا استظهار لقوله لأن مرادها بالحكم الخ فانه شيخ الإسلام ونظر فيه سم بأنه لا استظهار في ذلك على ما ذكر والوجه أنه استدراك على ما فهم بمقابلته أن الامام لم يختر شيئاً من المقالات المذكورة (قوله عن غير الكفو) قد يقال بل غير الكفو المحترم كالكفو ليوافق ما قالوا أفيما أو أشرت سفينة على غرق وخيف منه الموت من التسوية بينهما حيث لم يلق غير الكفو للكفو ويحجب بأن الساقط بعد سقوطه مضطر إلى ارتكاب إحدى مفسدتين فأمر بارتكاب أخفهما بخلاف طالب الإقضاء لم يمتنع من مضطر إليه بل له مندوحة إلى تركه فيسلم من في السفينة أو يموت بالفرق شبيهاً اه زكريا (قوله أخف مفسدة) أو لا مفسدة فيه كالأول كان غير الكفو حريياً أو بمن يستحق الساقط قتله بهذا الطريق (قوله يجوز التكليف) أي يجوز عقلاً تعلق الطلب النفسي بإجاده كغيره وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال وتقدم الفرق بينهما بأن الأول يرجع لمحالية المأمور به والثاني لمحالية التكليف كتكليف الغافل والمملأ وقضية التعبير بالتكليف اختصاص الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه في الندب وهل يتصور في الحرام والكراهة بأن يطلب منه ترك ما يستحيل تركه طلباً جازماً أو غير جازم كان يمنع من المكث تحت السماء فيه توقف والقياس على الوجوب يقتضيه فان قيل المحال لا يتصور وجوده وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به أما الكبرى فلأن علم المكلف بالمكلف به شرط في التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمعارضة بأنه لو لم يتصور امتنع الحكم عليه بالاستحالة لكن نحكم عليه بما فهو متصور لا تفيد لأن مراد الخصم ليس الوجود الذهني بل المراد أن صدور المحال في الخارج محال فالجواب الصحيح منع الكبرى بانها محل النزاع (قوله أي تمتعاً عادة وعقلاً) أقسام المحال أربعة المحال لذاته وهو ما امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين السواد والبياض والمحال لغيره وهو ما امتنع لنفس مفهومه بل هو ممكن في ذاته ونفس مفهومه وتحت أقسام ثلاثة ما امتنع لكونه لا يتعلق به القدرة الحادثة لعقلاً ولا عادة كخلق الأجسام ما بالاستحالة عادة

الذهنية بل ماله تلك الصورة وهو ذات الممتنع كذا يؤخذ من حاشية السعد للعصدي

(قول الشارح كالمشي من الزمن) هذه هي المرتبة الوسطى وهو ما يمكن في نفسه لسكن لم يقع متعلقا القدرة العبداءة سواء امتنع تعلقها به بالنفس مفهومة بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بخلق الجوهر أصلا لم لا بأن يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وإنما جاز خلق الاجسام في نفسه لعدم ترتب محال عليه إذ الفرض ان القدرة (٢٧٠) حادثة فمحال لا يكون شريكا لاد هو مخلوق فرض تكليفه ذلك فلا استحالة وإنما هي للعادة

فقط فاقيل ان من الممتنع للغير ما يمتنع عادة وعقلا كخلق الاجسام ليس بشيء (قول الشارح أو عقلا لاعادة كالإيمان الخ) لما ساء بعض الناس محالا أدخله فيه لاجل الرد عليه وان كان الحق انه ليس بمحال إذ الصحيح استناد الكل الى الله بطريق الاختيار من غير ان يتأدى الى وجوب أو امتناع ومثله في ذلك المحال العادى إلا ان محاليتها في العادة ثابتة لذاته فيها بخلاف محالية هذا عقلا فانها إنما تثبت للضرورة وهو تخلف العلم مثلا تأمل (قول المصنف ما ليس بمتنعا لتعلق العلم) دخل في الممتنع لتعلق العلم الممتنع للاخبار بعدمه ولا رادة عدمه فان الكل تعلق العلم بعدمه (قول الشارح وواقع اتفاقا ذكر الوقوع اتفاقا هنا مع ان محله قول المصنف والحق الخ لان قوله والحق يفيد ان فيه خلافا بالنسبة للرتبة الاخيرة وليس كذلك فاشار بذلك الى ان الخلاف بالنسبة

كالجمع بين السواد والبياض أم لغيره أى ممتنعا عادة لا عقلا كالمشي من الزمن والطيران من الانسان أو عقلا لاعادة كالإيمان لمن علم الله انه لا يؤمن (ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفر ابنى (والغزالي وابن دقيق العيدما) أى المحال الذى (ليس بمتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) أى منعوا الممتنع لغير تعلق العلم لانه لظهور امتناعه للكنفين لا فائدة في طلبه منهم وأجيب بان فائدة اختيارهم هل يأخذون في المقدمات فيرتب عليها الثواب او لا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا (و) منع (معتزلة بغداد والآمدى) المحال لذاته دون المحال لغيره (و) منع (امام الحرمين كونه) أى المحال يعنى لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوبا) أى منع طلبه من قبل

فظاهرة واما عقلا فلا نه لو جاز خلقها كان الشريك جائزا عقلا كذا قالوا ولا يخلو عن نظر أو عادة فقط كالطيران للسماء عقلا لاعادة وهو الممتنع لتعلق العلم القديم بعدم وقوعه بناء على ما فى الشارح من عدمه من أقسام المحال وسأأتى ما فيه والشارح اقتصر على هذين الأخيرين ولعله أدرج الاول تحت الممتنع الذاتى وفيه تسامح لخالفته الاصطلاح على تخصيصه بما امتنع لنفس مفهومة (قوله أو عقلا لاعادة) كالإيمان بمن علم الله انه لا يؤمن لان العقل يحيل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو شل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه كذا جرى عليه الشارح كجماعة والذى قاله الغزالي وطائفة من المحققين انه ليس من قبيل المحال بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه لان كل ممكن مادة ممكن عقلا ولا ينعكس وقد يحجب بان الاستحالة العرضية لا تنافى الامكان الذاتى فلا استحالة عارضة باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا مجرد اعتبار عقلى لا مدخل للعادة فيه لانه إنما ينظر فيها الى ظاهر الحال دون شيء آخر فتأمل (قوله أى منعوا الممتنع لغير تعلق الخ) تفسير لظاهر المتن وإلا فالممتنع حقيقة وإنما هو التكليف بذلك (قوله لا فائدة في طلبه منهم) أى لا حكمة فيه وافعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح هذا بالنسبة لمن قال بهذا القول من أصحابنا وأما بالنسبة للمعتزلة القائلين بتعليل أفعاله تعالى بالاغراض فالمراد بالفائدة الغرض (قوله واجيب) هذا الجواب على طريق التنزل أى بعد تسليم لزوم الفائدة ولا فقد يمنع لزومها لان الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويختار على اننا لو سلمنا فلا يلزم ظهوره لنا (قوله هل يأخذون) أورد انه كيف ذلك مع ظهور امتناعه واجيب بانهم يأخذون تجوزا لخرق العادة لان الله خرق العوائد ورد بانه لا يظهر في المحال العقلى وأجيب بان المراد بالمقدمات بالنسبة الى الرضا وتوطين النفس (قوله دون المحال لغيره) أى بقسميه المذكورين فى الشرح (قوله أى المحال) لما كان المتبادر رجوع الضمير الى المحال لا بقيد كونه لغير تعلق العلم جرى الشارح أو لا على هذا المتبادر معبر اباى لتبادره فقال أى المحال ولما لم يكن هذا مرادا بل المراد المحال بقيد كونه لغير تعلق العلم بين الشارح المراد معبرا بمعنى لحفائه وعلل هذه العناية بقوله لما سبق أى من ان التكليف بالممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه جائز وواقع اتفاقا (قوله من قبل) متعلق بالمنع وضمير نفسه يعود للمحال أى منعه من قبل

الى غير هذا كما بينه بعد تذكر القولين المقابليين فظهر ان هذا ليس داخل في تأمل (قول المصنف نفسه) ومنع معتزلة بغداد الخ أى لعدم امكان تصور الذى يتفرع عليه طابعه وإنما لم يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته وإلا لم يكن بمتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق ويوضحه ان لو تصورنا أربعة ليست بزواج وكل ما ليس بزواج ليس بأربعة فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة وليس بأربعة هذا خلف قاله البعض وقد تقدم رده أول المسئلة

(قول الشارح أى منع طلبه من قبل نفسه) أخذ هذا المعنى من إضافة الكون الممنوع طلبه له (قول الشارح فى عنده مانعة الخ) لا من جهة عدم تصوره بل من جهة ان العالم بالاستحالة يستحيل منه الطلب كما نص عليه فى البرهان وفيه انه لا مضادة بينها وبين الطلب حتى تمنعه ومن توجيه قوله بذلك يعلم منه ان المحال لتعلق العلم ليس محالا عنده انما المحال لازمه (٢٧١) وهو باق على امكانه فهو ليس من مراتب

المحال لكن فيه ان ما علل به جار فيه فليتأمل فانه مشكل ولعل اشكاله هو وجه رده (قول الشارح كما فى قوله تعالى كونوا قردة) أى فان المراد به كونهم قردة خاصين فكانوا كما أردنا قاله فى البرهان وقال الزجاج أمروا بان يكونوا كذلك بتول سمع فيكون أبلغ اه قال الامام الرازى فى التفسير هو بعيد لأن المأمور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على أن يقبلوا أنفسهم قردة اه (قول المصنف والحق وقوع الممتنع بالغير) هذا شروع فى المقام الثانى وهو مقام الوقوع ومقابلة هذا القول بالقول الثالث تقتضى أن قائل الحق يقول بوقوع المحال العادى لكن الشارح انما مثل بالمحال لتعلق العلم الذى هو محل اتفاق وترك مثال المحال العادى دفعا للنزاع بمحل الرفاق وإلا فيمكن

نفسه أى لاستحالة فى عنده مانعة من طلبه بخلافها على القول الثانى فاختلفا كما قال المصنف مأخذا لا حكما (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعها الامام كالم يمنع غير فانه واقع كفى قوله تعالى كونوا قردة خاصين والامام ردد بما قاله فيما نسب إلى الاشعرى من جواز التكليف بالمحال فحكاها المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى كما فعل فى شرح المنهاج فاتته الإشارة إلى اختلاف المأخذ المقتضوية (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اما وقوع التكليف بالاول فلانه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره وأما عدم وقوعه

نفسه أى الحكم بالامتناع كائن من قبل نفسه لا لعدم الفائدة كما نقوله المعتزلة ومن وافقهم وليس متعلقا بطلبه إذ لا معنى لقوله منع الطلب الكائن من قبل نفسه (قوله بخلافها على القول الثانى) أى المنقول عن اكثر المعتزلة فانها ليست المانعة من الطلب بل المانع من طلبه عدم الفائدة (قوله كما قال المصنف) أى فى شرح المختصر (قوله كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاصين) الاولى التمثيل بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديد الان الامر فيه للاهانة لا للتكوين والآية التى مثل بها الامر فيها للتكوين فانه لما قيل لهم ذلك كانواها والمعتزلة لما نفوا الكلام النفسى عن الله جعلوا هذا من باب التمثيل (قوله والامام ردد الخ) قال فى البرهان نقل الرواة عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى رضى الله تعالى عنه انه كان يجوز تكليف ما لا يطاق ثم نقلوا اختلافا عنه فى وقوع ما جوزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مقتضى مذهبه ان التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين احدهما ان الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والامر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع والثانى ان فعل العبد عنده واقع بقدرته الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجى من ذلك تمويه المموءه بذكر الكسب فانما سند ذكر سر ما نعتقده فى خلق الأعمال فان قيل فما الصحيح عندكم فى تكليف ما لا يطاق ؟ قلنا ان أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلبا كقوله تعالى كونوا قردة خاصين فهذا غير ممتنع فان المراد بذلك كونهم قردة خاصين فكانوا كما أردناهم اه فهذا الكلام صريح كما ترى فى ان التردد هو مختار امام الحرمين فى المسئلة وليس تاويلا لكلام الاشعرى فقول الشارح ردد بما قاله الخ يحتاج لتاويل ولم يتعرض احد من الحواشى لذلك فتبصر (قوله فحكاها) أى حكى ما قاله الامام وكذا الضمير فى قوله ولو تركه وقوله بشقيه الشق الاول قوله كونه مطلوبوا والثانى ورود صيغة النهى (قوله المأخذ) بصيغة الافراد أى وان كان الحكم واحدا والمقصود بالرفع صفة للإشارة (قوله اما وقوع التكليف بالاول) اعلم ان الكلام فى التكليف بالمحال فى مقامين الاول فى جوازه عقلا وقد انتهى الثانى فى وقوعه وفيه ثلاثة اقوال محكية فى الشرح ومختار المصنف منها وقوع التكليف بالممتنع لغيره لا بالممتنع لذاته والممتنع لغيره قسمان كما مر والدليل الذى اوردته الشارح تبعا لغيره لا يدل إلا على وقوع التكليف باحدهما وهو المتبع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وقدم ان وقوع

تمثيله بالآية السابقة بناء على قول الزجاج وقول الامام هو بعيد استبعاد فى محل النزاع لا يفيد وانما كان ذلك من الممكن عقلا لاعادة لان الفرض ان المكلف مخلوق فلا يلزم الشريك كما مر وانما كان هذا هو الحق لان قوله تعالى قلنا لهم صريح فى التكليف ولا داعى لصرفه عنه إلا عدم التمكن وهو موجود فى المحال لتعلق العلم هذا غاية ما أمكن فليتأمل بقاء الخيالى نقل فى حاشية العقائد لاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة

بالثاني فلاستقراء والقول الثاني وقوعه بالثاني أيضا لأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن بقوله مثلا إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كابوى جهل ولهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم مما جاء به عن الله ومنه أنه لا يؤمن أى لا يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته

التكليف به محل وفاق فوضع النزاع هو القسم الآخر أعني الممتنع عادة لا عقلا والدليل المذكور لا يتناوله فلا دلالة فيه على موضع النزاع قاله الكمال واجاب شيخ الاسلام بأنه قد يدل له ما أفهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات في القول الثاني لأنه إذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى انتهى ولا يخفك أن محصل الاعتراض أن الدليل غير تام التقريب فالجواب المذكور خروج عن سنن التوجيه وناقشه سم ايضا بمناقشة ضعيفة هي ايضا خارجة عن قانون التوجيه وما اجاب به زاعما حسنه بان الشارح اثبت بعض مدعى المصنف وإن كان موضع وفاق ترك الباقي لأنه لم يتحرره ما يدل عليه مخدوش بأن محل الوفاق غنى عن الاستدلال ودعوى أن الشارح لم يتحرره ما يدل عليه فمع كونه غير نافع في جواب منع التقريب اخبار بغير معلوم ومن اين لنا ان الشارح لم يتحرره ذلك وما ذكرناه كله يعرفه من له أدنى ممارسة بفن المناظرة وتعرضنا لبيانها يقتضى بنا إلى التطويل وهذا الحق ما أفاده الناصر أن التكليف بالقسم الذاتي ممنوع عند المحققين وبالقسم الرابع جائز وواقع اتفاقا وبالقسمين الاوسطين جائز غير واقع عند الاشاعرة والمصنف على جواز الجميع ووقوع غير الذاتي اه ومراده بالقسمين الاوسطين مالا تتعلق به القدرة الحادثة لا عقلا ولا عادة وما لا تتعلق به عادة فقط الكوراني وجعلها مقسما واحدا فقال معترضا على المصنف ان قوله والحق ليس بحق لان قسما من الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة كالطيران إلى السماء لم يقل احد بوقوعه مع كونه ممكنا في ذاته اه ويؤيده كلام الناصر فقول سم أن هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف اطلاعه على المصنف مع سعة اطلاعه مالا التفات اليه لا التفات اليه فان الحق احق بالاتباع والمناسب في مقام الرد على الكوراني أن يذكر نقلا عن معتد بكلامه يوافق المصنف ولا فضل هذا الكلام الذى تكرر وقوعه منه كثيرا لا يجدى نفعا وهب ان الكوراني ضعيف الاطلاع والمصنف واسع غير بعيد أن يطالع الضعيف في بعض المواضع على ما لا يطلع عليه القوى وهل هذا إلا تحجير في مراهب الحق سبحانه وتعالى وترك الاول الآخر على أنه سيأتى نقل عن المصنف في شرح المنهاج يؤيد اعتراض الكوراني وتحقيق الناصر (قوله بالثاني) متعلق بالضمير الراجع للتكليف وفيه اعمال ضمير المصدر على حد قوله وما الحرب إلا ما علمتم وذقتموه وما هو عنها بالحديث المرجح ويمكن تعليقه بمحذوف حال من الضمير أى ملتبسا بالثاني أو متعلقا بالثاني (قوله للاستقراء) إنما استدلل به لانه متعين في نفي وقوع الجائز إذ لو منع منه مانع عقلى لكان متمتعا لا جائزا اه ناصر قال العبري في شرح المنهاج الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد وأجاب الجاربردى بأنه يفيد غلبة الظن ورده الخجندى بأنه لا يتم إلا إذا كانت المسئلة ظنية قال رادعى بعض فيه الاجماع وحينئذ لا يدخل تحت الاستقراء اللهم إلا أن يجعل الاستقراء سند الاجماع (قوله والقول الثاني) أى المقابل هو الثالث للقول والحق وقوله أيضا أى كما وقع بالاول (قوله أى لا يصدق النبي في شيء) حمله على السلب الكلى ليتأتى لدعوى التناقض (قوله وفي هذا التصديق) أى تصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدقه في شيء (قوله حيث اشتمل) حيثية تعليل (قوله في شيء) وهو اخباره بأنه لا يؤمن

(قوله لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين) هذا تعليل بعين الدعوى فالاولى أن يعلل بان ماهيته تنافي ثبوته ويمكن تأويل كلامه تدبر (قوله إنما هي باعتبار الخ) هذا لا يفيد أن الاحالة اداته بل لازمه والمطلوب الاول (قوله لا ينفون منها القوائد) أى تفضلا وإن جاز خلافه (قول الشارح فلاستقراء) قيل الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد (قول الشارح فيكون مكلفا) حاصله أنه مكلف بتصديق وجوده مستلزم لعدمه لان تصديقه بأنه لا يصدق في شيء لا يتحقق إلا اذا انعدم تصديقه في شيء ومتى انعدم تصديقه في شيء انعدم تصديقه بأنه لا يصدق في شيء وبعبارة أخرى تصديقه في الاخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضا ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما عدمه يكون محالا

(قول الشارح وأوجب الخ) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواظف وحاصله أنه مكلف بتصديق النبي ﷺ فيما جاء به إجمالا والايان الاجمالي غير مستلزم للحال إنما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وهذا الجواب إنما يدفع الوقوع دون الجواز لان الوصول اليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن وبما حررنا في معنى الجواب سقط ما قيل أنه يلزم عليه اختلاف الايمان باختلاف المكلفين لان ذلك إنما يلزم من أوجب بأن الايمان في حقه هو التصديق بما عدا أنه لا يؤمن كما ذكره الخيال وأما على جواب (٢٧٣) الشارح لكل مكلف أنما يجب عليه الايمان

التفصيلي اذا علم تفصيلا والا فالواجب الاجمالي وهذا لا اختلاف فيه فليتامل (قوله) كما يفيد حذف المعمول في قوة سائلة الخ) بهذا يدفع الجواب بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحقيقته ومعنى لا يؤمنون به دفع الاجاب الكلي لا الساب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار (قوله) لم يقصد ابلاغه هذا ينفع في أصل التكليف لكن اذا بلغه ذلك بعد لم المحال ومنه يعلم ان الكلام انما هو في اصل التكليف بخلاف دوامه فان لزوم المحال انما جاء بمعارض وهو بلوغ الخبر هذا وفي تقرير الاستدلال والجواب وجوه اخر مذكورة في حاشية العنود للسعد وحاشية البيضاوي لعبد الحكيم لكن اسلمها ما ذكره الشارح وبعض الحواشي وقعه فيه تحرير تخليط واعتراض فاحذره (قول الشارح) لم يقصد

وأوجب بأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبي ﷺ فيه دفعا للتناقض وإنما قصد ابلاغ ذلك لغيره وإعلام النبي ﷺ به ليأس من إيمانه كما قيل لنوح عليه السلام ان يؤمن من قومك إلا من قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالممتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منها إلا في الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والممتنع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهرا (مسئلة الاكثر) من العلماء على (أن

(قوله ونفيه في كل شيء) وهو متعلق ايمانه وهذا سائلة كلية وهي تناقض الموجبة الجزئية واستدل العضد على أنه تكليف بالحال بان تصديقه في أن لا يصدق محال لاستلزامه ان لا يصدق وما يكون وجوده مستلزما لعدمه فهو محال وبين الفتاوى وجه الاستلزام بأنه اذا صدقه في هذا الاخبار امثالا الامر بالتصديق فقد علم قطعا أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي ﷺ من أنه لا يصدق في شيء أصلا وهو معنى تكذيبه عدم تصديقه (قوله) لم يقصد ابلاغه ذلك أي أنه لا يؤمن فلا يكون ذلك مما يكلف بالايمان به لان التكليف يتوقف على ارادة تليغ المخاطب وبلوغه ما خوطب به اه كال ويلزم على جواب الشارح اختلاف الايمان باختلاف المكلفين مع أنه حقيقة واحدة وأوجب باجوبة أخرى منها انما تنع أن أبالهب ونحوه وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن وانما يكون كذلك أن لو أمر بالايمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم ذلك بل سبق الامر بالايمان على الاخبار بأنه لا يؤمن فلم يجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن أو نقول أنه مكلف بتصديقه ﷺ في جميع ما أخبر به وقولكم أن من جملة ذلك أنه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يصدق أنه لا يصدق إن أردتم كونه مكلفا بالتصديق بان لا يؤمن على التعيين والمشافهة له بان يخاطب ان آمن بانك لا تؤمن فهو ممنوع وان أردتم كونه مكلفا بذلك التعيين بل على الوجه الاجمالي بالاندراج في التصديق الكلي بحقيقة جميع ما أخبر به فسلم لكن لا يلزم من ذلك أنه يجب عليه أن لا يؤمن وانما يكون كذلك لو كلف به على التعيين كما اذا صدق زيد عمرا في أنه صادق في جميع ما أخبر به وكان من جملة ذلك أن زيدا لا يصدق ولم يعلم زيد ذلك على التعيين كان زيد مصدقا له في ذلك الاخبار أيضا تصديقا اندراجيا لا تفصيليا ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مصدقا له حتى يتأق له ذلك التصديق وهو قريب من جواب الشارح (قوله) دفعنا علة لقوله لم يقصد وقوله للتناقض أي السابق ذكره في الاستدلال (قوله) كما قيل لنوح الخ) لما كان قصد اعلام النبي ﷺ دون القوم اظهر في قصة نوح جعل مشبها به في هذا المقام اه كمال (قوله) من التكليف بالممتنع لغيره أي لتعلق علم الله بعدم وقوعه أي لا من التكليف بالممتنع لذاته كما زعمه صاحب هذا القيل (قوله) والثالث صريح او كالصريح في أن مختار المصنف شامل لقسمي الممتنع لغيره لكنه صرح في

(٣٥ - عطار - أول) ابلاغه ذلك أي على الخصوص وان بلغه بعنو ان اجمالي هو أنه جاء بأشياء يجب الايمان بها فيكون مكلفا بذلك لا على التعيين بل على الوجه الاجمالي بالاندراج في التصديق الكلي فالشارح سلم أنه مكلف بالتصديق في جميع ما جاء به وانفصل عن الاشكال بأنه لم يقصد ابلاغه ذلك الخاص من حيث الخصوص فلا يلزم اختلاف الايمان باختلاف المكلفين وقد تقدم (قول المصنف) مسألة الشرط الشرعي الخ) خرج العقلي كفهم الخطاب وعدم الاجاء فانه شرط اتفاقا كما تقدم في قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ والشرط الغوي كان دخلت المسجد فصل ركعتين فانه شرط اتفاقا ايضا والشرط العدمي كغسل

جزء من الرأس لغسل الوجه فليس بشرط اتفاقا والمراد بالشرط كما نقله السعد عن ابن الحاجب ما يستلزم فيه نفي شيء على غير جهة السببية ويظهر أنه لا مانع من دخول السبب هنا كما يفيد تفرع مسئلة ما لا يتم الواجب إلا به على ما هنا فان السبب داخل هناك ثم أن معنى النزاع هنا أنه إذا اعتبر الشارع في صحة امر شرط هل يصح ان يكلف بذلك الامر مع عدم حصول ما اعتبره شرطا ولا يكون اعتباره شرطا للصحة مانعا من التكليف بالمشروط مع عدم حصوله أو يكون اعتباره شرطا مع عدم حصوله مانعا لعدم امكان الامتثال بدون منه من حيث أن الشارع اعتبره في الامتثال وحاصله أن اعتبار الشارع لهذا الشرط في الصحة يقتضي النهي عن الفعل بدون منه والتكليف به عند عدمه يقتضي إيجاب الفعل وقت عدمه ولا يمكن الامتثال حينئذ لوجود النهي عن الفعل بدون الشرط المأخوذ من اعتبار الشارع للشرط وإمكان الامتثال لازم (٢٧٤) للتكليف يعني إمكان الامتثال من جهة خطاب الشارع بأن لا يكون الشيء الواحد من

حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف) بمشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيها فلا يصح ذلك وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع

شرح المنهاج بأنه مختص بالمتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وبأن المتنع للعادة كالممتنع لذاته في الجواز وعدم الوقوع اهـ زكريا وبه تعلم ما تقدم عن الناصر والكوران فتأمل (قوله ظاهرا) تمييزا وظرف زمان أما باعتبار ما في نفس الامر من تعلق علم الله بعدم وقوعه فليس في وسع المكلفين وبهذا اندفع ما يقال التكليف للعبد بشيء لا يصح لانه ان علم الله وقوعه كان واجبا وان علم عدم وقوعه كان محالا وكلاهما لا تتعلق به القدرة وحاصل الدفع أن الاستحالة والوجوب العرضيان لا يتنافيان في الامكان الذاتي (قوله حصول الشرط الشرعي) المراد به ما لا بد منه فيتناول السبب كما يتناوله المقدور في قوله سابقا المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب لانه مبني على ما هنا كما سيأتي في الشرح والمراد شرط صحة المشروط لا شرط وجوبه او وجوب ادائه للاتفاق على ان حصول الاول كحصولان الحلول شرط في التكليف بالامرين والثاني كوجود المستحقين بالبلد شرط في التكليف بالثاني وخرج بالشرعي اللغوي كان دخلت المسجد فصل ركعتين والعقل كالحياة للعلم والعادى كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فان حصول الاولين شرط لصحة التكليف اتفاقا وحصول الثالث ليس شرطا اتفاقا (قوله ليس شرطا في صحة التكليف) أي في جوازه عقلا و مراده بالتكليف ما يشمل ما يرجع اليه من خطاب الوضع بقرينة ما ذكره بعد ثم أن ما هنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه إلا عند المباشرة وقد يجب بان هذا لا يرد عليه إذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتماد ما نقله عن الأكثر ويرد بان قوله والصحيح الخ صريح في اعتماد قولهم والمعتمد ما هنا دون ما يأتي (قوله فيصح) أي عقلا التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كتكليف الكافر حال كفره بالصلاة والمحدث حال حديثه بها (قوله وإلا) نفي لقوله هو شرط فيها أي وإلا يكن شرطا فيها الخ لاقوله فلا يصح ذلك إذ يصير المعنى هكذا ولا تنتفي صحة ذلك بان كان صحيحا الخ لان لزوم انتفاء الصحة للشرط ضروري لا يفتقر الى استدلال وتقرير الدليل هكذا لو لم يكن حصول الشرط الشرعي شرطا في صحة التكليف لم يمكن امتثال التكليف لو وقع حال عدم

جهة واحدة مطلوبا منها وإلا كان تكليفا محالا لأن معناه الحكم بأن الفعل يجب فعله ولا يجب وهو ممتنع اتفاقا أما إمكان الامتثال من جهة المأمور بأن كان التكليف بمحال فليس بلام كما تقدم في المسئلة السابقة يدل على ذلك دنوة المسئلة بالشرط الشرعي فانها تدل على أن المنع أو عدمه إنما هو من جهة أنه اعتبره الشارع وبهذا يظهر أن بناء هذه المسئلة على جواز التكليف بالمحال واستشكال الدليل الذي في الشارح من سوء الفهم وعدم التأمل وإن أجمع عليه الناظرون (قول المصنف ليس شرطا في صحة التكليف) المراد بالتكليف بالنسبة لما إذا كان المخاطب به أمر هو النهي عن التلبس

الشرط

بالكف فان الامر بالشيء يفسد النهي عن ضده كما سيأتي للمصنف

والشارح فتجد الامر وجد النهي عن الضد وإن كان الامر قبل الفعل للاعلام ومعه للازام فان كنت في شك من هذا فانظر قول الشارح العلامة فيعاقب على ترك امتثاله فما قيل أن ما هنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه إلا عند المباشرة وهم (قول الشارح وإلا فلا يمكن امتثاله) أي وإلا لم يكن شرطا لا يمكن امتثاله وأنه لا يمكن أما الاولى فلأن الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلأن الامتثال إما في الكفر ولا يمكن منه وأما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه كذا قرره العبد وبه تعلم أن الشارح حذف الملازمة إذ اللازم هو الامكان لا عدمه وأقام نقيضها مقامها اختصارا واقتصر على نفي الامكان لعموم الكلام هنا للكافر وغيره والعبد فرضه في الكافر حقيقة نظم قياس الحاشية

(قول الشارح وأجيب بإمكان امتثاله حاصله كافي العضد وحاشية السعد انه في الكفر يمكن أن يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة وصفه لاتنافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه وتحقيقه ان الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتي انتهى وما له ان المطلوب الآن الفعل بعد إزالة المانع الممكنة لا الفعل مع وجود المانع حتى يكون مأمورا منها كما ظنه المانع فالي هنا صح التكليف للامكان واما سقوطه بعد الاسلام فليس آخرو هو اخبار الشارح (٢٧٥) بالسقوط فقول المحشي انما يتحقق

بفعل المكلف به في الحال معناه انما يكون ممكنا لو أمكن الفعل مع قيام الوصف أي وهو ممنوع لان قيام الوصف لاتنافي الامكان الذاتي هذا غاية التوجيه لكلامه (قوله واعلم الخ) قد عرفت ان هذا لا يلتفت اليه وكيف يكون من المحال مع قول السعد المتقدم ان الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري فان قلت مبني كونه من المحال انه كلفه ان يأتي به مع عدم الشرط قلت ان كان قولك مع عدم الشرط مكلفا به فليس بصحيح لان فرض المسئلة انه اعتبره الشارع فيكون التكليف بالاتيان بالشرط لا بعده وان كان ظرفا للتكليف بالشرط فان المحال فليتأمل (قول الشارح وقد وقع) المقام الاول في بيان الصحة وهذا في بيان الوقوع فهما مقامان وقع الخلاف في كل منهما لكن لما كان كلام المصنف في المقام الثاني بقوله

وأجيب بإمكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ما تقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا الاكثر يعني من الاكثر هنا (وهي) المسئلة (مفروضة) بين العلماء (في تكليف الكافر بالفروع) أي هل يصح تكليفه بها

الشرط الشرعي واللازم ممنوع فكذلك الملزوم والملازمة ظاهرة (قوله وأجيب) حاصل الجواب منع الملازمة باثبات امكان الامتثال قولكم فلا يمكن امتثاله ان ارى حالاً فسلم ولا يضربنا إذا كان الامتثال يتحقق ولو مع التراخي وان أريد مع التراخي فممنوع لا مكان ان يؤتى بالمشروط بعد الاتيان بالشرط ويصح الجواب ايضا بمنع بطلان اللازم بانه مبني على امتناع التكليف بالجمال وهو خلاف ما مشي عليه المصنف من جوازه فحينئذ تسلم الملازمة ومنع بطلان اللازم والشارح سلك هذا الطريق لا قوميته إذ منع بطلان اللازم مبني على جواز التكليف بالمحال وللخصم أن يمنع بانه لا يراه (قوله بان يؤتى بالمشروط الخ) المراد انه يكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايقاع الشرط فحال عدم الشرط ظرف للتكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به (قوله وقد وقع) أي والوقوع يدل على الجواز فهذا دليل ثان وقال الكمال هو تميم للدليل كالتاكيد لما قبله فان الكلام في المسئلة في مقامين كما يستفاد من المتن الاول صحة التكليف بما ذكر عقلا الثاني ونوعه اه وليس قوله وقد وقع مكررا مع قول المصنف بعدو الصحيح وقوعه لان قول المصنف هذا في خصوص تكليف الكافر بالفروع وقول الشارح في مطلق التكليف بالمشروط حال عدم الشرط الشرعي له (قوله وعلى الصحة والوقوع) أي وينبغي الخ يعني ان ما تقدم من ان الواجب المطلق يجب شرطه بوجوبه عند الاكثر مبني على صحة التكليف بما ذكر ووقوعه عند الاكثر وإن أكثر القائلين بالثاني قائل بالاول فالاكثر في عبارة المصنف ثم بعض من الاكثر في عبارته هنا كما قال الشارح ووجه هذا البناء انه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارنا له في الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لان المتأخر عن المقارن لشيء متأخر عن ذلك الشيء ايضا وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط (قوله يعني من الاكثر هنا) لعل هذا بناء على علمه من خارج وإلا فهو في حد نفسه غير لازم لجواز ان يكون الاكثر هناك هو الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هناك هو مقابلهم هنا (قوله وهي مفروضة الخ) يعني ان محل النزاع فيها امر كلي كما علم من صدرها لكنهم فرضوا الكلام في جزئي من جزئياته ليقع النظر فيه تقريرا للفهم مع ثبوت المطلوب لانه إذا ثبت في جزئي ثبت في جميع الجزئيات لعدم القائل بالفصل لاتحاد المأخذ ومنها تكليف المحدث بالصلاة فقيه النزاع كما نقله البرماوى وهو بالاصول اقعده وان نازع الصفي الهندي وغيره في ذلك وقالوا ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع بمعنى وجوب الاتيان بها وبالطهارة قبلها وكانهم لم يعتبروا الخلاف السابق في ذلك وما قالوه هو الموافق لما في العضد وغيره

والصحيح وقوعه مفروضا في تكليف الكافر بالفروع أتى به الشارح هنا لبيان التعميم فليس مكررا معه (قوله متأخر عن وجوبه) لو قال قد يتأخر لكان اقعده إذ قد يكون الشرط بما يسوغ الاتيان به مع عدم المشروط كالوضوء المأني به للصلاة ثم ورد الامر بالطواف فالشرط هنا غير متأخر نعم قد يكون متأخرا إذ تقدمه غير لازم بل اتفاق وهذا كاف (قوله أمر كلي) ظاهر كلام الحنفية انه في تكليف الكفار خاصة وقد استبعد الصفي الهندي وقوع الخلاف في المحدث مثلاً لكن نقل الامام في البرهان عن ابى هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو مكث دهر لقي الله تعالى غير مخاطب بالصلاة (قول المصنف بالفروع)

مع انتفاء شرطها في الجملة من الايمان لتوقفها على النية التي لم تصح من الكافر فالأكثر على صحته ويمكن امتثاله بان يؤتى بها بعد الايمان (والصحيح وقوعه) ايضا فيعاقب على ترك امتثاله وإن كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه قال تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ووبل للبشر كين الذين لا يؤتون الزكاة والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية وتفسير الصلاة بالايمان لانها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لافراذه بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابي حامد الاسفرايني واكثر الحنفية) في قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) إذا المامورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضاءها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلافا (لقوم في الأوامر فقط) فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهي لا مكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تترك ولا تتوقف على النية المتوقفة على الايمان (و) خلافا (لاخرين فيمن عدا المرتد) اما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الاسلام

وعلى هذا تستثنى هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة والتكبير قبل النية فيهما وفي البرهان قد نقل عن ابي هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو استمر حديثه دهره لقي الله تعالى غير مخاطب بصلاة في عمره قال امام الحرمين فان أراد الرجل ما ذكرنا فهو الحق وان أراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل اليها فقد خرق اجماع الامم ويعني بما ذكره قوله قبل هذا النقل ان المحدث يستحيل ان يطلب بانشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث (قوله مع انتفاء شرطها في الجملة) لكونه شرطاً في العبادات المتوقفة على النية المتوقفة على الايمان لا بالنظر إلى كل فرع فرع على التفصيل وهذا التوجيه يرجع في التحقيق إلى تقييد محل النزاع ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي تتوقف على النية لا غيرها من الفروع كالعتق ونحوه والمباحات والتروك وأن الايمان لما كان شرطاً في الشرط وهو النية كان شرطاً في الجملة (قوله والصحيح وقوعه) أي أنهم مكلفون بالفعل بها بعد الايمان بشرطها من الايمان لا بمعنى ان الكافر مطالب بالايمان بها حاله كونه لعدم اتصافه بشرط صحتها وهو الايمان وهذا معنى قولهم في كتب الفروع انما تجب الصلاة على مسلم فلا منافاة (قوله ايضا) أي كان الصحيح الصحة أي الجواز (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) فيه تنبيه على فائدة الخلاف وقد يؤخذ منه أنه لا أثر لتكليفهم في الأحكام الدنيوية وبه صرح الامام في المحصول فقال واعلم انه لا أثر لذلك في الأحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصلح حالة الكفر ولا بعد الاسلام (قوله قال تعالى الخ) استدلال على الوقوع وقد استدلت ايضا بان الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس حج البيت فيجب كونهم مكلفين بالفروع للقتضي السالم عن المعارض إذ لا مانع يفرض هناك الا الكفر والكفر غير مانع لا مكان ازالته كالحديث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعا يمكن الزوال واجيب بانه يمكن ارادة المؤمنين من الناس لا الجنس ولو سلم فيجوز أن يراد بعبودا آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل ان معنى الآية امر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالايمان والمنافقين بالاخلاص او نقول على فرض تسليم العموم في كلمة الناس انه خص منه الخائض والنفساء اجماعا فخص الكافر ايضا لانه لا يمكن إيجاب العبادة مع الكفر ولا إيجاب الايمان لا يحجب العبادة لانه لو وجب لوجب بطريق الاقتضاء لكن الايمان اصل العبادة فلا يصير تبعا لغيره لما عرف ان المقتضى لا يجوز ان يكون اقوى حالا من المقتضى (قوله وذلك) أي تفسير لفظ ذلك في الآية الثالثة وهو ومن يفعل ذلك يلق أثاما (قوله كما قيل) أي في تفسير كل من الكلمات الثلاث (قوله خلاف الظاهر) لان المتبادر حمل الصلاة والزكاة على حقيقتهما الشرعيتين والمتبادر من اسم الإشارة ما ذكر قبله جميعه ليكون الوعيد على القتل والزنا مذكورا ايضا (قوله إذ المامورات منها) أي فلا فائدة في التكليف بها واجيب بانه وان لم يمكن فعلها مع الكفر يمكن بعد

منها المنهيات ولا دخل لها في المسئلة لكن ذكرها المصنف تسميا لمسئلة أنه مكلف تدبر (قول الشارح فيعاقب) تنبيه على فائدة التكليف وقوله وان كان الخ أي فلا ينافي التكليف لانه للترغيب سقط بعد الالتزام (قول الشارح إذ المامورات الخ) تقدم جوابه في الشارح وتقدمت فائدة التكليف وهي العقاب على الترك وان السقوط للترغيب فلذا تركه الشارح والمنهيات مع المامورات (قوله وفي العبارة تساهل) قد يقال قوله من الوضع معناه من متعلقه (قوله وفيه نظر) قد يقال ان الاتلاف سبب للضمان في ماله بمعنى انه يؤخذ قهرا ولا يخاطب بالوجوب كما يضمن الصبي المتلف في ماله والتحقيق ان هنا أمرين الاتلاف وهو لا يرجع للتكليف إذ هو سبب في الضمان والضمان وهو سبب في وجوب الاداء تدبر

(قال الشيخ الامام) والد المصنف (والخلاف في خطاب التكليف) من الايجاب والتحريم

الايان بالشرط وبأن نفي الفائدة في الدنيا لا ينافي ثبوتها في الآخرة وهي العذاب عليها ففائدة التكليف لا تنحصر في الامثال ولعلم هذين الجوابين بما ذكره الشارح سابقا من قوله وأجيب بإمكان امثاله وقوله فيعاقب الخ استغنى عن ذكرها وأما الجواب عن الشق الثاني فغير محتاج اليه لموافقته فيه قال الامام الحرمين في البرهان لا يتجزأ الامر عليهم بايقاع الشروط قبل الشرط ولكن إذا مضى من الزمان ما يوسع الشرط والشروط والاوائل والاواخر فلا يتمتع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرا توجه عليه ناجزا ومن أن ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تجيز الخطاب بايقاع الشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ وقوع تكليف ما لا يطاق ثم قال والذي أراه ان الكفار مأمورون بالتزام الشرائع جملة والقيام بمعامله تفصيلا ومن انكر وقوع وجوب المتوصل اليه فقد جحد أمر معلوما فان قيل انقطعون بانهم يعاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع قلنا أجل والمتوصل اليه أنه قد ثبت قطعاً وجوب المتوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب إلا ان يعفو الله تعالى . وتقرر في أصل الدين ومستفيض الاخبار ان الله تعالى لا يعفو عن الكفار اه . قال شيخ الاسلام فان قيل لم خاطب الله العاصي مع علمه بانه شقي لا يطيعه . قلنا احسن ما قيل فيه ان الخطاب له ليس طلبا حقيقة بل علامة على شقاوته وتعذبه (قوله قال الشيخ الامام) اعترضه الكوراني بانه لا طائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط اولا كما تقدم ومالا خطاب تكليف فيه لا صريحا ولا ضمنا خارج عن البحث ومسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة فنحو الاتفاق والجنايات وترتب آثار العقود خارج عن محل النزاع . وأجاب سم بان المتبادر من التكليف ما كان صريحا فلا يشمل ما يرجع اليه من الوضع فنبه الشيخ الامام على عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف الصريح كما يتوهم من التعبير بالتكليف بل مثله بعض أقسام الوضع فتحت ما قاله طائل أي طائل اه وقال شيخ الاسلام ما نقله المصنف عن ولده من التفصيل الذي ذكره تبعه عليه البرماوى واستحسنه لسكن رده شيخه الزركشى بانه لا وجه له وانه لا يصح دعوى الاجماع في الاتفاق والجناية قال بل الخلاف جار في الجميع واطال في بيانه (قوله في خطاب التكليف) هل يدخل فيه الخطاب بالجهاد نقل الاسنوى عن القرافى انه قال مرى في بعض الكتب التي لاستحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم لانفسهم اه قال سم واقائل ان يقول هذا الترجية لايجزى في تكليف أهل الذمة بقتال الحريين ولا في تكليف بعض الحريين بقتال بعض اه وفي الاخير نظر لانه إن كان ذلك البعض معيناً لزم الترجيح بلا مرجح وإن كان مبهما كان من قبيل فرض الكفاية وفي كون الجهاد فرض كفاية على الكفار توقف (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج الندب والكره قال الاسنوى في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة اه وفي شرح المصنف للمنهاج والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والذى وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لا يحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا البحث عام في السكتانيين والمشركين قال والذى وهو بما لم أره لغيره وفيه

(وما يرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببته (لا) مالا يرجع اليه نحو (الاتلاف) للبال (والجنايات) على النفس ومادونها من حيث انها أسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة فالكافر في ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحربى لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على أن الكافر مكلف بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان

عندى توقف ولا ينافى القول به الحكم بصحة أنكتحتهم ومعاملاتهم لان أثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اه قال سم وما نقله عن والده ينبغي ان يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب أن أصل المنافع الاباحة والمضار التحريم وما قرره في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبها وما يبينه من اقسام تلك المشتبهات إذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين اه (قوله وما يرجع اليه من الوضع) بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف او شرطاً له او مانعاً ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار إذا الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه ناصر قال سم هذا يقتضى حمل الوضع على حقيقة وهو الخطاب المخصوص فيحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب يكون الطلاق سببا لكن لا حاجة إلى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازاً من قبيل اطلاق اسم المتعلق على متعلقه او على حذف المضاف اى من متعلق الوضع فقول الشارح ككون الطلاق الخ لا يحتاج إلى تقديره فان قلت رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذى ذكره لا يطرده إذ الخطاب بان الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليفه قلت لا يضر ذلك لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع إلى التكليف بل ان ما يرجع منه اليه له حكمه في جريان الخلاف نعم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفى تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسائط لا مالا يرجع اليه بان يكون متعلقه سببا لغير خطاب التكليف كالخطاب بكون الاتلاف سببا للضمان اه ناصر (قوله لا مالا يرجع اليه) ومحصل الجواب ان لها جهتين كبرها اسباباً للضمان اى شغل النية به والتشيل من هذه الحيثية لامن جهة كونها أسباباً لوجوب اداء بدل المتلف (قوله من حيث) تعليلية ودفع الشارح بذلك ما يقال ان الاتلافات والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف وارش الجنايات مطلقة او عند المطالبة فقد رجعت ايضا إلى خطاب التكليف فلم يصح (قوله وترتب آثار العقود) مثال للوضع الغير الراجع وفي كونه من الواضع أو متعلقه نظر إذ الترتيب مسبب عن صحة العقد التى هي من متعلق الوضع قاله الناصر وحاصله ان مفاد عبارة المصنف ان الترتيب المذكور من الوضع الذى متعلقه سبب لغير خطاب التكليف مع انه ليس من الوضع ولا من متعلقه ولا هو سبب اصلا لشيء اما الاول فواضح واما الثانى فلأن متعلق الوضع المذكور كونه العقد صحيحاً واما الثالث فلأن الترتيب المذكور مسبب عن المتعلق المذكور كما تقدم للمصنف بقوله وبصحة العقد ترتب اثره وقد يجاب بان في العبارة تساهلاً والمراد كونه العقد صحيحاً ترتب عليها آثارها ومعناه كونها سبباً لآثارها لان ذكر الترتيب يفيد السببية (قوله نعم) استدراك على عموم الكافر (قوله وقيل يضمن المسلم الخ) نقل الراعى عن الاستاذ أنى اسحق ان الحربى اذا قتل مسلماً او اتلف له مالا ثم اسلم يجب الضمان اذا قلنا بخطابهم بالفروع وحكاه العبادى عنه فيما اذ صار ذمياً قاله السكال وفي الراعى في كتاب السير حكاية عن تعليق القاضى حسين ان الحربى اذا جنى على مسلم ثم استرق فارش الجناية في ذمته لا تتحول إلى رقبته (قوله ورد بان دار الحرب الخ) وقضيته ان

(قول المصنف مسألة لا تكليف إلا بفعل) أى لا تكليف واقع إلا بفعل أى (٢٧٩) لا بعدم الفعل لأن العدم متحقق

(مسألة لا تكليف إلا بفعل) وبه ظاهر فى الامر

الحرى يضمن متلفه ومجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضا فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه احدهما نعم اه فليتأمل فانه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحرى ولو فى دار الاسلام (قوله لا تكليف إلا بفعل) أى كما علم من تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة فانه امر اعتبارى لا وجود له والتكليف إنما هو بالامور الوجودية وإن كان الحاصل بالمصدر لا بد معه من الالتفات إلى المعنى المصدرى لانه لا معنى للتكليف بالمعنى الحاصل بالمصدر إلا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدرى وأورد سم أن ما هنا منافي لما سبق من تجويز التكليف بالحال لانه إن أريدنى الجواز أى لا يجوز التكليف إلا بالفعل نافي جواز التكليف بالحال وإن أريدا ليصح نافي قولهم والصحيح وقوعه بالمتنع لغيره اتفاقا على ما علم من التفصيل السابق وأجاب بأن ما هنا مبنى على القول بامتناع التكليف بالحال ويرد عليه أنه يلزم أن تكون هذه المسئلة جارية على مذهب المعتزلة وهو خلاف ما باتى من النقول ونسبته لاهل الصحيح مع لزوم التلقيق فى كلام المصنف فالاولى أننا نختار الشق الثانى والممتنع لغيره لم يخرج عن كونه فعلا كما علم مما تقدم على أن هذا السؤال لا ورود له أصلا نعم لو قال المصنف لا تكليف إلا بفعل اختارى اتجه ما أورده وما أورده الناصر من أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار انفسها لا باعتبار اسبابها على الصحيح وهى من قبيل السكيف متجه بناء على ظاهر كلام المصنف فان المتبادر منه أن المكلف به نفسه لا بد وأن يكون من مقولة الفعل وما اجاب به سم بان من يلزم انه لا تكليف إلا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ما تقدم فى الشرح نقلا عن التفتازانى من أن القصد بطلب المسببات الاسباب اه لا يلاقى اعتراض الناصر فانه بناء على أن التكليف للنفس الاعتقاد إلا بالنظر الموصل اليه وإن قال بعض أن التكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى وإن قال بعض أن التكليف بالظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب لأن القدرة على المسبب لا تتعلق به إلا من هذه الحيثية فالاحسن المصير إلى ما نقله العلامة السبكي الكوتى فى حاشية الخيامى عن المولى سعد الدين التفتازانى فى رسالة مؤلفة فى الايمان أنه ليس المراد بكون المأمور اختياريا ومقدورا أن يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى بمض الا وهام بل أن يتمكن المكلف بتحصيله وتعلق به قدرته سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كاللشخ والتبرد وغير ذلك وإذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهية المخصوصة التى يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المشاب عليه فى الشرع إلا بنفس تلك الهية وإذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات الايمان المفسر بالتصديق ولا خفاء فى انه من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه وأورد أيضا عدم شمول أمر الذنب ونهى الكراهة والتخير فان لفظ التكليف لا يشملها واجيب بانه يعتمد فيها على المقايسة والعلم من تعريف الحكم السابق (قوله هذا ظاهر فى الامر) اعترضه الناصر بانه لا يظهر ذلك فى نحو اترك ودع وذرو واجاب سم بجوابين الاول ان المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى أن الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى فى الكتاب والسنة الثانى ان المراد الظهور فى غير ما يكون فى معنى النهى بقرينة المتن وقول الشارح الا فى شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مانصه وسمى مدلول كف أمر الانهما موافقة للدال

قبل واستمر وما ثبت بدون القدرة لا يكون أثر القدرة للزوم اجتماع النقيضين وهو الثبوت بنفسه ولا بنفسه وتحصيل الحاصل أيضا فهو من المحال بذاته وهو غير واقع اتفاقا فمأقيل أن غايته أنه محال لغيره والصحيح وقوعه كما تقدم إلا ان يكون ما هنا مبذاعلى عدم وقوعه ليس بشىء كيف ويلزمه بناء هذه المسئلة على خلاف الصحيح مع اتفاق أكثر المتكلمين عليها ولو سلم فالقائل بوقوع التكليف بالحال لغيره لم يعمم فى كل تكليف بالنهى بل قال به فى بعض المواضع وبعض الناظرين لم يفهم وجه الاشكال فقال ما قال والمراد بالفعل ما يتمكن المكلف من تحصيله وتعلق به قدرته سواء كان من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كاللشخ والتبرد فعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه قاله السعد فى رسالة الايمان * فان قلت كذلك استمرار العدم يحصل بالاختيار بان لا يفعل المكلف الفعل * قلت الاستمرار ليس ناشعا

عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل لم يقطع الاستمرار فليتأمل فانه دقيق (قول الشارح وذلك ظاهر فى الامر)

لأن المطلوب فيه معنى الفعل في نفسه حتى في قوله كف عن الزنا لأن كونه عن الزنا مستفاد من المتعلق بخلاف النهي فإن المطلوب فيه معنى متعلق بالغير إذ هو معنى حر في فيحتمل أنه عدم ذلك الغير ويحتمل أنه الكف عنه وبهذا يظهر ظهور كون المكلف به فعلا في نحو دع وأترك وذرا خلافا للعلامة الناصر فتأمل (قول الشارح المقتضى للترك) أي عدم الفعل اتفاقا إلا أن اقتضاه له أما لكونه هو المطلوب كما في القول الأخير بناء على أن الترك لغة عدم الفعل أولا لازم المطلوب كما في القولين الأولين (قول المصنف الكف) قال عبد الحكيم في حاشية القطب الكف لغة فعل من أفعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل إلى شيء اه ولذا قال المصنف في شرح المنهاج شرط الكف إقبال النفس على الشيء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهي إلا عند الإقبال على الشيء المنهى عنه (قول المصنف أي الانتهاء) الانتهاء أثر النهي يقال نهاه فانتهى ومن نهى عن شيء فكف عنه نفسه فقد انتهى بذلك النهي فظهر أن (٢٨٠) الكف هو الانتهاء وليس الانتهاء الانكفاف الذي هو أثر الكف

قاله السكال (قول المصنف وفاقا للشيخ الامام) لأنه لو كان المكلف به فعل الضد لكان أمرا لا نهيًا ولكان معنى مستقلا والادال عليه حرف بخلاف الكف عن شيء فانه معنى نسبي ولو كان المكلف به عدم الفعل للزم المحال وقدميانه ثم أن الكف متقدم عن فعل الضد تعقلا وإن كان معه في الزمان فالثاني لازم للأول دون العكس ولأنه لا يلزم من فعل الضد أن يكون بعد التوجه إلى الشيء المنتهى عنه تأمل (قول الشارح وذلك فعل) أي من أفعال النفس

لأنه مقتضى للفعل وأما في النهي المقتضى للترك فبينه بقوله (فالمكلف به في النهي الكف) أي الانتهاء عن المنهى عنه (وفاقا للشيخ الامام) أي والده وذلك فعل في اسمه فان فيه إشعارا بموافقته في المعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله وأما في النهي) أي وأما الفعل في النهي الخ (قوله المقتضى للترك لغة عدم فعل المقدر) سواء كان هناك قصد من التارك أم لا كما في حال الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام نقله في المواقف وشرحه وذكرك له معاني آخر (قوله أي الانتهاء) لا يقال الانتهاء الانكفاف وهو أثر الكف لانفس الكف فلا يحسن تفسيره به لا نأقول الانتهاء أثر النهي لا أثر الكف يقال نهاه فانتهى ومن نهى عن شيء فكف نفسه عنه فقدا انتهى بذلك النهي فظهر أن الكف هو الانتهاء اه كال (قوله وفاقا للشيخ الامام) حيث قال المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهى عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل الضد المنهى عنه ويلزم منه الانتهاء لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في التعقل على فعل الضد وإن قارنه في الزمان فهو معه كالسبب مع المسبب فلو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن فالقصد بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالزام بل لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد بالذات وطلب من حيث هو كان أمرا لا نهيا عن ضده فقول القرافي أن النهي عن الشيء أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه من سم (قوله وذلك فعل) فيه أنه من الأفعال الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عديميا فكيف كلف به مع أنه غير مقدور هذا محصل ما في سم وجواب بعض بأن ذلك الفعل وإن كان اعتباريا فهو أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب إلى التكليف به منه سفسطة فان الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد نعم هي قسمان اعتباريات اختراعية واعتباريات انتزاعية ولا تتفاوت في نوعها

فالأحسن

وأفعالها من الموجودات الخارجية كما بين في محله فالقول

بأنه أمر اعتباري وهم كذا قاله بعض الناظرين ولعله أراد بالفعل الحاصل بالمصدر فانه الموجود دون نفس الفعل بالمعنى المصدرى أعني اليجاد فانه اعتباري قطعا واعلم أن الاعتباريات قسمان قسم لا وجود له لا أصلا ولا تبعًا وهذا معدوم محض كبحر من زئبق ولا يكون متعلقا للقدرة وقسم آخر يكون وجود متعلقه وجودا له بمعنى أن هناك وجودا واحدا منسوبا إلى شيء بنفسه وإلى الأمر الاعتباري بتبعيته وهو ما يسمونه الأحوال والأمور الانتزاعية ولذا صرحوا بأن وصفها بالوجود كوصف الشيء بحال متعلقه ومنها اليجاد والتأثير وهو كما بينه في شرح المواقف في مقدمة ابطال التسلسل كبرن العلة بحيث يتبعها وجود العلول وهو الذي يسمونه تعلق القدرة وهو أثر الفاعل المختار لا بمعنى أنه جعل التعلق تعلقا أو مجردا أو متعلقا بالقدرة بل بمعنى أنه جعل القدرة متعلقة بالآثر والسرفيه أن هذا التعلق إضافة بين القدرة ومتعلقها والاضافات روابط بين الأشياء فتكون أنفسها آثارا وكونها

أمورا انتزاعية لا ينافي توقف الوجود عليها إذا الوجود بدون الایجاد محال كما أنه لا ينافي كونها صادرة عن الفاعل المختار غاية أنها تابعة في الوجود أي التحقق لغيرها كالفاعل والمفعول وإن لم يوجد خارجا إلا ما هو امر اختياري أيضا إذا لا تحقق إلا باختيار الفاعل وصادرة عن الفاعل بلا واسطة تأثيرا آخر بل بنفسها وإلا لزم أن يصدر من حال صدور الأثر تأثيرات غير متناهية والوجود لا يكذب بل هذا قول بنى التأثير لان كل تأثير يفرض تأثير الفاعل فيه لم يكن فيه بل فيما قبله الى ما لا نهاية وهذا اي صدورهما بانفسهما عن الفاعل بمعنى ان يكون إيجاد الإيجادين الإيجاد كما قيل في وجود الوجود لا ينافي أن العقل إذا لاحظهما في نفسها واعتبرها مفهوما من المفهومات اعتبرها إضافات أخرى هنا تم كون الإيجاد فعلا اختياريا أثرا للفاعل صادرا عنه بنفسه فان جرينا على مذهب الاعتزال من ان العبد موجود لأفعال نفسه الاختيارية فالتكليف بالإيجاد ظاهر حيث كان أمرا صادرا عن الفاعل باختياره متوقفا عليه الوجود للفعل قطعاً ضرورة أنه لا وجود بلا إيجاد وان لم يكن موجودا إلا بالتبعية وجود الفاعل والمفعول اذ هو رابطة بينهما وان جرينا على طريق اهل السنة فالمراد بذلك الفعل هو صرف الإرادة القدرة الى أحد الأمرين دون الآخر وهذا الصرف امر اعتباري مثل ما تقدم في الإيجاد وهو أي ذلك الصرف مخلوق لله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل (٢٨١) من غير وجوب لثلاثين في الاختيار واعطاء القدرة لكن صرفه الى واحد معين فعل العبد لا مخلوق لله كما زعم الأشعري ولا يلزم منه ان هناك موجود لغير الله لانه اعتباري كما عرفت وعلى ما قاله الأشعري فهذا الصرف مخلوق لله تعالى جبراً فيكون العبد مجبوراً في تعلق الإرادة وعلى كلا الرأيين فالله سبحانه وتعالى هو الخالق للفعل عقيب تعلق ارادة العبد به بطريق جري العادة بمعنى ان الله سبحانه اجري عاداته بان يوجد الفعل عقيب تعلق ارادة العبد به هذا هو تحقيق هذا المقام على ما في التوضيح والتلويح وحاشية الفاضل عبد الحكيم

يحصل بفعل الضد للنهي عنه (وقيل) هو (فعل الضد) للنهي عنه (وقال قوم) منهم أبو هاشم هو غير فعل وهو (الانتفاء) للنهي عنه وذلك مقدور للمكلف

فالأحسن الجواب بمنع أنه امر اعتباري بل هو فعل من أفعال النفس والأفعال النفسية من الموجودات الخارجية كما بين في جملة كيف وجميع الاعتقادات مكاب بها وهي من هذا القبيل (قوله يحصل بفعل الضد) قد يخفى المراد بحصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلاً اذا ترك الشرب وسائر الأفعال كالأكل وشرب الماء وغير ذلك أي ضد لشرب الخمر فله حتى حصل له الانتهاء عن شربه فانه لم يحصل هنا الانتفاء الشرب ولم يوجد أمر وجودي مضاد حتى يتحقق حصول الانتهاء بفعل الضد اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل النقيض الذي هو النفي انتهى كذا في سم وفيه ان النقيض امر عديم لا يكلف به بل الجواب بالمنع لان الشرب حركة وتركه عدم تلك الحركة فاذا لم يتعاط شيئاً أصلاً فقد سكن وحيثئذ يصدق عليه انه فعل الضد كما قال الشارح فيما سياتي فيه أي السكون يخرج عن عهدة النهي (قوله وذلك) أي انتفاء المنهى عنه بان يستمر عدمه مقدور للمكلف بان لا يشاء فعل الذي يوجد بمشيئته وهو جواب عن ذلك دليل الاصحاب على بطلان مذهب أبي هاشم وموافقه تقرير الدليل لو كان المكلف به في النهي انتفاء المنهى عنه لكان مستدعي حصوله من المكلف متصور او وقوعه بناء على امتناع تكليف المحال ولا يتصور ذلك لانه عدم والعدم غير مقدور وتقدير الجواب لان عدم غير مقدور كيف ونسبة القدرة الى الطرفين سواء ونحن نفسر القادر بانه الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولا نقول وان شاء لم يفعل والتحقيق ان تفسير القادر بما ذكره وكونه لم يشأ لم يفعل لا يوجب كون استمرار

(٣٦- عطار- أول) فليتأمل فان هذا هو الموافق لقولنا ان للعبد كسبا كلف به دون القول بان المكلف به هو الحاصل بالمصدر على انه ليس باختياري اللهم الا أن يفسر الاختياري بالحاصل بالاختيار بان يكون موقفاً على امر اختياري وبما حررناه لك ظاهر صحة قول بعض الناظرين بان ذلك الفعل وان كان اعتبارياً فهو أقرب الى الموجودات الخارجية من عدمه فهو أقرب الى التكليف به منه لما عرفت أنه يوصف بالوجود تبعاً لها وان أثر صادر عن الفاعل قطعاً ظهر فساد القول بان الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد (قول الشارح يحصل بفعل الضد) والضم فيهما اذا كان المنكف عنه حركة هو السكون فالكسب عن شرب الخمر الذي هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فاندفع ما في سم وليس المراد بالضد ما يشمل النقيض فيكون المراد به هنا عدم الشرب اذ ليس عدمه فعلاً فتدبر (قول المصنف وقيل هو فعل الضد) فيه أنه يكون النهي أمر انعم هو يحصل بفعل الضد فيكون النهي مستلزماً لا لار. بفعل الضد (قول المصنف أيضاً وقيل هو فعل الضد) أي قيل ان الترك فعل الضد والخلاف في مدلول الترك كما في المواقف وإن لزمه الخلاف في المكلف به وسيأتي في المصنف التصريح بالخلاف في المكلف به وانتهى على ما هنا (قول الشارح وهو الانتفاء للنهي عنه) أي استمرار انتفائه فعده وان لم يكن مقدوراً باعتبار نفسه لكونه ازلياً وحاصلاً مقدوراً باعتبار استمراره في الاستقبال واستمراره حاصل بتحقيق عدمه باعتبار ان لا يشتغل المكلف بذلك الفعل بالمطلوب بالنهي استمرار عدمه قاله عبد الحكيم في حواشي القطب وقد عرفت أن الاستمرار ليس ناشئاً عن عدم فعله غاية أنه عند عدم الفعل

لم يقطع الاستمرار (قول الشارح بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته) أى ويتنقى بانتفاها لا انه يتنقى بمشيئة العدم لأن الارادة عندهم لا تتعلق بالعدم كذا قال بعض الناظرين لكن في عبد الحكيم على المقدمات ما يفيد ان الارادة عند اهل السنة ايضا لا تتعلق بالاعدام بل الاعدام آثار عدم الارادة كما جاء في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قول الشارح فاذا قيل لا تتحرك الخ) مثال يوضح ما تقدم والله دره حيث خص هذا المثال بالذكور فان كل فعل حركة ضده هو السكون قال المصنف في شرح المنهاج نقلا عن والده أن الامام غر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال أن المطلوب بالنهي فعل الضدي عنى الحصول الثاني في الحيز الاول ونحن نرى ان الحركة هي الانتقال من الحيز الاول إلى الحيز الثاني لا جرم قلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء اه يعنى انما قلنا أن الانتقال من الحيز الاول داخل في الحركة وقد نهى عنها فالمطلوب الكف عن هذا الانتقال لأن الانتقال فعل له يكف نفسه عنه ولما قال الامام ان الانتقال ليس منها بل هي الحصول في الحيز الثاني لم يمكنه ان يقول المكلف به الكف عنه إذ الحصول ليس فعلا إذ هو كونه في المكان الثاني فاذا قيل لا تتحرك كان المعنى (٢٨٢) لا تحصل في المكان الثاني ولا فعل له حينئذ إلا البقاء في المكان الاول فهو

المطلوب (قول الشارح الحاصل بفعل ضده) فهو معه في الزمن متقدم عليه في الرتبة في التعقل حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تسكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن (قول الشارح بأر يستمر عدمه) تصوير للانتفاء المطلوب أراد به أنه لا بد من التأويل في قول المصنف وقال قوم الانتفاء بأن يراد به استمراره لان الانتفاء غير مقدور بوجه بخلاف استمرار العدم كما تقدم بيانه وبيان ما فيه هذا وقد أورد بعض الناظرين ان هذا لا يظهر إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من

بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثاني فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون فيه يخرج عن عهدة النهى على الجميع (وقيل يشترط) في الاتيان بالمكلف به في النهى

العدم الاصلى أثر القدرته ليسكون ممثلا للنهي إنما مقدوره الترك الذي معه يستمر العدم على الاصل وهو نسبة عدم الفعل لعدم نسبة الفعل وان عبر بهذا تساهلا عنه اه كمال (قوله الذي يوجد بمشيئته) فيه أن هذا خارج عما الكلام فيه فان الكلام في تعلق القدرة لا في تعلق الارادة وأجيب بأن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة فالباء في كلام الشارح للسببية التي هي اعم من سببية الفاعل او مشيئته (قوله الحاصل) بالرفع نعت للانتفاء (قوله بأن يستمر عدمه) غير لازم إذ لا يظهر هذا إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من خوطب وهو متحرك مطلوب بتجديد العدم كذا اورد الناصر واجاب سم بان معتاد الشارح تبعاً لشيخى مذهبه الرافعى والنوى استعمال بأن بمعنى كاف التمثيل وهذا منه وقد تقدم من سم نحوه وهو جواب هين (قوله من السكون) ليست من بيانية وإلا لا تحد هذا القول بالثاني ولا تعليلية وإلا لا تحد بالاول بل هي ابتدائية والمعنى أن عدم الفعل ناشئ من السكون لان نفسه ولا حاصل به اه زكريا (قوله فيه يخرج) أى بالسكون لا يقال إنما يخرج عن العهدة عن الاول بالكف الذي يحصل بالسكون بعد الداعية لا بالسكون نفسه لانا نقول هذا إنما يتجه بالنسبة الى الخروج عن العهدة في باطن الامر أما بالنسبة الى الظاهر الذي يحكم به فالكف خفي لا اطلاع لنا عليه والصالح لا ناطة الخروج به عن العهدة هو السكون لظهوره اه كمال (قوله وقيل يشترط) قال البرماوى هذا قول غريب محكى في المسودة الاصولية لابن تيمية حاصلة أن المكلف به في النهى الانتهاء مشروطا بقصد الترك امثالا والذي حكاه الزركشى شيخ البرماوى عن المسود ما نصه وقيل ان قصد الكف مع التمكن أثيب وإلا فلا ثواب ولا عقاب اه نقله الكمال وبه تعلم ان اعتراف الكوراني بقوله لا وجه لا يراد المصنف هذا لان

خوطب وهو متحرك مطلوب بتجديد العدم وهم منشؤه عدم التأمل فان المنهى عنه هو الحركة الى كانت لو اشغل المكلف بالفعل الكلام ولا شك ان هذه الحركة عدمها مستمر من الازل فن خوطب وهو متحرك خوطب باستمرار الحركة المدعومة على عدمها بان لا يشتغل بالفعل (قول الشارح من السكون) من هذه ابتدائية يعنى ان استمرار العدم المكلف به ناشئ من السكون بمعنى انه لو لاه لا يقطع لانه اثر فيه لان نفسه ولا حاصل به بل هو حاصل عنده فلا يتحد هذا القول مع الاول ولا الثاني فتأمل (قول الشارح فيه يخرج الخ) أى ظاهراً وإلا فهو في الباطن إنما يخرج بكل واحد مامراً على الخلاف تدبر (قوله لرعاية البيان) أى يباين أن كلا من المكلف به فعل حتى في النهى فان كونه فيه فعلا خفي فالاولى ان يقول لرعاية البيان بقوله الخ (قوله فان فيه إشعاراً) هو كذلك لكن ما تقدم مغن عنه (قوله إلا انه من الامور) قد عرفت حقيقة الحال في هذا الموضع بما تقدم ومنه تعلم سقوط كل ذلك (قوله غير مخلص) لان التقيض عدى لا يكلف به عندها القائل (قوله ناشئ من السكون) أى حاصل عنده لانه لا يصنع للمكلف في العدم ولا في استمراره (قوله قال العلامة لا نحصر الخ) قد عرفت ما فيه (قول المصنف وقيل يشترط الخ) هذا القول منقول عن ابن تيمية في مسودته الاصولية قاله البرماوى

(قول الشارح وانما يشترط لحصول الثواب) تقدم الفرق بين المطلوب بالامر والمطلوب بالنهي باتم وجه في بحث الغافل فارجع اليه (قول الشارح انما الاعمال بالنيات) اي والكف ليس بعمل لغة وباقي الحديث يدل على أن النية انما تشترط في غير ما يسمى عملا للثواب حيث عبر عنه بلفظ مادون عمل وانما تركه الشارح لان مراده الاستدلال على ما في المتن دون ما زاده هو تدبر (قوله علم نهى التحريم) وحيث لا حاجة إلى بيان ان المطلوب به الفعل في هذه المسئلة (قوله ٢٨٣) ان الاول هو اعتقاد الخ) أي فائدته وجوب ذلك الاعتقاد

وكذا يقال فيما بعد (قول المصنف والامر عند الجمهور) خرج النهي فانه يتعلق قبل المباشرة للنهي لان المطلوب به الكف او فعل الضد وعدم المنهي والسكوت مقدور اي متعلق به القدرة عند النهي فان المطلوب في النهي عن الزنا بعد القصد اليه الكف عنه وهو واقع بالاشتغال بالضد مادام لم يزن وكذا يقال في الاخيرين فلا يأتي دليل الاشعري فيه من انه يلزم تكليف العاجز بناء على ان القدرة مقارنة للفعل نعم يقال ان ذلك ظاهر فيما إذا كان المنهي عنه فعلا كالزنا فان كان تركا كافي نهى الكافر عن الكفر فان المطلوب به الكف عن الكفر عن الكف عن الاسلام وهو الذي بينه المصنف بعد بقوله فالملام على التلبس بالكف المنهي فان النهي فيه معناه طلب الكف عن ذلك الكف فهو محل اشكال

مع الانتهاء عن المنهي عنه (قصد الترك) له امثالا فيترتب العقاب ان لم يقصدوا الاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور انما الاعمال بالنيات (والامر عند الجمهور) يتعلق بالفعل قبل المباشرة له (بعد دخول وقته الزاما وقبلة اعلاما والاكثر) من الجمهور قالوا (يستمر) تعلقه بالزما به (حال المباشرة) له (و) قال (امام الحرمين والغزالي ينقطع) التعلق حال المباشرة والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه

الكلام في المكلف به في النهي واشترط القصد انما هو لتحصيل انثواب متجه فانه موافق لما نقله الزركشي و اشار الشارح اليه بقوله وانما يشترط لحصول الثواب فقول سم ان قصد الترك امثالا عند هذا القائل من جملة المكلف به في النهي وان اعترض السكوت راني ناشي عن عدم مراد فهم هذا القائل تحامل منه (قوله مع الانتهاء) اعترضه السكالك بان فيه ايهام ان كلاما من الانتهاء والقصد شرط وليس بمراد فليكن قوله يشترط بمعنى لا بد ليصير المعنى وقيل لا بد في الخروج عن عهدة النهي مع الانتهاء الخ وقد يدفع بان مع تدخل على المتبوع فلا تقتضي كون القصد مشروطا بمصاحبة الانتهاء ان الانتهاء شرط تأمل (قوله لحديث الصحيحين) استدلال على انه لا يشترط قصد الترك ووجه الاستدلال ان النية القصد والاعمال جمع عمل وهو بمعنى الفعل المقابل للترك وقد اقتصر في الحديث على اشتراط النية لصحة الاعمال ولا اعتبارها فكانت التروك على الاصل في عدم اشتراط النية لها اه كمال (قوله والامر) تعبير غيره بالتكليف اعم من تعبيره بالامر اه ذكرنا (قوله يتعاق بالفعل الخ) الفرق بين التعلقين ان القصد من التعلق الاعلامي اعتقاد وجوب ايجاد الفعل كانه قيل للمكلف افعل اذا دخل الوقت فان هذا الفعل واجب اذا دخل وقته ومن الالتزامي الامتثال ولا يحصل الا بكل من الاعتقاد والايجاد فلا يكفي احدهما في الخروج عن العهدة والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي وان المعنوي ازيل والاعلامي حادث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجزى ومعنوي واعلامي واما الالتزامي فهو التنجزى وقد يقال وجوب الاعلامي لا يتوقف على الامر بالفعل بل يكفي دخوله في الامر بتصديق النبي ﷺ في جميع ما جاء به واورد الناصر ان الامر من اقسام الحكم والحكم اعتبر فيه التعلق التنجزى وهو لا يكون إلا بعد دخول الوقت وحيث فلا يمكن ان يوجد الامر قبل دخول الوقت لانه يلزم عليه وجود النوع بدون جنسه واجاب بان المراد بالامر الكلام في حد ذاته الذي يؤل إلى كونه امرا بالفعل وهو كلام حسن فلا حاجة لما اطال به سم من التسلطات (قوله الزاما) قاصر على امر الايجاب ويعلم امر الندب المؤقت بالمقايضة وهو اعلاما ما نصب على التمييز أو الحال بتقدير ذا أو المفعول المطلق أي تعلق اعلاما والزام (قوله به) أي بالفعل والجار متعلق بتعلق ويلزم عليه وصف المصدر قبل عمله لكونه مغتفر في الظروف ويحتمل تعلقه بالالزامي (قوله وقال امام الحرمين الخ) مقابل الاكثر (قوله ولا يلزم) تقرير الدليل هكذا واستمر التعلق حال المباشرة لزوم تحصيل الحاصل والتالي باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله ولا فائدة

لان الكافر مادام كافرا غير قادر على الكف عن الكف اذ القدرة عرض يقارن الفعل والكف عن الكف غير حاصل ولا جهة هنا اخرى حتى يعصى بها كما قالوه في الامر المهم الا أن يبنى على الفرق بين المحرم والمنهي عنه ويكون معنى افادة الامر النهي افادته التحريم فلي تأمل (قول الشارح ولا يلزم طلب تحصيل الحاصل) يعني انه اذا بقي الطلب حال تحصيل الفعل لزوم عند امثاله الواجب تحصيل الحاصل بهذا الحصول المتعلق به أي لإيجاده بذلك الوجود الذي هو أثر ذلك الايجاد وذلك جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذي

هو به وجوده في زمان اليجاد مستند الى الموجد ومتفرعا على ايجاد المستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما إلا أنه حينئذ لا فائدة في طلبه لحصوله طلبا أولا وبهذا (٢٨٤) ظهر أن الشارح لم يعترض بلزوم تحصيل الحاصل بل أتى به مع جهل محل المنع عدم الفائدة

ليان أن تحصيل الحاصل اللازم هنا تحصيله بهذا الحصول وهو لا يضر ردا لمن أورد كما في المواقف وشرح المختصر العنصرى انه يلزم على الاستمرار حال المباشرة تحصيل الحاصل وهو ممتنع (قول الشارح وأجيب الخ) حاصله أنه إن كان المطلوب مجموع الفعل فلا يحصل إلا بتام أجزائه أو كل جزء فصوله شرعا متوقف على تمام الأجزاء كلها فلا تحصيل لحاصل أصلا حتى يكون لا فائدة في طلبه فانظر إلى هذا الامام المحقق كيف جمع جميع ما أورد وجميع مازد به في هذه العبارة الجزلة (قول الشارح لا تنفائه) أي كلا وبعضا (قول الشارح إذ لا قدرة الخ) لأنها عرض والعرض لا يبق زمانين وفيه أنه لا يلزم من ذلك عدم جواز التكليف قبلها لأن جواز صدور المكلف به عن المكلف وكونه مقدورا له في الجملة كاف في صحة تكليفه فان قيل تكليف للعاجز وهو ممتنع قلنا الممتنع تكليفه بأن يأتي بالفعل مع

وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لا تنفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم) منهم الامام الرازي (لا يتوجه) الأمر بأن يتعلق بالفعل إلزاما (إلا عند المباشرة) له قال المصنف (وهو التحقيق) إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ وما قيل من أنه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فاللام) بفتح الميم أي اللوم والذم (قبلها) أي قبل المباشرة بأن ترك الفعل

(الخ) من تنمة ما قبله فهو محذور واحد ويحتمل أنه محذور آخر (قوله) وأجيب بأن الفعل الخ يانه أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والأمر يتعلق به أولا وبالذات وبأجزائه ثانيا وبالعرض والتعلق به لا ينقطع ما لم يحصل الفعل ولا يحصل إلا بتام حصول جميع أجزائه وحينئذ فالفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فاللازم في قوه ولم ولا يلزم تحصيل الحاصل ممنوعة هذا إذا نظرنا لمجموع الأجزاء فان نظرنا لكل جزء جزء فنقول ان ذلك الجزء وإن كان حصل حسا لم يحصل شرعا لأن حصوله الشرعى المعتبر لا يحصل إلا بتام الأجزاء كلها وأجيب أيضا بالترديد بين منع الملازمة على تقدير وبطلان اللازم على تقدير آخر لأنكم إن أردتم تحصيل حاصل بحصول سابق على الطلب فهو غير لازم وإن أردتم تحصيله بحصول مقارن للطلب فهو غير محال لأن معناه ان التحصيل الذى حصل به الحاصل مازال مطلوبا والفائدة وصف ذلك التحصيل بالوجوب فعلم أنه في هذا الجواب أيضا تعرض لاثبات الفائدة التي نفوها وإن كل واحد من المتعين كاف في الرد فسلوك أحدهما دون الآخر لا يحتاج لطلب مرجح لأن إرادة الفاعل مرجحة كما بين في محله فسقط ما أطال به سم (قوله) وقال قوم الخ مقابل الجمهور (قوله) بأن يتعلق تصوير للتوجيه (قوله) قال المصنف إنما تبرأ منه للخروج عن عهده لما يأتي أو الإشارة إلى أنه ليس من مقول القول (قوله) إذ لا قدرة) لأن القدرة هي العرض المقارن للفعل فقبله لا قدرة لأن العرض عندهم لا يبقى زمانين فلا يصح التكليف به قبلها وقال الجمهور الذى يعترضه التكليف هو الاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب والآلات لا القدرة بمعنى العرض المقارن (قوله) وما قيل اعتراضا عليه (قوله) أنه يلزم الخ لعدم توجه الإلزام اليه وإيضاحا على تقدير ان تكون القدرة مقارنة للفعل على ما هو رأى الشيخ الأشعرى ومتابعيه يلزم أن القاعد بعد دخول الوقت غير مأمور بالصلاة مع أنه مأمور بها اتفاقا ولأن مفهوم الأمر وهو الطلب يستدعى تحصيل المطلوب في المستقبل فالتكليف الذى هو الطلب سابق على المطلوب المقدور على أنه يلزم على هذا القول لزوم التكليف بالحال على ما تقدم نقله عن إمام الحرمين * وأعلم أن مبنى هذا الخلاف مسألة كلامية وهي أن العرض هل يبقى زمانين أم لا فن قال بالاول جواز استمرار تعلق القدرة ومن قال بالثاني نفاه والقول بعدم بقاء الاعراض وإن قيل انه سفسطة احتاج إلى القول به من يقول أن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث لانه بعد الحدوث على هذا رأى يلزم استغناء العالم عن الصانع فاضطر إلى القول بعدم بقاء الاعراض لنستمر الحاجة ومن قال انه لا مكان كما عليه الحكماء وطائفة من محققى المتكلمين لم يضطروا إلى ذلك الامكان وصف قائم به ازلا وابدان به عليه السيد فى حواشى شرح التجريد والمسئلة مبسوطه فى حواشينا الكبرى على المقولات (قوله) فاللام أى فالعصيان إنما هو بارتكاب المنهى عنه لا بمخالفة الأمر وإن حصل النهى بالأمر كما افاده بقوله لأن الأمر الخ قال العلامة البرماوى وهو عجيب لأن تعلق النهى عن ترك الفعل فرع تعلق الأمر به فما لم

عدم القدرة لا تكليفه عند عدم القدرة بأن يأتي به مع القدرة كذا فى شرح المنهاج وفيه كما فى بعض شروحه أن الإيقاع المكلف به يتعلق فى ثانى الحال إن كان نفس الفعل فالتكليف به محال كالتكليف بالفعل وإن كان أمرا غير الفعل فيعود الكلام اليه بان نقول التكليف به إنما يتوجه اليه عند الشروع فيه لا قبله ولا يلزم التكليف بالمحال لعدم القدرة قبله ثم هذه المسئلة ليست مبنية على عدم جواز التكليف بالمحال كما قيل

لان القائل بالجواز لا يعمم بان يقول كل تكليف تكليف بمحال كما هو اللازم على تقدم التكليف على الفعل فليتأمل (قول الشارح لان الامر بالشئ يفيد النهى الخ) اى ولو الامر الاعلامى فانه موجود هنا كما يفيد قول الشارح قبل في بيان قول المصنف لا يتوجه بان يتعلق بالفعل الزاما فهذا هو المتنازع فيه دون الاعلامى والامر مطلقا يفيد النهى عن الضد قبل الوقت اعلاما وبعده الزاما لا مانع من الالتزام بالعدم القدرة كما علل به الشارح وهو موقوف في متعلق النهى لتلبسه بالكف هذا حاصل ما قاله سم وهو حق خلافا للحواشى فليتأمل وبعدها لاجابة الى نقل ما قيل ورده فكن على بصيرة (قول المصنف مسألة يصح التكليف الخ) جعل الآمدى وغيره أصل المسئلة ان المكلف هل يعلم قبل التمكن انه مكلف او لا فقال ابن الحاجب اصل المسئلة (٢٨٥) هو انه هل يصح التكليف بما علم

الامر انتفاء شرطه أم لا وما ذكره فرع عليه كذا في حاشية العبد للسعد ووجه ذلك انه على كلام الآمدى يكون محل الخلاف شاملا لما إذا جهل الأمر انتفاء شرط الوقوع عند الوقت مع أن التكليف صحيح اتفاقا وحينئذ يعلم المكلف قبل التمكن أنه مكلف اتفاقا بخلافه على كلام ابن الحاجب فانه يكون محل الخلاف ما إذا علم الأمر انتفاء الشرط فان صح التكليف حينئذ وجد معلوما للبأمر لتحققه وإلا فلا فيكون قوله مع علم الأمر الخ قيدا في جريان الخلاف في المسئلتين كما قاله الكمال ولكن تقرير الشارح للثنى في الخلاف لا يفيد ذلك فلعله اختار ما قاله الآمدى ولا يلزم من صحة التكليف عليه به

أى اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهى) ذلك الكف عنه لأن الأمر بالشئ يفيد النهى عن تركه (مسألة يصح التكليف ويوجد معلوما للبأمر أثره) اى عقب الامر المسموع الدال على التكليف (مع علم الأمر وكذا المأمور) ايضا (في الاظهر انتفاء شرط وقوعه) اى شرط وقوع المأمور به (عند وقته كما مر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآخر فقط أوله وللبأمر به بتوقيف من الأمر فانه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المأمور من الحياة والتمييز عند وقته (خلافا لآلام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف

يتعلق الأمر لم يتعلق النهى فلا يلزم قبل فعله اه وهو اعتراض قوى وحاول سم الجواب عنه بما لا يدفعه كما يظهر للتمامل في كلامه فان اجيب بانه لا مانع من وجود النهى بدون الامر ولو انه لازم له لجواز ان يكون لازما اعم منعناه فان الكلام في النهى الحاصل من ذلك الامر كما يفيد قول الشارح لان الامر بالشئ (قوله اى اللوم حال الترك) دفع لما توهمه ظاهر العبارة من تحقق اللوم أولا والمباشرة ثانيا وهو فاسد اذ اللوم إنما هو مع الترك في جميع الوقت قاله سم وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا فيما إذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت (قوله ذلك الكف) هو بيان المرجع الضمير المستتر في المنهى الذى هو نائب فاعله لمعاملته معاملة المتعدى بنفسه توسعا والاصل المنهى عنه خذف الجار واتصل الضمير واستتر وقول الشارح عنه صلة الكف والضمير للفعل (قوله مسألة يصح الخ) تضمن كلامه مسئلتين الأولى يصح التكليف مع علم الأمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه الثانية علم المكلف عند وجود الأمر وسماعه بانه مكلف به الثانية مترتبة على الاولى فقوله مع علم الأمر الخ قيد في قوله يصح التكليف لافى قوله ويوجد فان متعلقه قوله معلوما ولا يخفى ما فى كلام المصنف من الخفاء (قوله عقب الأمر) اى المتقدم في المسئلة السابقة كذا قيل وهو بعيد فالاحسن انه راجع للامر المستفاد من التكليف لانه يتضمنه (قوله فانه علم) علة لصحة التثيل (قوله من الحياة) إشارة إلى أن المراد بالشرط الجنس (قوله عند وقته) فانه ميت لاحياة عنده ولا تمييز (قوله خلافا لآلام الحرمين) فانه قال في البرهان بعد ان ذكر مسلكين للقاضى احدهما انه اجمع المسلمون قاطبة قبل ان تظهر المعتزلة هذا الراى على ان المكلفين على علم بانهم مأمورون ومن ابى ذلك والتمز إطلاق القول بانه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأمورا فقد باهت الشريعة وراغم أهل الاجماع الثانى بلنفت على أصله في النسخ فان مذهبه أن الحكم يثبت قطعا ثم يرفع بعد ثبوته بالنسخ فقال باقيا على ذلك إذا توجه الامر إلى المخاطب ثم فرض موته اول زمان امكانه فقد تحقق حكم الخطاب او لا قطعا فان انقطع الامكان انقطع بانقطاعه ما ثبت قطعا وبالغ الامام في ردهما ثم قال فقد لاح عن المباحثة ان المختار ما عزى الى المعتزلة في ذلك (قوله في قولهم لا يصح)

عقب سماعه الأمر لأن الصحة انما تتوقف على عدم المنافى

وهو علم الأمر عدم الشرط وقد وجد بالجهل وكونه ملزما يتوقف على وجود الشرط وقد فقد ثم هذا الخلاف يعود إلى خلاف آخر وهو أنه هل يشترط في المكلف أن يعلم كونه مأمورا قبل زمن الامتثال حتى يتصور منه قصد الامتثال أجمع أصحابنا على اشتراطه وقال أبو هاشم لا يشترط لأن الامكان شرط والجهل بالشرط جهل بالمشروط لكن يجب عليه الاقدام ونية الوجوب والتردد لا يدفع ذلك ومبناه على أن الأمر والطلب مستدعى شرطه وهو الامكان والأشعري ومن معه لا يشترط ذلك كما في النسخ

قبل التمكن وقدمنه المعتزلة أيضا كذا في الزركشي ويمكن ان يبنى على قولهم ان الامر هو الارادة أو لازمها تدبر فليتأمل (قول الشارح لانتفاء فائدته الخ) فيه ان هذا موجود عند جهل الأمر إذا جهله وعلمه بالنسبة لعدم التمكن وقد قلتم بصحة التكليف فيه اتفاقا ثم ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا يفيدان تجويزهم فيما مر التكليف بالحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما إذا كان المانع هو تعلق العلم دون ما إذا كان معه انتفاء شرط الوقوع (قول الشارح أيضا لانتفاء فائدته الخ) فيه بالنسبة لما إذا كان العلم الأمر فقط انهم جوزوا. مثله في الحال لتعلق العلم ببناء على امكان فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه ثم رأيت في بحر الزركشي أن حكاية (٢٨٦) الاجماع على صحة التكليف لما علم الله انه لا يقع غير مسلمة بل الخلاف في المسئلتين

واحد ثم صورتان متغيرتان لان العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن وهنا فيما إذا لم يبلغ حالة التمكن بأن يموت قبل زمن الامتثال اه فليتأمل (قول الشارح وأجيب بأن الاصل عدم ذلك) أى ومع هذا الاصل يعزم على الفعل بناء على احتمال أنه يتمكن فوجد للتكليف فائدة وحينئذ يعلم انه مكلف قطعاً إذ لا يلزم من التكليف الفعل كما في النسخ قبل التمكن بخلاف ما إذا علم انه لا يتمكن فانه لا يمكن ذلك العزم كما سيقوله الشارح فلا يعلم ذلك بل يعلم عدمه ثم أن تحقق عدم التمكن ينقطع التكليف هذا هو الذى

مع ما ذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك واجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المأمور بشئ أنه مكلف به عقب سماعه للأمر به لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بأن الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل في البيع غدا إذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المأمور حكمى الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته

اشارة إلى المخالفة في الاولى وقوله وقولهم الخ اشارة إلى المخالفة في الثانية (قوله مع ما ذكر) أى مع علم الأمر بانتفاء الشرط وحاصله أن الأمر بالشرط في الشاهد قطعاً لجهله بعاقبة الأمر وأما في حقه تعالى فقال المعتزلة لا يصح لانه ان علم الحصول فلا شرط لانه واجب وان علم عدم فلا امر ورده الاشاعة بأن المنظور له حال المأمور على أنه إذا نظر للأمر ففائدته العزم وليس هذا بأبعد من التكليف بالحال المتقدم (قوله بالفعل أو الترك) فيه لف ونشر مرتب (قوله وأجيب الخ) على التزام انه لا بد للتكليف من فائدة يعلمها وإلا قلنا أن نمنع أنه يلزم الفائدة سلينا فجاز أن لا نعلمها نظير ما تقدم وأيضاً كل فعل لم يأت به المكلف لابد من انتفاء شرطه كتعلق ارادة الله تعالى به فلو كان علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه مانعاً من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلاً عمداً عاصياً لانه حينئذ غير مكلف بها لان الأمر عالم بانتفاء شرطه في وقته وهو باطل اجماعاً (قوله وفي قولهم) عطف على قوله وفي قولهم (قوله لانه قد لا يتمكن الخ) بناء على أنه لا يصح التكليف مع انتفاء الشروط ولا ثقة عنده بها (قوله وجوده) أى الموت أو العجز (قوله لا ينقطع تعلق الخ) وفرق بين انقطاع الموجد وعدمه من أصله كما قالوا أنه تبين عدمه (قوله بان الاصل الخ) فيه ان هذا لا ينافى احتمال عدم الاستمرار وحينئذ فلا علم إلا علم مع الاحتمال لانه يقتضى الجزم وحمل العلم على الظن بعيد كذا قال الناصر واجاب سم بانه لم يستند للاصل فقط بل مع تقدير وجوده وذلك لا ينفي العلم إلا أنه إذا لم يقم الاحتمال فالامر ظاهر وان وجد الاحتمال انقطع التكليف لا تبين عدمه وفيه أن هذا دعوى لا دليل عليها لان الخصم ان يقول انه تبين به عدمه لا الانقطاع إذ كما يحتمل هذا يحتمل

ينبغي هنا (١) وأما ما أجاب به سم فانه يلزم عليه استدراك قوله بأن الاصل عدم ذلك وأن قوله وبتقدير الخ الآخر دعوى في محل المنع إذ للخصم أن يقول أنه تبين به عدم التكليف لا الانقطاع ان كل محتمل إلا ان يقال المقصود منه منع ما تمسك به الخصم لاثبات المدعى وذلك يكفي فيه الاحتمال فتدبر (قول الشارح لانتفاء فائدته) يعلم منه انه متى وجدت الفائدة صح التكليف ومتى صح علمه المكلف بخلاف ما إذا انتفت فانه لا يصح فلا يعلم وهذا يؤيد ما قلناه في الجواب المتقدم وبه يتبين ان الشارح رحمه الله اخرج مسئلة علم المأمور من قوله واجيب بان الاصل الخ إذ لا يمكن ذلك فيه بناء على ما سيحققه فتأمل (١) قوله هذا هو الذى ينبغي هنا أى في الجواب عن قول الناصر فيه ان هذا لا ينافى احتمال عدم الاستمرار إلى آخر ما في العطار وقوله وأما ما أجاب به سم أى بما ذكره العطار أيضاً فانظره اه كاتبه

(قول الشارح فإن المكلف به صوم بعض اليوم) أي لانه الميسور لكن لما لم يمكن إيقاع البعض إلا في ضمن الكل وجب نية الكل فإذا وجد الحيض انقطع التكليف من حينه هذا هو الموافق لكون الواجب افتتاح اليوم بالصوم كما هو اضل المسئلة وإذا كان الواجب صوم البعض ظهر الفرق بين مانحن فيه وهذه المسئلة فانه لا ميسور فيما نحن فيه بخلاف مسئلة الصوم واندفع ما قيل انه يجب عليها ان تبين صوم جميع اليوم لا البعض وحينئذ فالمكلف به الجميع كما قاله المصنف (٢٨٧) (قول الشارح فانه لا يتحقق الخ)

لانه تابع للوجود المقدور وهو منفي فيتنى التابع وفيه أن العزم مرتبط بالتقدير وهو موجود لا بالوجود المقدور الغير الموجود تدبر (قول الشارح) فالصواب ما حكوه الخ الصواب أنه لا تصويب ثم اعلم أن مسئلة صحة التكليف مع العلم باتقاء الشرط منعها المعتزلة والامام بناء على قولهم بامتناع التكليف بالجمال كما تقدم في مسئلته وتقدمت إشارة اليه ويرد عليهم انه لا فرق في ذلك بين علم الامر بعدم الشرط وجهله إذ عدم الامكان بالنسبة إلى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الامر وجهله وفي سم عن السكال عن صاحب تنقيح المحصول أن صورة النزاع في المسئلة أن الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله وأجمعوا على تصوره في الشاهد قالت المعتزلة لان جهل الأمر بعاقبة الشرط يصححه ولا يتصور في حق الله لانه ان علم حصوله

الموجوده حال الجهل بالعزم وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المجبوب في التوبة من الزنا على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند في ذلك كما أشار اليه في شرح المختصر إلى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم انها تحيض في اثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالي في المستصفى أما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مأمور به وأما عندنا فلا يظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور ووجه الاستناد انها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من انتفاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالي عن الحيض والنفاء عنه جميع اليوم شرط لصوم جميعه لا بعضه ايضا وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود إلى ما لا قدرة عليه بتقديرها فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (أما) التكليف بشيء (مع جهل الأمر) انتفاء شروعه عند وقته بان يكون الأمر غير الشارع كما أمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) أي فتنفق على صحته ووجوده خاتمة الحكم قد يتعلق بامرين) فاكتر (على الترتيب فيجزم الجمع) كاكل المذكي

الآخر ويحجب بأن المقصود من هذا الجواب عما تمسك به الخصم وذلك يكفى فيه الاحتمال لا اثبات المدعى تأمل (قوله ومسئلة علم المأمور الخ) هي المسئلة الاولى (قوله وبعض المتأخرين) نقله الزركشى عن ابن تيمية (قوله المجبوب) أي بعد أن زنى (قوله بتقدير القدرة) متعلق بالمنفى أي العود بتقدير القدرة عليه (قوله غير مأمور به) إذ لا مصلحة فيه (قوله لان الميسور) أي المقدور عليه (قوله فان المكلف به) فيه انه يجب عليها ان تبين صوم جميع اليوم لا بعضه وحينئذ فالمكلف به جميع اليوم لا بعضه كما قال المصنف (قوله ما قبله) وهو وجود الفائدة بالعزم (قوله فانه لا يتحقق الخ) لانه إذا كان تابعا للوجود المقدور وهو منفي فكذلك العزم وفيه ان العزم لم يربطه بالمقدور بل بالتقدير وهو موجود (قوله فالصواب ما حكوه) وهو كذلك (قوله اما التكليف) أي بالمعنى اللغوي لان الامر الشرعي لا يكون إلا من الله ومناسبة ذكر ذلك هنا انه وإن كان الامر من السيد إلا ان الشارع يأمر بطاعته فيرجع لكون الامر هو الشارع (قوله على الترتيب) هو في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي اصطلاح المناطقة جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الولحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر وتستعمله النحاة في ثبوت المحكوم به لاشياء متعددة في أزمنة متتالية كقولهم الفاء و ثم للترتيب يعنون ان المحكوم به وهو المحيى مثلا ثابت للمعطوفات في أزمنة متتالية وما هنا قريب منه لان الترتيب ليس في المحكوم به بل في الحكم فهو عبارة عن اعتباره واثبوته لكل واحد من اشياء متعددة متتالية في الاعتبار بشرط عدم ما تقدمه منها ولا مانع من جعله من قبيل الترتيب بالمعنى الاول أيضا فان الوضوء مثلاً ترتبه التقدم على

فهو واجب أو عدمه فهو ممتنع والشرط لا بد أن

يكون ممكنا وهو وهم منهم فان التكليف واقع من الله حتما لا معلقا بالشرط فان لم يوجد الشرط لا يتبين عدم التكليف كما فهموا بل يتبين انقطاعه وكل ذلك مبنى منهم على انه لا فائدة في تكليف من علم عدم تمكنه بالفعل بل تكليفه ان كان يكون بالشرط وعلى هذا يتضح جزمهم في صحته من الجاهل دون غيره وليس مبناه التمكن وعدمه فليستامل

والهية فان كلا منهما يجوز أكله لكن جواز اكل الهية عند العجز عن غيرها الذي من جملة المذكي فيحرم الجمع بينهما لحرمة الهية حيث قدر على غيرها (أو يباح) الجمع كالوضوء والتميم فانهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء قد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بطل البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توعدا متحملا لمشقة بطل البرء وان بطل بوضوئه تيممه لا تنفاه فائده (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام وجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق ويسن الجمع بينهما كما قال في المحصول فينبى بكل الكفارة

التيمم وجودا واعتبارا وكذلك أكل المذكي على الهية فتأمل (قوله والهية) أى وأكل الهية وقوله فان كلا منهما يجوز أكله أى المذكي والهية قال الناصر ولو قال وأكل الهية فان كلا منهما يجوز لكان أوفى بمطابقة الكلام السابق اه وأراد به قوله الحكم قد يتعلق الخ ووجه الموافقة افادته تعلق الحكم بشيئين صريحا بخلاف ما عبر به ولكن مثل هذا واقع كثير احتى في الكتاب والسنة قال تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية (قوله يجوز اكله) المراد بالجواز هنا معناه الاعم الشامل لاستواء الطرفين وغيره فهو نظير الامكان العام عند المناطقة (قوله لكن جواز الخ) بيان لقوله على الترتيب (قوله فيحرم الجمع بينهما) اشارة إلى ان جهة التحريم لا يلزم ان تعود عليهما معا بل يكفي ان تكون من جهة واحدة وإلا فالمحرم انما هو اكل الهية ولا دخل للتحريم في المذكي فاندفع بحث الزركشى بعدم صحة المثال لان التحريم الجمع انما يكون لعللة دائرية بين الفردين ولا كذلك المذكي والهية كذا قالوا ولا يخفى ان دعوى كفاية جهة التحريم في جهة واحدة محتاجة لدليل (قوله وجواز التيمم عند العجز) مراده بالجواز مطلق الاذن كما تقدم وإلا فالتميم عند العجز عن الوضوء واجب كما ان قوله قد يباح بمعنى يؤذن وهو صادق بالوجوب وغير ثم المراد العجز الشرعى لا الحسى كما يفيد المثال وهو لا ينافى القدرة على الفعل في جملة بخلاف الحسى فانه ينافي مع ان الاباحة وجميع الاحكام انما تتعلق بالافعال المقدورة ولعدم المنافاة في العجز الشرعى صح الحكم باباحة الجمع بينهما في محل العجز عن احدهما وايضا لا ينافى الجمع في العجز الحسى لان رؤية الماء فيه مبطله للتميم فضلا عن استعماله (قوله كأن تيمم لخوف بطل البرء) فيه انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعندا تنفائه يكون واجبا والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب وحينئذ فلا ينافى الجمع بينهما وقد يقال اراد باباحة الجمع صحة الشئ والاعتداد به وان كان القدوم عليه محرما فالمراد الاباحة الوضعية كما يشير له قوله وان بطل الخ ويكون المراد الصحة قبل تمام الوضوء لا الصحة المستمرة لانه بتمام الوضوء يبطل التيمم على ان قضية قولهم يرتفع حدث كل عضو بغسله بطلانه في الاثناء الا ان هذا غير ما الكلام فيه فلو قال وان صح مع الحرمة كان أوفق (قوله من عمت ضرورته) فاعل تيمم واعتبر فيه عموم الضرورة لكفاية التيمم وحده وإلا فالضرورة إذ لم تعم أعضاء الوضوء جمع بينه وبين التيمم فيخرج عما نحن فيه من تعلق الحكم على الترتيب (قوله لا تنفاه فائده) اشارة إلى ما قاله والد المصنف فيما كتبه على اوائل منهاج البيضاء بانها إذا تواتر بطل التيمم لانه طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجتمع الوضوء والتيمم وإذا لم يمكن اجتماعها لا يوصف بالاباحة ولا بغيرها اه ووجه انتفاه ان معنى الجمع بينهما هو ان يفعل الوضوء مع قيام المبيح للتميم السابق وبطلان التيمم المأخذ الفقهي وهو انتفاء فائده لا ينافى ذلك اه كمال (قوله كما قال في المحصول) فيه اشارة إلى انه لم يوجد في كتب الفروع ومن ثم قال والد المصنف لم أر أحدا من الفقهاء صرح بذلك وانما ذكره الاصوليين ويحتاجون إلى دليل قال ولعل مرادهم الاحتياط بتسكثير اسباب برائة الذمة كما اعتقت السيدة عائشة رضى الله عنها عن نذر هاني كلام سيدنا عبد الله بن الزبير رقبا كثيرة وكانت تبكى حتى تبل موعها

(قوله قلت الخ) الاولى حذفه لان سم أشار الى هذا كله بقوله لو سلم من ما هنا تعليق للعزم فانه يفيد أن وراء هذا التسليم منع عدم وجود العزم (قوله وقد يستشكل) الاشكال صحيح ان كان المانع عدم تمكن المأمور اما ان كان ما تقدم عن صاحب تنقيح المحصول فلا تأمل (قوله وليس بمعناه حقيقة) لان الترتيب هناك في المحكوم به وهنا في الحكم وهناك للكل وهنالوا حدلكن لما كان يتوجه هنا لواحد بعد واحد كان قريبا من الاول ثم انه لا مانع من جعله من المعنى اللغوى لان الوضوء مثلا رتبته التقدم على التيمم وهكذا تدبر (قوله لا مدخل للذكي الخ) فيه أن للقدرة عليها دخلا فان الحرمة توجد عندها وتنفي بانتفائها وكفى بهذا في أن التحريم جاء من الجمع (قوله حرام على المعتمد) ان سلم فالكلام في جواز الجمع من حيث هو جمع والمحرم هو الوضوء فقط لا الجمع

لم يقل في مباحث الكتاب
والاقوال لأن التعريف
ليس من مباحث الكتاب
بل هو لبيان حقيقته
ومباحث للكتاب لبيان
أحكام ترجع للكتاب من
حيث ذاته لا من حيث
مفهومه ولا من حيث
ما اشتمل عليه من الاقوال
ولما جعل التعريف من
مقاصد الكتاب مع أن
التعريف من المبادئ
اعتناء به لتشعب الكلام
فيه ولذا افرد ابن الحاجب
بمسئلة مستقلة (قول
المصنف ومباحث الاقوال)
أي القضايا التي يقع البحث
فيها عن محمولات الاقوال
فالمبحث مكان البحث وهو
القضية والبحث في اللغة
التفتيش وفي الاصطلاح
بيان نسبة شيء إلى شيء
بالدليل فتعلق البحث
النسبة بين الموضوع
والمحمول ومكانه القضية
والمعنى أن الكتاب الاول
الذي هو الفاظ مخصوصة
مشتمل على قضايا هي
مواضع البحث عن محمولات
الاقوال ويمكن أن يكون
المبحث هو متعلق البحث
وهو عين النسبة والكتاب
باعتبار اجزائه التي هي
القضايا مشتمل على تلك
النسب فتأمل

وإن سقطت بالاولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض وإن سقطت بالفعل أو لا (و) قد يتعلق الحكم بأمرين
فاكثر (على البديل كذلك) أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفتين فإن كلا منهما يجوز التزويج منه
بدلا عن الآخر أي إن لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بأن تزوج منهما معا أو مرتبا أو يباح
الجمع كستر العورة بثوبين فإن كلا منهما يجب السترة بدلا عن الآخر أي إن لم تستر بالآخر ويباح
الجمع بينهما بأن يجعل أحدهما فوق الآخر أو يسن الجمع كخصال كدارة العين فإن كلا منهما واجب
بدلا عن غيره أي إن لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف أنه الأقرب إلى كلام الفقهاء أي نظر منهم
للظاهر وإن كان التحقيق ما تقدم من أن الواجب القدر المشترك بينهما في ضمن أي معين منها ويسن
الجمع بينهما كما قال في المحصول (الكتاب الاول) (في الكتاب ومباحث الاقوال)

خمارها (قوله وإن سقطت بالاولى) أي ظاهر الثلاث لا يرد الاعتراض بانها إذا سقطت بالخصلة الاولى لم يبق
عليه كفارة حتى ينويها (قوله كما ينوي بالصلاة الخ) تنظير (قوله فإن كلا منهما يجوز) فيه ما تقدم في
مثله (قوله أي إن لم تزوج) يشير إلى أنه ليس المراد بالبديلة ههنا قيام الفرع أو العوض مقام الاصل
أو العوض عنه كما قد يتوهم من البديلة بل قيام أحد الشئيين المتساويين بما قصد منهما مقام الآخر
كما في تزويج المرأة من كفتين أو قيام أحد الأشياء المتساوية فيما قصد منهما مقام كل منها كما في خصال
كفارة العين بناء على الظاهر من أن كلا منهما واجب بدلا عن غيره والتحقيق أن الواجب هو القدر المشترك
بينها في ضمن أي معين منها كما مر في مسئلة الواجب الخير (قوله إلى كلام الفقهاء) حيث قالوا الواجب
الاطعام أو العتق أو الكسوة ولم يقولوا الواجب القدر المشترك (قوله كما قال في المحصول) فيه ما تقدم
(قوله في الكتاب) ظاهره أن الكتاب الاول في نفس الكتاب بمعنى القرآن مع أنه في مباحثه فكان
الاولى أن يقدم لفظ مباحث ويضيفها للكتاب والاقوال كذا قال الناصر وأجاب سم بأنه حذف
مباحث من الاول لدلالة الثاني عليه ولدلالة القرينة العقلية وهي أن الكتاب الاول في مباحث القرآن
لا في نفسه ولا يرد على ذلك أنه ذكر في الكتاب الاول تعريف الكتاب وليس هو من المباحث لأنه مذكور
بطريق التبع أو أن المراد بقوله في الكتاب في تفريعه بقرينة ذكر التعريف وما بعد التعريف يرجع
لمباحث الاقوال أو راجع لتوضيح الكتاب فإن كون البسملة منه دون ما نقل أحادنا يميزه بذلك أو زائد
على ما في الترجمة اهـ ، الانصاف أن ما قاله الناصر وجيه وإن هذا كله محض تعسف أما الاول فلأن
تقدير لفظ مباحث قبل الكتاب محض تكرار أو اما الثاني فلأن التعريف غير مقصود بالترجمة بل حاصل
بطريق التبع كما اعترف بذلك هو نفسه وقضية تقديره أن يكون مقصودا وقد جرت عادة المؤلفين
تخصيص التراجم بالمباحث وتصدير التعريف قبلها لايضاح المبحوث عنه غير ملتفت إليه في الترجمة
على أنه لا دليل على تقدير لفظ تعريف ومجرد ذكره بعد الترجمة لا يصلح لذلك بناء على ما هو الشائع من أن
الترجمة للمقاصد والتعاريف ليست منها بل لا تعد من العلوم وأسابل من المادى كما حققنا ذلك في حواشي
الحيصى وأما الثالث فلأنه جراب مبذول يرتكبه كثيرا من لا بضاعة له في المعقول (قوله ومباحث
الاقوال) أي القضايا التي يقع البحث فيها عن الاقوال فإن المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث ومكانه
القضية إذ هو اثبات النسبة بين الشئيين بالاستدلال والنسبة حالة بين طرفي الموضوع والمحمول وهي
متعلق الاثبات فالكتابة متخيلة والمعنى أن الكتاب الاول الذي هو اسم للالفاظ المخصوصة دال
على تلك النسب على اعتبار اجزائه التي هي القضايا التي هي موضوعاتها الامرو النهى الخ ومحمولاتها
اعراض ذاتية لاحقة لها كما بينا ذلك اتم البيان في غير هذا المحل وذكرنا ما يشير إليه اول الكتاب هذا

(قول الشارح المشتمل عليها) اشتمال (٢٩٥) الكل على كل جزء جزء بناء على ان المباحث القضايا او على جزء كل جزء جزء بناء على ان

المشتمل عليها من الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيّد والمجمل والمبين ونحوها (الكتاب)
المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع (والمعنى به) أى القرآن
(هنا) أى فى أصول الفقه (اللفظ المنزل

تقرير الكلام بحسب ما تقتضيه القواعد المنطقية لا ما قرره سم وتبعه من قلده بعده فان في قوله وهو
إثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه ما يدل على أن السالبة تقع مسئلة في العلم وقد صرحوا بامتناعه
وقد جعل المبحث تارة اسم مكان وتارة مصدرا وبعد ذلك لم يكشف الغطاء (قوله المشتمل عليها) صفة
للأقوال وفاعله ضمير الكتاب فالصفة جرت على غير من هي له فقد جرى على مذهب الكوفي
القائلين بعدم وجوب الابرار عند أمن اللبس وقول سم يمكن أنه صفة الكتاب بناء على جواز
الفصل بالاجنبي مردود بلزوم تقديم عطف النسق على النعت مع أنه يؤخر عنه عند الاجتماع لان النعت
والمنعوت كالشيء الواحد فينبغي اشتراط تباين الفصل وما ذكره من جواز الفصل غير مطرد لقيام
المعارض هنائم لا يخفى أن اشتمال الكتاب على تلك المباحث من قبيل اشتمال الكل على الجزء أى كل
جزء جزء كما يعلم بمقدرناه في لفظ مباحث ولا يقال انها عينه للتغاير الاعتبارى في مثله قال الناصر ثم
اشتمال الكتاب على الأقوال كاف في ذكر مباحثها فيه وإن شاركته السنة في ذلك الاشتمال اه يريد
أن وجه تخصيص الكتاب باشتماله عليها كفاية فيها ولا يخفك أنه ليس في كلام الشارح ما يفهم ذلك فلا
معنى لذكر هذه الجملة فان اراد التنبيه على أن ذلك واقع في السنة ايضا فهو تنبيه على معلوم (قوله المراد به
القرآن) لما كان القرآن قاصر في العرف على اللفظ المنزل الخ وإن كان في الاصل مصدرا بمعنى القراءة
بخلاف الكتاب فانه يستعمل في العرف في سائر الكتب السماوية فسر به (قوله غلب) أى صار علما
بالغلبة مقارنا لا لا ولا ينافيه قوله ان اللام فيه للعهد وإن لزم اجتماع معرفين فان المعرف هنا بمعنى العلامة
وقد اختار الرضى جواز اجتماعهما إذا كان في أحدهما مافى الآخر وزيادة كما هنا بدليل يا هذا
ويا عبدالله ويا الله وما قيل انها تنكر ثم تعرف بحرف النداء لاتم في بالله ويا عبدالله وما قيل ان العلم
كبقية المعارف لا يضاف إلا ان نكر نوع بل يجوز عندى إضافته مع بقاء تعريفه إذ لا مانع من اجتماع
تعريفين إذا اختلفا (قوله في عرف أهل الشرع) احتراز عن عرف النحاة ونحوهم والظرف
متعلق بغلب ومن بين الكتب متعلق بحال محذوفة أى حال كونه ممتازا بهذه الغلبة لشهرته بكثرة
الاستعمال فيه إذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في
العرف لإقياد ذكره لأن الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء (قوله
والمعنى به) أى المقصود بالقرآن عند الأصوليين هو اللفظ المنزل الخ فهو علم بالغلبة على ذلك وإن لم
يقدره كلامه ويستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان لا يصدق على البعض في أولها وعليه
في ثانيها (قوله فى أصول الفقه) احتراز عن المعنى به فى أصول الدين لان بحث الأصولى عن اللفظ
لكونه المستدل به على الأحكام الشرعية بخلاف أصول الدين فان البحث فيه عن العقائد التى من جملتها
الكلام بمعنى الصفة النفسية (قوله اللفظ المنزل) عدل عن قول ابن الحاجب الكلام لان اللفظ أظهر
في إفادة المراد إذ الكلام يطلق على اللفظى والنفسى وإن كان ما بعده من القيود بين المراد ثم لا يلزم من
كون القرآن فى ذاته لفظا جواز إسناد اللفظ اليه تعالى لعدم الاذن بل يقال قال الله مثلا وإن كان

النسب تدبر (قول الشارح
المراد به القرآن) أولى من
قول العضد اسم للقرآن
لانه ليس المراد انه اسم لى
شيء بل المراد الحكم عليه
من حيث مدلوله بانه
القرآن ولو قال الكتاب
من حيث مدلوله القرآن
لكان واضح (قول الشارح
غلب عليه فهو علم بالغلبة)
والعلم بالغلبة لا يكون إلا
مع أل أو الاضافة فتكون
عوضا لا فادتها العهد عن
العلمية الوضعية وليس علما
غالبامع التنكير ثم لحقته
أل حتى يقال اجتمع فيه
معرفان نص عليه عبد الحكيم
فى كتبه (قول الشارح
من بين الكتب) أى حال
كونه ممتازا من بينها بهذه
الغلبة (قول المصنف والمعنى
به اللفظ) أى على به ذلك
بطريق العلمية بالغلبة ايضا
فهو أى القرآن اسم علم شخص
كافى العضد ونه عليه الشارح
بعد بقوله يعنى ما يصدق
عليه وقوله مع تشخصه
وكونه علم شخصا
منظور فيه لطرو تعدد المحال
والاسم منظور فيه لذاته
وقد منا تحقيق هذا اول
الكتاب وحاصله ان المسمى
هو النوع بلا شرط وهو
يوجد خارجا بمعنى أن
الطبيعة التى يعرض لها
الاشتراك فى العقل توجد
خارجا وسيأتى زيادة
تحقيق (قول المصنف
المنزل) أى بذاته وكونه عرضا سياتى وهو لا يبقى زمانين اتفاقا بخلاف غير السياتى تدقيق لا يعتبره أهل اللغة

(قول المصنف للاعجاز بسورة منه) فيه احتراز عن بعض القرآن كالنصف مثلاً لان التحدي وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فالمعنى المنزل للاعجاز بأى سورة منه غير مختصة ببعضه وسور البعض مختصة به هذا تحقيق هذا الجواب خلافاً لمن لم يعرف فاعتراض (قوله فالأضافة يائية) قد عرفت ان البحث موضعه المسئلة والنسبة وان متعلقة في الحقيقة المحمول لا الموضوع إلا بتأويل بعيد (قوله من الحذف من الاول) يلزمه التكرار بلا فائدة (قوله اماراجع لمباحث الاقوال) هذا بعيد من الشارح فانه جعل الاقوال نحو الامر والنهي (قوله وبجته سلب الخ) فيه ان السالبة ليست من العلوم (قوله لكن على مذهب من يجوز الخ) التجويز انما هو فيما اذا لم يلزم تقديم عطف البيان على النعت (قوله تعريف لفظي) التعريف اللفظي يرجع لبحث لغوي (٢٩١) هو بيان ان اللفظ موضوع لكذا وحقه أن يكون بلفظ مفرد

ان وجد وإلا فالمركب فالمقصود منه تعيين المعنى لا تفصيله وأما ما يقصده به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات لتحقيق وينقسم إلى قسمين ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه انه مفهوم هذا اللفظ وأراد تصوره بوجه آخر تفصيلاً ويسمى اسماً بليانه معنى الاسم ومعناه هو حقيقة المعرف فكان حقيقياً أيضاً وما يقصد به احضار الحقيقة لمن لم يعرفها وهو حقيقي لا غير العلامة التفازاتي في حاشية الشارح العضدي لم يفرق بين اللفظي والاسمي فلعله اصطلاح الاصول وقد تبعه سم هنا على ذلك وكون التعريف اللفظي يرجع لبحث لغوي قال به الشيرازي وغيره ورده

على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته) يعنى ما يصدق عليه هذا

القول لفظاً إلا انه ورد الاذن بأضافته اليه تعالى وربما اقتضى هذا أولوية ما عبر به ابن الحاجب لسلامته من الانهاك ووصف اللفظ بالانزال مع انه عرض والاعراض لا تنتقل باعتبار حامله ومبلغه فهو اسناد مجازي أول لغوي لان نزول مبلغه سبب في وصفه بالنزول ولشيوعه وقع في التعريف لا يقال المجاز يصح فيه والاجماع على وصف القرآن بانه منزل لا نأقول غاية الاجماع على وصفه بذلك وكونه على طريق الحقيقة أو المجاز شيء آخر ان قلت الممتنع انتقال الغرض بذاته إنما بالتبع فلا قلنا يلزم عليه بقاء العرض زمانين ولئن سلمنا البقاء نقول الالفاظ أعراض سببها لبقاء اتفاقا وقد يقال اللغة تنبني على الظاهر وهذا الاعتبار الانزال حقيقي ومسئلة العرض الخ من تدقيقات الفلاسفة فهو حقيقة شرعية وما أجاب به الناصر بأن المراد المنزل صورته الذهنية المتعلقة عند سماع الالفاظ الحسية وتلك الصورة تبقى وتتعقل في ضمن الجزئيات المقيدة بخصوص المحال ففيه نظر لان القرآن اسم للالفاظ الخارجية لا للصور الذهنية ولمز احدا استعمله فيها مع ما فيه من الميل للقول بالوجود الذهني وقد وقع النزاع في اثباته في النوع الانساني فما ظنك بالملك الذي لا اطلاع لنا على حقيقته وما يعلم جنود ربك إلا هو (قوله على محمد) قيد لبيان الواقع للاحتراز فان المنزل على غيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ليس للاعجاز فيغنى عنه قوله للاعجاز (قوله للاعجاز) أى لاجل الاعجاز فحكمة التنزيل الاعجاز ولا ينافيه انه لغيره أيضاً كبيان الاحكام ونقل السكالك عن شيخه السكالك بن الهمام في التحرير اختياراً ان الاعجاز غير مقصود من الانزال وانما المقصود منه التدبر والتذكر والاعجاز تابع لازم لبعض خاصية من القرآن لا بقيد سورة ولا كل بعض نحو حرمت عليكم أمهاتكم قال وهو محل توقف اه وذلك لانه أعظم المعجزات وكيف يكون الاعجاز غير مقصود مع قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن الآية (قوله يعنى ما يصدق الخ) أتى بالعناية لأن القرآن يطلق بالمعنى العلوي والمراد به الهيبة الاجتماعية ويطلق بالمعنى الجنسي وهو القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه له به نوع اختصاص احترازاً عن نحو قول وافعل وانما يحمله الشارح على المعنى الثاني مع انه الانسب بغرض الاصول لان الاستدلال انما هو بالا بعض لان التعريف المذكور في المتن تعريف باعتبار المعنى العلوي كما قال الشارح وانما حددوا القرآن مع تشخيصه الخ ففي العناية كما في الناصر تنبيه على امرين - الاول ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى التشخيصى لا مفهوم كلى

الدواني بان المقصود منه تصور معنى اللفظ وان كان لأجل انه معنى اللفظ وإلا لكان خارجاً عن وظيفة المنطق وقد صرحوا بخلافه فتدبر (قوله ثم مقتضى الخ) تقدم ما فيه وعن صرح بان ألب لا بد تقارن الغلبة لما تقدم العلامة الرضى في مواضع (قوله تنبيه الخ) هذه زيادة من عنده على الناصر والمناسب حذفها إذ لا يظهر عليها التفريع بعد (قوله لان يبين الخ) فالمسمى وما بين به حقيقة مراد منهما الفرد الخارجى (قوله وقضيته أن القائم الخ) هذه القضية مسلمة ان كان المراد أن الصفة القديمة هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات والازمان والاقوام كشبوت القيام لزيد في قام زيد ويقوم زيد ويزيد قائم وهو ما يسمونه المعانى الاول دون المعانى الثانى المقصودة بوضع التراكيب إذ ما يقبل التغير لا يكون صفة الله كذا حمل عبد الحكيم عليه عبارتهم المشهورة وحيث لا تخالف ما بعدها تدبر

من أول سورة الحمد لله إلى آخر سورة الناس المحتج بأبعاضه خلاف المعنى بالقرآن في أصول الدين

منحصر في شخص كالشمس ه الثاني ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن اه فعلى هذا يكون التعريف لفظيا وهو قد يكون باللفظ المركب وإن كان الاكثر وقوعه بالمفرد كالغضنفر الاسد وفي سم كلام لا ينبغي أن يصدر عن مثله فانه قال ان تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا وقال في قول الناصر المعنى بالقرآن المعنى الخارجى الشخصى المراد بالخارج نفس الامر لا ما يرادف الاعيان ولا نافي كون ذلك المعنى الشخصى اعتباريا لانه مركب من الماهية والشخص الذى هو اعتبارى والمركب من الاعتبارى لا يكون إلا اعتباريا وقال هنا ان التعريف لفظى لان تعريف المعنى الاعتبارى لا يكون إلا لفظيا ما قوله ان هذا المعنى الشخصى الخ فكأية في المحسوس كيف واللفظ من مقولة الكيف فهو موجود محسوس وما استند به من تركبه من الماهية والشخص يلزم عليه ان الاشخاص الموجودة في الخارج كلها أمور اعتبارية لان لها ماهيات كلية هي عبارة عنها وعن التشخص على ان كون التشخص اعتباريا كلام مبسوط في محله وقوله ان التعريف هنا لفظى مع قوله ان تعريف المعنى الاعتبارى لا يكون إلا لفظيا مناقض لما أسلفه قبله عند قول المصنف الكتاب القرآن ان تعريفه لفظى اسمى مع أن جمعه بينهما مخالف لاصطلاح النظار في الفرق بينهما قالوا التعريف اما لفظى يقصده تعيين معنى اللفظ لسامعه من بين المعانى المعلومة له فآله إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لكذا لغة أو اصطلاحا وحقه ان يكون بلفظ مفرد مرادف او اعم فان لم يوجد المفرد ذكر المركب الذى يقصده تعيين المعنى لا تفصيله واما حقيقى يقصده ما ليس بحاصل من التصورات وينقسم إلى قسمين ما يقصده تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلول له وقد تصوره بوجه ما او رد تصوره بوجه آخر تفصيلا فيسمى تعريفا اسميا وتعريفا بحسب الاسم وينقسم إلى الحدود والرسوم وقالوا ان تعاريف الامور المعدومة والاعتبارية تارة تكون لفظية وتارة تكون اسمية وليس لها تعريفات حقيقية إذ لا حقائق لها بل مفهومات واما الموجودات فان لها مفهومات وحقائق فيجوز ان يكون لها أقسام التعريف كلها هذا ما اصطلاح عليه سائر المناطق والنظار والشيخ خالفه بلا سند فلا يتبع وقوله انه لاحقيقة للمسمى بالقرآن شرعا إلا هذا الشخص ممنوع كيف والاشخاص كلها مندرجة تحت مفاهيم كلية حتى قالوا ان واجب الوجود كلى بحسب المفهوم والتعقل وإن كان الموجود خارجا ليس الا الفرد الواحد الاحد وقد قالوا فيما نحن فيه انه كلى انحصر في فرد كالشمس فان مدار الكلية والجزئية على التصور والتصورات لا حجر فيها كل ذلك مبين أتم بيان في الكتب الكلامية والمنطقية والعجب منه انه قال أولان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى لانه مركب من الماهية والتشخص ثم ذكر بعده ما يناقضه من الحصر الذى ادعاه فتدبر ولا تكن أسير التقليد وانظر لما قاله لمن قال (قوله من اول الخ) اى الذى هو اوله سورة الخ فن للبيان لا للابتداء فان الصدق ثابت لمجموع القرآن لا لأول سورة الحمد (قوله المحتج بأبعاضه) كالتعليل لكون المراد بالقرآن هنا اللفظ المنزل الخ لا المدلول الذى هو الكلام النفسى وذلك لان القرآن عند الاصوليين مما يحتج بأبعاضه والاحتجاج انما هو باللفظ المذكور اذ الكلام النفسى لا اطلاع عليه وهذا ظاهر في أن مسمى القرآن هو الكل كما قاله سم خلافا للناصر (قوله خلاف المعنى) محترز قوله هنا واطلاقه على المعنيين بطريق الاشتراك على ما هو التحقيق (قوله من مدلول ذلك) أى من مدلول اللفظ بالدلالة الالتزامية العقلية وذلك لان من أضيف له كلام لفظى لا بد وأن يكون له كلام نفسى كما قال الاخطل

ان الكلام لى القواد وإنما جعل اللسان على القواد دليلا

(قول الشارح وإنما حدوا القرآن مع تشخصه الخ) يعني أن تشخصه يعني عن حده إذ لا يقع معه فيه اشتباه وحاصل الجواب أنه وإن لم يقع فيه اشتباه لكن يقع في اسمه عند من لم يعرف أنه اسمه فحدوه ليان أن هذا الاسم موضوع لهذا المسمى دون غيره وما قيل أن معنى هذا الكلام بيان العذر في حده مع أن الحد إنما يشمل على مقومات الشيء دون مشخصاته والمقصود حده من جهة تشخصه ففيه أن الجواب لا يدفع ذلك وأنه لا مانع من حده بما يشتمل على المقومات والم مشخصات * فإن قلت الم مشخصات عوارض لا يجب دوام صدقها لا مكان زوالها فلا يكون حدها قلت غاية الأمر أنه عند زوالها يزول المحدود وهذا لا ينفى كونه حدها إنما يكون الحد حينئذ غير صادق وهذا واجب حينئذ لا مضر والحق أن الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير قاله السعد في التلويح (قوله يعد عرفا واحدا) أي لأن التعدد طارئ. والاسم إنما يوضع لما بالذات (قوله) وليس هو علما شخصيا حقيقيا) لأنه يتعدد بتعدد (٢٩٣) المحال والشخصي الحقيقي ليس كذلك

نعم إذا انضاف إليه تشخص المحل صار شخصا حقيقيا قاله السعد

في التلويح (قوله) بأن يكون اسما للشخص القائم بلسان جبريل فقط) أي بل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين فيكون واحدا بالنوع وهو هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبريل عليه السلام أو زيد أو عمرو فان قلت النوع غير موجود في الخارج إلا في ضمن أفراده على قول الأصح خلافه فيلزم عدم وجود القرآن بذاته خارجا * قلت هذا في الماهية بشرط لا شيء. أما الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل

عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وإنما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من أوصافه ليميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه

لا بالدلالة الوضعية وإن كان الكلام النفسي في حقه تعالى غير الكلام النفسي في حقنا ووجه اضافته بهذا المعنى له تعالى أنه صفته والمعنى الأول أنه تعالى أنشأه برقومه في اللوح المحفوظ ومنع السلف من إطلاق القول بخلق القرآن بهذا المعنى أدبوا وتحزوا عن ذهاب الوهم إلى المعنى النفسي (قوله) وإنما حدوا الخ) جواب عما يقال الأشخاص لا تحد والمراد بالحد هنا التعريف والاصوليون كثيرا ما يستعملونه فيه والمحافظ على التفرقة المناطقة (قوله) مع تشخصه) أي وذلك مغن عن حده إذ لا يقع فيه اشتراك وإنما تعرف حقيقة بالإشارة إليه بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب والحد إنما هو للماهيات الكلية التي يقع فيها الاشتراك وكون القرآن واحدا بالشخص وإن لفظ القرآن علم شخصي هو ما حققه التفات في التلويح قال إن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منها هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مما لا لاه لا عينه ضرورة أن الأعراض تشخص بمحالتها فتعدد بتعدد المحال اه أي فهذا التعدد غير معتبر لغيره لأن اللغة تنبني على الظاهر فانه يقال للكلام الملتزم فيه نظام واحد واحد فان اعتبر هذا التعدد كان علم جنس فلا منافاة حينئذ بين ما قاله الشارح وقول السكوراني أن القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وبين اللفظ المنطوق على أسننة العباد الحادث وعلى الأول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لا اختلاف المحال وهي السنة العباد إذا خلافا المحال ينافي التشخص (قوله) بما ذكر) متعلق بحدوا (قوله) ليميز) أي لا لتصور ماهيته (قوله) مع ضبط كثرته) أي مع ما يحصل بذلك من ضبط كثرة أجزائه ببيان اشتراكها في الاتصاف بما ذكر وهذا إشارة لفائدة ثانية لحده (قوله) عما لا يسمى) متعلق بقوله ليميز أي ليحصل امتياز مدلول القرآن عما ليس قرانا بالنسبة لمن عرف الانزال

مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة فالحد وجودها في الأعيان لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثر بل من حيث أنه يو جد شيء تصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغيرت بحسب المفهوم قاله السعد في شرح المقاصد وحاشية العنود (قوله) لا يقبل الحد) أي تعريف الحقيقة المفيد لتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين عقلا لأن الحد لا يكون إلا بالكليات ومعلوم أن الكلية من العوارض العقلية فلا ترجع لإلا في الماهية العقلية لا الشخص إذا لموجود فيه حصة من الماهية فليس هو عينها حتى يكون هو وبالجمله فالكلام في تعريفه بحيث يحصل حقيقة مسماه من حيث هو شخص وهذا لا يحصل إلا بالإشارة كما تقدم (قوله) بالشخص الذي لا يحد) أي بوصفه الذي هو التشخص (قوله) لمشاركته له) أي في أنه بلغ بواسطة الم مشخصات من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات حد لا يمكن معه اشتراك بين كثيرين بحسب العقل حتى يحد بامر مشترك ومختص (قوله) تصوير مفهوم لفظ القرآن) قال السعد معنى قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن تعيينه قال بعض حواشيه بأن اشتبهه على السامع مدلوله من معلوماته ما هو قبل التعريف يتعين ولا يخفى أنه يوقد ما تقدم للسواني

من الكلام فخرج عن أن يسمى قرآنا بالمنزل عن محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا وبالاعجاز أى اظهر صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة مجازا عن إظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين أنا عند ظن عبدى الخ وغيره والاقتصار على الاعجاز وان أنزل القرآن لغيره أيضا لانه المحتاج اليه في التميز وقوله بسورة منه أى أى سورة كانت من جميع سورته حكاية لاقول ما وقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومنها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها

والاعجاز والسورة ولم يجعله لتمييز الحقيقة لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا فانه لا يعرفه إلا الافراد من العلماء فضلا عن كونه ذاتيا او عرضيا ولا معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور فهذا التمييز كما قال الناصر تمييز في التسمية لا في الحقيقة اه ومعناه ما ذكرنا وسم حاول الاعتراض عليه بعد كلام طويل فذلك كما كتبه ان تعيره بالتمييز في التسمية غاية التعسف وباليات شعري من المتعسف فاننا لو سلمنا ذلك فالعبارات كثيرا ما يتسامح فيها عند ظهور المعنى المراد فلا يحتاج للاعتراض عليها بل ان ينبه على ما فيها من المسامحة وليس من عادة المحققين الاتيان بقول كثيرة وكلام طويل يفضى ذلك إلى أن العبارة فيها تسامح (قوله من الكلام) من فيه بيانية لما بحذف المضاف اى من بقية الكلام او ابتدائية في محل الحال اى لتمييز عما ليس باسمه حالة كونه كائنا وناشئا من الكلام اه زكريا (قوله فخرج عن ان يسمى الخ) اشارة الى ان المراد اخراج ما ذكر عن التسمية لاعتراض الحقيقة (قوله بالمنزل على محمد) ظاهره انه قيدوا احد خرج به امور متعددة والذي أفاده ارباب الحواشي ان قوله بالمنزل خرج به الاحاديث غير الربانية لانها ليست لفظا منزلا اذا المنزل معناها والمعبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك جوزوا روايتها بالمعنى للعارف بالاساليب الكلام ولان منها ما هو باجتهاده صلى الله عليه وسلم بناء على القول بان له ان يجتهد وان قوله على محمد خرج به الكتب السماوية غير القرآن (قوله الاحاديث غير الربانية) اى التى ليست بحكية عن الله وهى الاحاديث النبوية (قوله مثلا) زادها لادخال بقية الكتب والصحف (قوله مجازا عن اظهر عجز المرسل) اى الذى هو المعنى الحقيقي للاعجاز لغوه هو مجاز مرسل علاقته السببية وانما صرف عن معناه الحقيقي لان التنزيل لاظهار الصادق ومفاد كلام الشارح انه مجاز عن حقيقة وكلام غيره يفيد انه مجاز عن مجاز عن حقيقة لان الاعجاز في الاصل اثبات العجز ثم نقل لاظهاره ثم لاظهار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله الاحاديث الربانية) بناء على انه انزل لفظها وقبل النازل المعنى والمعبر هو النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ففى خارجة بقوله المنزل الخ (قوله لغيره) كالمواعظ والاحكام والتدبر للآيات (قوله لانه المحتاج اليه) اى لانه هو الذى يميزه عن غيره واما المواعظ والاحكام والتدبر فقد شاركه فيها الاحاديث وغيرها (قوله وقوله) مبتدأ خبره حكاية (قوله من جميع سورة) بناء على ما تقدم من ان المراد المعنى العلى فلا يرد صدق التعريف على البعض (قوله الصادق بالكوثر) قال شيخ الاسلام الانسب ان يقول وهو الكوثر واجاب سم بان الاعجاز وقع بكل القرآن وبعشر سور وبسورة منه فالسورة اقل بالنسبة لكل القرآن والعشر وذلك الاقل صادق بسورة الكوثر ولم يقع الاعجاز بخصوصها بل عما يصدق بالسورة التى هى اعم منها والصادقة بها (قوله اقصر سورة) مجرور بدل من الكوثر ان قرأ سورة بها التانيث ونعت ايضا ان قرأها الضمير (قوله قدرها) اى فى عدد الايات فى عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها ليوافق قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات (قوله بخلاف ما دونها) فيه انه تعالى قال فليأتوا بحديث مثله وهو صادق بالاية واجاب سم بانه كما يصدق بذلك يصدق بالكل وهو المراد على ان سياق الاية يفيد العموم اه ونقل زكريا عن البرماوى ان الاعجاز يقع بالآيتين وبالاية لكن محله اذا اشتملت على ما به التعجيز لافى كشم نظر

(قول المصنف ومنه البسملة الخ) مذهب الشافعي رحمه الله انهما من القرآن لما ذكره (٢٩٥) الشارح وجزء من الفاتحة لاحاديث

كثيرة مذكورة في التفسير الكبير وجزء أيضا من غيرها في أصح قوليها بالقياس عليها إذ الفرق تحكم فدلّل الشارح الذي ذكره انما ثبت انها جزء من القرآن وهو صادق بقول من يقول انها جزء من كل سورة ويقول من يقول انها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لانها آية من كل سورة فهي آية لامة وثلاث عشرة آية ولا محل لها بخصوصها وهو مذهب المتأخرين من الحنفية وانما ساق ذلك الدليل دون دليل الشافعي لانه المطابق لدعوى المتن وكان المصنف انما صنع ذلك لان الكلام في البسملة من جهة ثبوتها بالتواتر أو الاجماع كافي مختصر ابن الحاجب وغيره والتواتر أو الاجماع لا يثبت الا ذلك المقدار إذ لا يدفع مذهب متأخرى الحنفية كما هو ظاهر لان غايته انه تواتر نقلها كتابة في المصحف ووقع الاجماع من الصحابة على أن ما بين الدفتين كلام الله وهو لا يفيد تواتر انها آية من كل سورة ولا انها كذلك موضع الاجماع وما يدل على ما قلنا مقابلة قوله ومنه البسملة بقوله لا ما نقل آحادا فليتأمل (قول

وفائده كما قال دفع ايهام العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهم ألبته قال عمر رضي الله عنه فاننا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره وللحاجة في التمييز إلى إخراج ذلك زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الاحكام وهي لا تدخل الحدود (ومنه) أي من القرآن (البسملة أول كل سورة غير براءة على الصحيح) (قوله وفائده) أي فائدة حكاية أقل ما وقع به الاعجاز أي من فوائد ذلك وإلّا فمنها التنصيص على أن القرآن اسم لكل دون ابعاضه (قوله كما قال) أي في منع الموانع دفع ايهام الخ أي للاحتراز ولا للبيان فان القيود في التعريف تكون لهذه الامور الثلاثة (قوله أي أبدا) انما زاد ذلك لان ما نسخت تلاوته تعبد به فيما مضى وأورد الناصر أنه لا يعلم التأيد إلا بوفاة صلى الله عليه وسلم فيلزم ان لا يسمى قرآنا في حياته لجواز نسخته وأجاب سم بان التعريف للقرآن بعد وفاته فلا يضر ان يذكر فيه قيود لم تكن في زمانه فان التعريف تعتبر فيها حال من القيت اليه وان لا بدية بشرط لاستمرار القرآن لثبوتها لان اصل الثبوت حاصل بزلوه (قوله ما نسخت تلاوته) أي بعد ان تعبد بها (قوله وللحاجة الخ) متعلق بقوله زاد (قوله وإن كان من الاحكام) لان التعبد هو الطلب الذي يتحقق بالايجاب والندب (قوله وهي لا تدخل الحدود) لان الحد لا فائدة للتصور والحكم على الشيء فرع تصور فلو توقف تصوره عليه لزم الدور . وحاصل الجواب ان الحد كما يراد به تحصيل التصور قد يراد به تمييز تصور حاصل ليعلم انه المراد باللفظ من بين التصورات والمراد بتحديد القرآن تمييز مسماه عما عداه بحسب الوجود والشيء قديمين بذكر حكمه لمن تصوره بامر شاركة فيه غيره والمراد هنا هذا فان تحديد القرآن باللفظ المنزل الخ حمله بما يميزه عما ليس بقرآن بالنسبة إلى من عرف الانزال والاعجاز مع بقية القيود لم يعلم عين القرآن اهزكريا (قوله ومنه البسملة) عندنا معاشر الشافعية فهي آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قرأ مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعي وقال أحمد وأبو ثور انها آية من الفاتحة فقط ولم ينص أبو حنيفة فيه بشيء وانما قال يقرؤها المصلي ويسرها وقال يعلى سالت محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين قرآن فقلت فلم سره فلم يجبني قال بعض الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فيها فان خطرهما عظيم وقال الفخري الكبير في تفسير سورة الفاتحة لعل عدم اجابته لظهور وجهه فان أصل الحنفية الاخفاء في الاذكار وقد قال جم غفير بانها ليست بقرآن فلا احتياط في اخفائها اه قيل والاصح المقبول عند الحنفية انها آية فذرة وليست جزءا من سورة انزلت للفصل والتبرك بالابتداء بها فلذلك أخرت عن الاستعاذة وكتبت بقلم الوحي وحبره وخطه في الائمة بخلاف الاستعاذة (قوله على الصحيح) أي من الخلاف بين الائمة او من الخلاف عندنا لسنكت بتغليب فان البسملة أول الفاتحة قرآن عندنا بخلاف عندنا وهل هي في أوائل بقية السور قرآن قطعاً أو حكماً لا قطعاً وجم ان الجمهور منهم كما حكاه الماوردي على الثاني ووجه النووي في شرح المذهب ومعنى الحكم هنا ان لها حكم القرآن في ان الصلاة لا تصح إلا بها أول الفاتحة وانه لا يكون قارئاً للسورة بكاملها إلا اذا ابتدأها بالبسملة مع تسليم أنها لم تثبت قرآناً بقاطع ونظير ذلك الحجر فانه من البيت حكماً من حيث ان الطواف لا يصح إلا خارجه ولم يثبت انه منه بقاطع وظاهر كلام المتن والشرح الاول وهو انها أوائل السور قرآن قطعاً القول المصنف فيما بعد لا ما نقل آحاداً ولا اقتصار الشارح في الاستدلال هنا على ما يفيد القطع وهو اجماع الصحابة والخ وبكونها قرآناً حكماً يدفع ما يقال أن القرآن لا يبدف من التواتر فن زاد فيه ما ليس منه يكفر ومن أنكر شيئاً منه يكفر مع انه لا تكفير في احد الطرفين ومحصل الجواب ان قرآنيتها حكمية لا قطعية ولذلك قال بعض ان المسئلة ظنية

الشارح لانها مكتوبة كذلك الخ) ولو لم تسكن من القرآن أصلاً في أوائل السور لم تثبت بخط المصحف كذلك لان العادة تقضى في

مثله بدم الاتفاق فكان لا يكتبها (٢٩٦) بعض أو ينكر على كاتبها قاله العضد (قول الشارح ليست منه في ذلك) أى

لأنها مكتوبة كذلك بخط السور في مصاحف الصحابة مع مباغتهم في أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره ليست منه في ذلك وإنما هي في الفاتحة لا ابتداء الكتاب على عادة الله في كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفي غيرها للفصل بين السور قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود وغيره وهي منه في أثناء النحل إجماعاً وليست منه أول براءة

لا قطعية إذ لم يقدّم دليل قطعي على أنها منه والظن لا يستفاد من التواتر بل يكفي فيه الآحاد إلا أن هذا يشكل بما سيأتى من نفي القرآنية عما نقل آحاداً فالأحسن أن يجاب بأن توصية الصحابة ومباغتهم في تجديد المصحف عما ليس بقرآن عادة شرعية ثابتة بالتواتر منادية أن نقل التسمية فيه بدل على قرآنيتهما وقد عارض هذه عادة مثلها وهي أنها في الشريعة شعار الفصل وعنوان التبرك بالابتداء بها فلمعارضة العادتين في كلا الطرفين لم يكفر أحد الطائفتين الأخرى وهذا معنى قول ابن الحاجب أن الشبهة الحاصلة من دليل كل طائفة قوية في حق الأخرى واجاب سم بانها مستثناة منه لقوة الأدلة الدالة على أنها قرآن وليس بالقوى فالحق ما أفاده بعض الفضلاء من أن نقل البسملة بالتواتر لكن لا على الجزم بانها قرآن أو غير قرآن كيف والفراء كلهم على افتتاح السورة بالبسملة ويؤيده أيضاً قول الشارح لأنها مكتوبة الخ لكن لا يدل على هذا قرآنيتهما لاحتمال الفصل الآتي وأما تعين قراءتها في الفاتحة وبطلان صلاة التالى بتعمد تركها عندنا فيها فلمعنى يخص الصلاة (قوله لأنها مكتوبة به الخ) - ليل إقتراني من الشكل الاول ذكر الشارح صغراه وطوى الكبرى وذكر دليلها تقريره هكذا البسملة مكتوبة أول كل سورة بخط السور في مصاحف الصحابة وكل ما هو كذلك فهو قرآن بالبسملة ترآنا ما الصغرى فبديهية واما الكبرى فقد ذكر دليلها بقوله أن الصحابة بالغوا الخ (قوله بخط السور) دفع بهذا ما يقال أن أسماء السور كذلك مكتوبة لان كتابتها بغير خط المصحف بل متميزة بخط آخر ومداد آخر (قوله في مصاحف الصحابة) نسب اليهم باعتبار أن عثمان رضى الله عنه جمعهم عليه كما نسب اليه باعتبار أنه تسبب في جمعه (قوله ان لا يكتب فيها ليس منه) أى بخط السور فحذف القيد من هذا لدلالة الاول عليه فلا يراد أسماء السور (قوله حتى النقط والشكل) بالرفع عطفاً على ما ليس منه وبالجر عطفاً على ما المجزأة في ما يتعلق وهو غاية في المبالغة أى انتهت مباغتهم إلى عدم كتابة ذلك وعدم كتابة آمين والاستعاذة أيضاً مع كون كل منهما من سنن القراءة ثم ان تراجم السور وكذا النقط والشكل حدث بعد الصحابة وما يدل لنا أيضاً ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أو لاهن بسم الله الرحمن الرحيم (قوله وقال القاضي) هو مالكي المذهب فاستدل لاهل التقوية مذهبه (قوله ليست منه في ذلك) أى اول كل سورة غير براءة (قوله وإنما هي في الفاتحة الخ) مردود بان لو كان المقصود من كتابتها في الفاتحة وفي غيرها ما ذكر لما ساغ كتابتها بخط السور لمبالغة الصحابة في تجريد القرآن عما عداه ولكتبت أول براءة وما ذكر في الخبر لاحجة فيه لمن نفي كونها قرآناً بل قد احتج به من أثبت لان قوله حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم إن لم يكن ظاهراً في نزولها قرآناً فمحتمل بتعين الحمل عليه بالقاطع وهو الإجماع على كتابتها بخط السور مع المبالغة في تجريد القرآن عما عداه كما تقرر اه ذكرى وبقويه ما ذكره الزمخشري في

ليست آية من القرآن أوائل السور وإنما افتتح بها للتبرك وذلك لانه لم يتواتر هذا الحكم وهو أنها من القرآن أول كل سورة فلا يكون قرآناً لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله فقطع بأنها ليست بقرآن كذا نقل عنهم قال العضد تواتر كونها من القرآن غير لازم بل اللازم تواترها في المحل أى تواتر نقلها كتابة في المصحف وتلاوة على الألسن في ذلك المحل فذلك كاف وأيضاً إن سلمنا أنها لم يتواتر كونها من القرآن أول كل سورة لكن لا نسلم أنها لم يتواتر كونها من القرآن ومثل هذا يقال في الإجماع تدبر (قول الشارح وليست منه أول براءة) في التفسير الكبير أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في أن سورة الانفال وسورة التوبة سورة واحدة أم سورتان فقال بعضهم واحدة لنزولها في القتال وقال بعضهم سورتان فلما ظهر الاختلاف في هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبها على قول من يقول

سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبها على قول من يقول سورة واحدة كذا نقل عن بعضهم توجيهاً لترك بسملة براءة وفيه أنه يحتمل أن من يقول بانها سورتان يقول أن البسملة ليست

جزء من القرآن أول براءة فلا تثبت هناك فلا يلزم ان يكون عدم كتابتها للتنبيه على قول من يقول سورة واحدة الا اذا كان من يقول انهما سورتان يقول بان البسملة جزء من براءة وكان هذا الموجه يرى ذلك فرد عليه (٢٩٧) المصنف ولم يذكره الشارح مقابلا للصحيح ايضا في براءة

لانه قول صدر من قائله توجيها للفصل وعدم كتابتها لانه قول له فلم يعتد به الشارح هذا غاية التوجيه هنا والله اعلم بأسرار عباده فان قلت كل من الفريقين يدعى القطع بمدعاه لكن لم يكفر بعضهم بعضا قلت قوة شبهة كل عنده تمنع تكفيره لدلائلها على انه غير مكابر للحق ولا قاصد لانكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً قاله ابن الحاجب (قول المصنف لا مانقل آحادا) قد عرفت ان البسملة متواترة فصح التقابل وان دفع مافي الحاشية وعلم من قوله لا مانقل آحادا أن القرآن كله متواتر وانما احتاج للنص على تواتر الفرائد لانها كما نقله الامام السيوطي في الاتقان عن الزكشي غير القرآن وعبارته قال الزكشي في البرهان

لنزولها بالقتال الذي لاتناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لا مانقل آحادا) قرأنا كما يمانها في قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا ايماهما فانه ليس من القرآن (على الاصح) لان القرآن لا عجزه الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة تتوفر الدواعي على نفسه تواترا وقيل انه من القرآن حملا على انه كان متواترا في العصر الاول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه (و) القراءات السبع

كشافه عن ابن عباس رضى الله عنهما من تركها أى البسملة فقد ترك مائة وأربعة عشرة آية من كتاب الله (قوله ومنه) اى من هذه العادة وذكر بتأويلها بالاعتقاد (قوله وقال ابن عباس الخ) دليل لقوله للفصل وقد علمت مافيه (قوله لا يعرف الخ) فهذا يدل على انه أتى بها للفصل وهذا محتمل لسكونها بما بعدها ولعدمه (قوله وليست منه أول براءة) المناسب ولم توجد لايام عبارته انها وجدت أول براءة لكن ليست منها مع انها لم توجد قال سم ولم يقل اجماعا لعله لتردده فيه ولا فقد نقل النووي في المجموع الاجماع عليه ولا يخفى ان نسبة الشارح للتردد في مثله مما يقدر في سعة اطلاعه والعجب انه كثيرا ما ينسب لسعة الاطلاع في مواضع يخالف فيها الجهم الغفير مع نسبة التردد اليه فيما هو غير خاف على غيره فضلا عنه فالاحسن الجواب بانه سكت عن ذكر الاجماع لظهوره ولا غناء ذكره قبله عنه (قوله والرفق) عطف مرادف والرحمة والرفق منافيان للقتال الذي تضمنت الامر به (قوله لا مانقل آحادا) اى غير البسملة بناء على انها نقلت آحادا ليصح العطف بلا فان شرطه ان لا يصدق احد متعاطفها على الاخر قاله سم وفيه ما قد علمت (قوله تتوفر الدواعي) أى تكثر وضمنه معنى تجمع فعدها بعلى (قوله تواترا) فلو كان مانقل آحادا قرأنا لتواتر نقله (قوله ويكفي التواتر فيه) اى العصر الاول ويلزم عليه ان يكون قرأنا بالنسبة للعصر الاول غير قرآن بالنسبة اليه لا لقطع تواتره والكلام في القرآن المستمرة قرآنيته في جميع الاعصار والازمان ثم هذا كله بناء على اشتراط التواتر في المنقول قرآنا وسياتي مافيه عند قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ (قوله والقراءات السبع الخ) هذا الحكم يجمع عليه بين اهل السنة الا من شذ من الحنفية كصاحب البديع فانه ذهب الى انها مشهورة وذهب المعتزلة الى انها آحاد غير متواترة والمراد في التواتر عن قراءة الشيخ المخصوص بتماها كنافع مثلال منها ما هو آحاد ومنها ما هو متواتر وليس المراد في التواتر من اصله ولا يلزم نفى التواتر عن القرآن كله والاجماع خلافه وهنا بحثان الاول ان الاسانيد الى الائمة السبعة واسانيدهم الى النبي صلى الله عليه وسلم على مافي كتب القراءة آحادا لا تبلغ عدد التواتر فمن اين جاء التواتر واجيب بان انحصار الاسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القرآن عن غيرهم وانما نسبت القراءة الى الائمة ومن ذكر في اسانيدهم والاسانيد اليهم لتصديقهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم في طبقته ما يبلغها عدد التواتر لان القرآن قد تلقاه من اهل كل بلد براءة امامهم الجهم الغفير عن مثاهم وكذلك دائما مع تلقى الامة لقراءة كل منهم بالقبول الثاني ان من القواعد انه لا تعارض بين قاطعين فلو كانت القراءة السبع متواترة لما تعارضت مع انه وقع فيها ذلك

(٣٨ - عطار - اول) القرآن والقراءات حقيقة متغايران فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والاعجاز والقراءات اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما اه انتهى

(قول المصنف قيل فيما ليس من قبيل (٢٩٨) الاداء) أى سواء اتفقت الطرق على نسبته لقائله أو نفاه بعضها عنه فهذا القول

المعروفة للقراء السبعة أبى عمرو ونافع وابنى كثير وعاصم وحزمة والكسائى (متواترة) من النبى صلى الله عليه وسلم الينا أى نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم (قيل) يعنى قال ابن الحاجب (فما ليس من قبيل الاداء) أى فما هو من قبيله بان كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك (كالمذ) الذى زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين (١) فى نحو جاء وما أنزل وواوين فى نحو السوء وقالوا أوؤمن ويأين فى نحو جىء وفى أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التى هى خلاف الاصل من الفتح نحضة أو بين بين بان ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمة) الذى هو خلاف الاصل من التحقيق نقلا نحو قد أفلح وإبدالا نحو يؤمنون وتسهلا نحو أينكم واسقاطا نحو جاء أجاهم (قال أبو شنامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أى كما قال المصنف فى اداء الكلمة يعنى غير ماتقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو إياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبى شامة لم يتعرضوا لما قلناه والمصنف

وجوابه انا نمنع التعارض لان من قرأ باحدى القراءتين لا ينكر الاخرى ولا يتأتى التعارض إلا لوفى قراءة غيره وشهرته بروايته واعتناؤه بها لا يقتضى انه ينفى غيرها كارباب المذاهب (قوله المعروفة) اشارة إلى أن أَل للعهد الذهنى (قوله يمتنع عادة) أى يحيل العقل بحسب العادة توافقه على الكذب كان التوافق قصدا أو على سبيل الاتفاق (قوله فليس بمتواتر) لان الهيئة لا يمكن ضبطها من قراءته صلى الله عليه وسلم وقول الكورانى ان كلام ابن الحاجب لا وجه له لان نقلة المدود هم نقلة القرآن ولو كان المذ ونحوه غير متواتر لزم أن القرآن غير متواتر مردود بان المتواتر أصل المدود الذى قال ابن الحاجب بعدم تواتره ما يتحقق اللفظ بدونه وهو ما زيد فى المد كما اشار لذلك الشارح بقوله الذى زيد الخ (قوله بنصف الخ) فيكون ثلاث حركات (قوله أو اثنين) فيكون ثمانية حركات (قوله التى هى خلاف الاصل) وأما أصل الامالة فتواتر (قوله من الفتح) بيان للاصل وقوله نقلا الخ حال من التخفيف (قوله قال أبو شامة والالفاظ) بالجر عطف على قوله كالمذ (قوله أى كما قال المصنف) أى فى منع الموانع (قوله يعنى غير ماتقدم) أى عن ابن الحاجب من الامثلة وسيظهر فى كلام الشارح وجه العناية (قوله كالفاظهم) أى تلفظهم ونطقهم فصحت الظرفية (قوله بزيادة) حال من الالفاظ والياء للابسة (قوله على أقل التشديد) الذى هو متواتر (قوله هى مبالغة أو توسط) بيان للزيادة (قوله وغير ابن الحاجب الخ) فيه تنبيه على وجه ضعفه وانه قول لاسلف لهما فيه فقد قال ابن الجزرى فى أول النشر لا نعلم أحدا تقدم ابن الحاجب فى ذلك وقد نص أئمة الاصول على تواتر ذلك كله كالقاضى أبى بكر فى كتابه الانتصار وغيره (قوله وافق) أى فى منع الموانع وهذا اشارة إلى أن المصنف انما ضعف كلام ابن الحاجب من حيث عموم مفهوم قوله ما ليس من قبيل الاداء فانه يقتضى نفى تواتر كل ما هو من قبل الاداء مع ان بعضه متواتر عند المصنف اما جزما أو ترددا (قوله الاول) هو المد والثانى الامالة والثالث التخفيف والرابع الالفاظ المختلف فيها بين القراء (قوله ومقصوده) مبتدا خبره قوله تلك الزيادة وقد يقال يعنى عن هذا العناية السابقة إلا ان يقال انه (١) قوله قدر الفين أى قدر اربع حركات لاصبع من اصابع اليد لأن الالف عندهم بحركتين وقيس اه كاتبه عفى عنه

شامل لقول أبى شامة الآتى فى الشرح (قول الشارح بان كان هيئة) خرج ما كان لفظا كالف مالك لانه لفظ قرأنى فهو متواتر (قول الشارح يتحقق بدونها) خرج اصل المدفوع ومتواتر (قوله لم يقل به كل من القراء) أى لم يقرأ به ولا فهو متواتر لا ينكره أحد (قوله وفيه نظر) هو كذلك فان كلام ابن الحاجب فى الزائد على الاصل كما أن كلام غيره فيه أيضا (قوله أمر لا يضبطه السماع) بخلاف أصل المد فانه مضبوط بحركتين فحتى نقل لا اشتباه فيه فان غايته أن يحمل على أصله ان لم يعين أو عين مع الحكم على ناقله بالاشتباه (قوله بين المحضة والفتحة) لم يقل بين الكسرة والفتحة لان الغرض أن هذه إلى الفتحة اقرب بخلاف ما بين الكسرة والفتحة فانها متوسطة وبه تعلم ما فى قوله الآتى أى يكون القرب من الكسرة مساويا (قوله خلافا لما اشار اليه الكمال) الحق مع الكمال لان الأصل المتواتر هو الفتح وما خرج عنه فاما قريب منه وهو ما بين بين أو من الكسرة وهو المحضة تدبر

(قول المصنف قال أبو شامة والالفاظ الخ) فيه أمور هـ الاول أنك قد عرفت أن (٢٩٩) كلام ابن الحاجب شامل للشفق على

نسبته لقارته والمختلف فيه فلا وجه لتخصيصه بغير ما قال أبو شامة بناء على فهم المصنف وحينئذ لا حاجة لنقل كلام أبي شامة الثاني أن كلام أبي شامة ليس فيما اختلف فيه مطلقا بل فيما نفيت نسبته لمن نسب اليه في بعض الطرق الثالث أن كلام أبي شامة عام لما كان من طريق الاداء ولما لم يكن منه وقد خصه المصنف بما كان من

طريق الاداء إلا أن الحق ما صنعه المصنف في هذا والالزام أن يقول أبو شامة بأن بعض ألفاظ القرآن غير متواتر ولا يقول به الرابع أن عطف قول أبي شامة على أمثلة ابن الحاجب يقتضي أن أباشامة شاركه فيها وزاد عليه بهذا وقد عرفت أن ليس له إلا ذلك فلا وجه لهذا لعطف فتأمل (قول المصنف ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى مع اعتقاد كونه قرآنا بل اعتقاد ذلك لا يجوز أما مع عدم ذلك فلا يمتنع (قول الشارح أى ما نقل قرآنا أحادا) فدار الجواز عند المصنف على التواتر وعدمه على عدمه كما أن عدم الشذوذ

وافق على عدم تواتر الاول وتردد في تواتر الثاني وجزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال في الرابع انه متواتر فيما يظهر ومقصوده مما نعلمه عن أبي شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التي مثلها بما تقدم على أن أباشامة لم يرد جميع الالفاظ إذ قال في كتابه المرشد الوجيز ما شاع على ألسنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم من أن القراءات الفسح متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته اليهم في بعض الطرق وذلك موجود في كتب القراءات لاسيا كتب المغاربة والمشاركة فينبهنا تبين في مواضع كثيرة والحاصل أنا لا نلتزم التواتر في جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء أى بل منهما المتواتر وهو ما انفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وإن حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم (ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى ما نقل قرآنا أحادا إلا في الصلاة ولا خارجا بناء على الأصح المتقدم أنه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به أن غير المعنى وكان قارته عامدا عالما كما قاله النووي في فتاويه (والصحيح أنه ما وراء العشرة) أى السبعة السابقة وقراءات يعقوب وأبي جعفر وخلف فلهذا الثلاثة تجوز القراءات كلها (وفاقا للبغوى والشيخ الامام) والدالمصنف لأنها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه في العربية

توطئة لقوله على أنه الخ (قوله المتناول بظاهره) وإلا فقد قال فيما تقدم معنى غير ما تقدم (قوله على أن الخ) استدراك على نقل المصنف عن أبي شامة ما تقدم بان فيه عموما وخصوصا فهو اعتراض من وجهين حيث نقل عنه ما يقتضى أنه أراد جميع الالفاظ التي اتفقت الطرق على نقلها عن القراء والى اختلفت وهو قائل بالثاني فقط وحيث خص كلامه بما هو من قبيل الاداء مع أن كلامه بظاهره شامل له وغيره (قوله في كتابه المرشد) هو المرشد اختصره شيخ الاسلام في الوقف والابتداء (قوله فيما اتفقت) وأن اختلف فيه كلام القراء فيما بينهم وكلام المصنف يشمله (قوله دون ما اختلفت فيه) كان نقله بعضهم عن قارىء ونفاه بعضهم عنه (قوله في بعض الطرق) هم رواية الرواة كرواة نافع وابن كثير مثلاً (قوله والحاصل الخ) من كلام أبي شامة وآخره قوله بين القراء (قوله بالمعنى السابق) بأن نفيت نسبته اليهم (قوله وهذا) أى ما اختلفت فيه الطرق (قوله يتناول ما ليس الخ) أى والمصنف خصه بما هو من قبيل الاداء فقد خصص في موضع التعميم وعمم في موضع التخصيص (قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى يمتنع قراءته مع اعتقاد قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته كذلك أما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه لل منع منه إلا أن خلطه بالقرآن وقرأهما معا على مساق يدل على قرآنية الجميع (قوله أى ما نقل قرآنا أحادا) هذا يقتضى أن مناط الجواز التواتر فانه لا فرق في المنقول أحادا بين أن يكون صحيح السند وأوجه مستقيم في العربية الخ وبين أن لا يكون كذلك وعلى هذا فكان اللاتق بالشارح أن يقول في ماسياتي فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا تها متواترة بل قد لا لأنها لا تخالف الخ فان المصنف صرح بتواتر الثلاث في منع الموانع وقال أن القول بعدم تواترها في غاية السقوط اه فقد خلط الشارح طريقة الاصوليين بطريقة القراء في القراءة الشاذة افاده السكالك ونسب إلى الاعتذار عن الشارح (قوله أن غير المعنى) أى إن زاد حرفا ونقصه كما في الروضة وأصلها وغيرهما قاله شيخ الاسلام وقيد سم الزيادة بتغيير المعنى قال وإلا فمجرد الزيادة لا تبطل وإن لم ترد كما صرح به كلامهم فكيف اذا وردت (قوله عالما) أى بالحكم (قوله لأنها لا تخالف رسم الخ) المراد به التعريف وهذا الإشارة لضابط للقراء في القراءة المعتمدة والقراءة الشاذة فكل قراءة اجتمعت فيها هذه الامور الثلاثة فهي معتمدة يجوز أن يقرأ بها سواء كانت متواترة أم لا وكل قراءة اختلف فيها واحد منها فهي شاذة كما قال ابن الجزرى

والشذوذ كذلك (قول المصنف) والصحيح أنه ما وراء العشرة فالعشرة متواترة

عند المصنف وقد صرح بتواتره في منع الموانع وقال أن القول بعدم تواتره في غاية السقوط (قول الشارح لأنها لا تخالف رسم السبع)

أى تعريف السبع أو طريقة تعين مع تواترها (٣٠٠) عند المصنف وإنما لم يذكره مع ان الاجازة عند المصنف مبنية عليه كما تقدم

وموافقة خط المصحف الامام ولا يضرب في العزو الى البغوى عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من القراءات التسعة لذل في كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (مارواه السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلاف كما تقدم (اما اجراؤه مجرى) الاخبار (الاحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء

وحيث ما يختل ركن اثبت * شذوذه لو انه في السبعة

وعلى هذا درج بعض الفقهاء ومنهم البغوى فانهم قسموا القراءة الى متواترة وهي ماتواتر نقلها وصحيحة وهي ما اجتمع فيها الامور الثلاثة وشاذة وهي ما سواهما وجوزوا القراءة بالاولين وأما الاصوليون وبعض الفقهاء ومنهم النوى فلا يكتفون بذلك بل يشترطون التواتر فلا تجوز عندهم القراءة بما زاد على السبع بناء على انها غير متواترة وهذا وقد استشكل الكمال ابن الهمام في تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية قائلا ان ارادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين الكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم وان ارادوا وجها ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول فمكن في كل قراءة شاذة اه قال سم ويمكن ان يحجب باختيار الاول لكن لما يتوقف على ذلك فيما لم يتواتر أما ماتواتر فتجوز به القراءة مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه صلى الله عليه وسلم فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك بخلاف غيره اه وفي الكشف واما قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الاولاد وجر الشركاء على اضافة القتل الى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف فشاذا قال والذي حمله على ذلك انه رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرأ بجر الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب اه وهذا من جملة سقطاته فان القراءة سنة متبعة لا بطريق الراي والقياس وقد ذكر هنا كلاما رأينا تركه خيرامن ذكره سبحانه الله تعالى (قوله) وموافقة خط (ولو من بعض الطرق) (قوله المصحف الامام) هو مصحف عثمان رضي الله عنه لانه امام المصاحف وقدوتها (قوله ولا يضراخ) جواب عن اعتراض الزركشي ان الموجودات تفسير البغوى ذكر أبي جعفر ويعقوب دون خلف مع التنبيه على ان ما خذ الجواب كلام المصنف في منع الموانع (قوله في كل حرف) المراد به الكلمة التي فيها القراءة (قوله فجعلت قراءة تخصه) فنظر المصنف الى ذلك والبغوى لم يذكره نظرا الى أنها لا تخرج عن قراءة غيره فلم يجعل قراءة مستقلة (قوله ما وراء السبعة) اى ما انفرد به واحد من الثلاثة عن السبعة اماما وافق فيه غير واحد قطعا من السبعة فتواتر (قوله فتكون الثلاث منه) أى من الشاذ وظاهر كلام الراعي اعتماده لكن ائمة القراء على انكاره اشد انكار حتى لقد قال الشيخ أبو حيان لانعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع اه كمال (قوله وان حكى البغوى الاتفاق) أى فانه بحسب ما وصل اليه فلا يكون حجة على القائل بان الشاذ ما وراء السبعة (قوله مجرى) بالضم لانه من الرباعى ثم لما كانت هذه العبارة تقتضى انه ليس آحادا وإنما جرى مجراها مع انه آحاد بين الشارح المراد بقوله الاخبار الخ وقرينة هذا المحذوف اشعار لفظ الاحاد بها فان موصوفها المنقول وفي الغالب يكون خبرا (قوله فهو الصحيح) اى ولو قلنا الشاذ ما وراء السبعة فغاير الصحيح السابق والاحسن ان الضمير في قوله اما اجراؤه للشاذ مطلقا (قوله ولا يلزم من انتفاء الخ) نظره فيه الكوراني يمنع الحصر لجواز كونه مذهب الراوى وهو عند المصنف ليس بحجة واستدل الهمم بان الشافعى اوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه ورده سم بان الغرض انه منقول عن النبي ﷺ فهو مرفوع قطعاف كيف يصح مع ذلك تحريكه مذهب الراوى بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوى برفعه الى النبي ﷺ كان في حكم المرفوع لاذ

لانه لم ينقل عن البغوى والشيخ الامام إنما عللا بما قاله الشارح مع فهمه من قوله والصحيح الخ بعد بيان معنى الشاذ وهي طريقة للفقهاء وبعض الاصوليين في ضبط ما ليس بمتواتر ولا شاذ والحاصل ان الاقسام عندهم ثلاثة متواتر وصحيح وشاذ وهذا هو الصحيح عندهم وعند المصنف متواتر فلم ان موافقة المصنف لها إنما هي في تجوز القراءة دون تعليله ولذلك قال الشارح فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها اشارة الى ان الموافقة إنما هي في التجوز فتأمل (قوله المصنف اما اجراؤه مجرى الاخبار الخ) سيأتي ان خبر الواحد العدل يفيد العلم عند وجود القرائن الدالة على ذلك بل قال العمد لا حاجة الى العدالة حيث كان المدار على القرائن (قول الشارح ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته الخ) اى لانه عدل مع قرائن افادت العلم القطعى بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما سيأتي اشتراط ذلك في اخبار الآحاد فما بقي الاحتمال ان ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وخبر بينا نال شىء فظنه الناقل قرآنا فاذا بطل كونه قرآنا تعين ان يكون خبرا

(قول الشارح انتفاء عموم خبريته) أى خبريته اللازمة له كما انها لازمة للقرآن أيضا (٣٠١) اذ كل يصدق عليه خبر أى منقول

عن النبي صلى الله عليه وسلم
(قول الشارح ولم تثبت
قرآنيته) قال السعد فيه
أن عدم ثبوت قرآنيته
لا يقتضى عدم ثوب خبريته
لجواز أن يكون خبر المرسل
خبرا وإذا تأملت فيما
حررناه التامل الصادق
عرفت اندفاع جميع
الشكوك التى عرضت فى
هذا المقام للناظرين
(قوله ما لا معنى له أصلا)
أى فيكون كلاما منتظما
لا للإفادة بل للابتلاء
فلا معنى له حقيقة ولا
تاويل قاله السعد فى حاشية
العصدة أى لأن القرآن
انما نزل بيانا وهدى ولو
كان له معنى غير بين لم
يكن بيانا وهدى كذا فى
بعض التفاسير وقد يؤيد
ما قالوه ما قيل أن المشركين
كانوا لا يسمعون للقرآن
وقالوا لا تسمعوا لهذا
القرآن فانزل الله هذه الفوائح
ليتأملوا هل يأتى بعدها
ما يبينها فإذا تأملوا فيه عرفوا
اعجازها فآمنوا وهذه فائدة
أى فائدة والحق أن الله متعال
عن ذلك اذ خوله عن المعنى
مخل بالبلاغة والفصاحة
الذين هما وجه الاعجاز
والبيان والهدى ثابتان له
ولم تفهم هذه الفوائح
اذ البيان والهدى بالكل

خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثانى وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت
قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهاءنا على قطع بين السارق بقراءة ايمانهم ما وانما لم يوجبوا التسامح
فى صوم كفارة البين الذى هو احد قول الشافعى بقراءة متابعات قال المصنف كانه لما صحح الدارقطنى
استناده عن عائشة رضى الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متابعات فسقطت متابعات (ولا
يجوز ورود ما لا معنى له

القرآنية مما لا مدخل للرأى فيها فثل ذلك انما يحمل على الرفع والشافعى رضى الله عنه استدل بمجرد
كونها قراءة شاذة فانه أطلق الاحتجاج بها فيما حكاه البويطى عنه وعليه جمهور أصحابه واما قوله وانما
لم يوجب التسامح فقد دفعه الشارح وبقي هنا بحث وهو أنه سيأتى فى كتاب السنة أن من المقطوع
بكذبه المنقول آحادا اذا كان مما توفى الدواعى على نقله تواترا وهذا يقتضى أن الشاذ من المقطوع بكذبه
لانه نقل آحادا وتوفى الدواعى على نقله تواترا فرفع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه بجرى الاخبار الآحاد
فى الاحتجاج به وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه فى العربية ومرافقة خط
المصحف الامام وان لم يتواتر وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم ما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية
لا مطلقا بخلاف الاخبار الآحادا اذا كانت مما توفى الدواعى على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس
لها جهتان حتى تسقط احدهما وتبقى الاخرى واما بان توفى الدواعى على نقله تواترا انما يقتضى نقله
تواترا فى الجملة وعدالة ناقله يقتضى أنه كان متواترا فى العصر الاول احتماله منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته
وعن الثانى بان التواتر انما يشترط فى ثبوت قرآنيته قطعا لا فى ثبوتها فى الجملة ايضا فليتأمل افاده سم
(قوله انتفاء عموم خبريته) لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام (قوله والثانى) أى مقابل
الصحيح ادعى امام الحرمين فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى وتبعه فيه ابو نصر الفشيرى وابن السمعانى
وغيرهما وقال النووى فى شرح مسلم أنه مذهب الشافعى قال لان ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن والقرآن
لا يثبت الا بالتواتر واذا لم يثبت قرآن لم يثبت خبرا اه كمال (قوله لانه انما نقل قرآنا) أى لا على انه خبر
حتى لا يلزم من نفي القرآنية نفي الخبرية (قوله ولم يثبت) أى لعدم التواتر واذا لم تثبت قرآنيته فلا
تثبت خبريته فلا يصح الاحتجاج به لعدم ثبوت الخبرية (قوله كانه لما صحح الدارقطنى) انما اتى
بالكانية لاحتمال ان النسخ للتلاوة دون الحكم (قوله فسقطت) أى نسخت تلاوة وحكما لانها سقطت
دون نسخ لان الله تعالى تكفل بحفظه (قوله ولا يجوز ورود ما لا معنى له) أى ولا يجوز القول بذلك
لان الورود وعدمه ليس فى قدر تناو قد ترجم هذه المسئلة فى المنهاج بقوله لا يخاطب الله بمهمل وهى أولى
وان استلزمها كلام المصنف بجهة عمومها فان ورود ما لا معنى له فى القرآن شامل لان يكون خطابا أو غيره
ثم لا يخلو اما ان يراد بالمهمل اللفظ الذى لم يوضع لمعنى أصلا أو ما لا يمكن فهمه لاسيلا الى الاول فان أحدا
من يوثق به لم يقل بذلك فلا يصلح ان يكون محل النزاع كيف والقرآن العزيز فى اعلا طبقات البلاغة
المشترط فيها فصاحة الكلام ووقوع ما يخل بالفصاحة فيه يخرج عنها فكيف بالمهمل وأيضا لو تلفظ
واحد من اخطابه بمهمل نسب الى هذيان وعبث فكيف بالحضرة العلية وأيضا لو فرض وقوعه فى
القرآن للزم لإخام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يخاطب به مصاقع البلغاء وأعظم الفصحاء الذين هم نقدة
الكلام وحا كبرده وقد تغطيات رؤسهم عند سماعه ولم يجدوا فيه مغمزا من جهة البلاغة والفصاحة
فلو وقع فيه لفظ مهمل لسارعوا الى المبادرة بالطعن فيه وأيضا التمثيل المورد بفوائح السور يأتى
ان المراد به ذلك والله در الكورانى والزركشى حيث قال ان احدا لم يقل ان فى القرآن ما لا معنى له وقال

لان لهذه الفوائح دخلا فى الاعجاز وما قيل فى التأييد موجود مع كونه له معنى لا نفهمه

في الكتاب والسنة خلافا للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لو جرد فيه كالحروف المقطعة أوائل السور وفي السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بان الحروف أسماء للسور

الأمدي وكفى به - حجة لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلا ولا إلى الثاني فإنه واقع اتفاقا كما في فواتح السور والآيات المتشابهات لا يقال أن الكلام في الجواز العقلي ولا يلزمه الوقوع لانا نقول الاقدام على تجويز مثله تجاسر غير لائق فإنه نقص والنقص في حقه سبحانه محال على ان النزاع انجر آخر إلى الوقوع بالفعل بدل لذلك قول الشارح قالوا وجوده الخ وقد يقال باختیار الثاني وان المعنى بالمهمل ما لا يمكن فهمه بحسب مراده تعالى وإن أمكن فهمه على وجه صحيح يدل لذلك قول البيضاوي في منهاجه ان اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة إلى معنى هو خلاف الظاهر مهملا وقد استدلت الحشوية أيضا بآية وما يعلم تأويله إلا الله بالوقت فقالوا الكون المتشابه غير معلوم لنا فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهمل نقله الخجندی ومعلوم أن فواتح السور والآيات المتشابهات وان فهم لها معنى صحيح إلا انه غير مقطوع بانه مراد قائله تعالى ولذلك سلك كثير من المفسرين هذا حيث قالوا في الفواتح الله اعلم بمراده ولما رأى الحشوية ان مثله غير مفهوم ومنه مراد قائله فهو المعنى عنه أصلا وقالوا أنه لا معنى له بمعنى انه غير موضوع بل بمعنى ما ذكرناه اما في وسعي من توجيه هذا الكلام الذي اضطربت فيه الافهام ولم ار لاحد ممن كتب ههنا كلاما شافيا والشيخ ابن قاسم رحمه الله تعالى بعد ان سحب ذيل القول واكثر النقول وار تكب النواويلات انفصل على ان لا طائل من تطويله في هذا المحل (قوله والسنة) لا يخفى ان ترجمة المسئلة بلا يخاطب الله بمهمل وبهل يجوز ان يكلم الله بشيء ولا معنى به شيئا وغير ذلك من عباراتهم يفيدان محل الخلاف الكتاب العزيز ودون السنة والشارح اخذه من قول المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى قال الاصفهاني في شرحه لا اعلم احدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى أن يكون نقصا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فان السهو والنسيان جائزان في حق الانبياء اه ويؤيد ان وقوع مثله في السنة ليس بابعد من امور جرزت في حقه صلى الله عليه وسلم غير قاذحة في العصمة وحيث فلا يتجه ذكر السنة وجعلها من محل الخلاف أيضا (قوله كالحروف المقطعة) أي كأسمائها فان الموجود هو الاسماء قال في الكشف الالفاظ التي يتجهى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقوله ضاد إسم مسمى به ضه من ضرب إذا تهجته وقد رويت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كأسمائها وهي حروف وجدان والاسامي عدد حروفها مرتبة إلى الثلاثة اتجاه لهم طريق إلى ان بدلوا في التسمية على المسمى فلم يعقلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها سوى الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسمائها لانه لا يكون إلا ساكنا وهي أسماء معرفة وانما ساكنت سكون زيد وعمر وغيرهما من الاسماء حيث لا يسمها اعراب لفقد مقتضيه وموجبه الدليل على ان ساكنها وقف وليس ببناء انها لو بنيت لخذى بها حذ وكيف وأين وهؤلاء ولم نقل صاد قاف بن مجموعا فيها بين ساكنين اه واورد الناصر ان في التمثيل بها لما لا معنى له شيء اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه واقول هذا الايراد لا معنى له فإنه ليس الكلام في المعاني التي وضعت لها اذ لا يرتاب احد في ذلك فليس هذا محل الخلاف بل المراد المعاني المرادة منها ولذلك اختلف في بيانها المفسرون فقه اذ المراد منها الخ غير مستقيم بل هي دالة عليها ولكنها غير مرادة منها وفرق بين ما دل عليه اللفظ وبين ما يراد منه والعجب من سم كيف سلم له الايراد واعتذر عن الشارح بانه ناقل لعبارة الحشوية ثم اجاب بما لا ميسر له بالمقام (قوله وفي السنة بالقياس الخ) قد علمت انه قياس مع الفارق فلا يتم (قوله أسماء للسور) فيه ان جعلها

(قول الشارح وأجيب بان الحروف الخ) لهم أن هذا احتمال لا مرجح له على غيره (قوله وفي التمثيل بها الخ) فيه أن المراد بالمعنى ما هو المراد منها لا المعنى الموضوعة له إذ لا يرتاب فيه أحد وحينئذ لا حاجة لجواب سم

كطه ويسوسموا خشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون في حلقة امامه ردا وهؤلاء إلى حشى الخاقعة أى جانبها (ولا) يجوز أن يرد في الكتاب والسنة (مايعنى به غير ظاهره إلا بدليل)

أسماء للسور يلزم عليه اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم جزء للمسمى والجزء لا يغير كله ولا يغير جميع أجزائه وكون الاسم متحدا مع المسمى باطل لان الشئ لا يكون علامة موضوع لنفسه وأيضا يلزم تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة والحال ان الجزء متقدم فيلزم توقف الشئ على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو دور وأجيب عن الاول بمنع مبناه وهى المقدمة القائلة ان الجزء لا يغير الكل بل يغيره كما بين في محله ولئن سلمنا قلنا المسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد وعن الثانى بان الجزء متقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور (فائدة) قال ابن القيم في بدائع الفوائد الم مشتمل على الهمزة من اول المخارج من الصدر واللام من وسطها وهى اشد الحروف اعتمادا على اللسان والميم من اخر الحروف مخرجا وهو الشفة فاشتملت على البداية والوسط والنهاية وكل سورة افتتحت بها ففى مشتملة على بدء الخلق ونهايته من المبدأ والمعاد وعلى الوسط من التشريع والوامر والنواهي فتأملها وأمل الحروف المفردة فانها سورة مبنية عليها ونحو ذلك كرفيها الخلق وتكرير القول ومراجعتها والقرب وتلقى الملك والقرين واللقاء في جهنم إلى غير ذلك ومعانيها مناسبة لشدة القاف وجهرها وعلوها وانفتاحها وص ذكر فيها الخصومات مع النبي ﷺ والاختصاص عند ادو عليه السلام فاذا تأملت علمت انه يليق بكل سورة ما بدئت به وهو من الأسرار واستدلوا (١) ايضا بقوله تعالى طلعا كانه رؤس الشياطين فان ذلك مهمل لاموضوع له قلنا لانسلم انه مهمل كيف ولكل من المفردات معنى وضع له اللفظ غير ان الراس ههنا مستعمل في غير ما وضع له لكونه موضوعا للرأس الحقيقي وههنا استعمل في امر وهمى كانياب الاغوال وأظفار المنية فهو مجاز لا مهمل (قولا) ردوا هؤلاء الخ لان الكلام الساقط يشق على النفس سماعه (قوله إلى حشا) فعلى هذا خشوية بفتح الشين وتسكن ايضا نسبة للحشو لانهم جوزوا وقوعه في القرآن وبالوجهين ضبطه الزركشى والبرماوى خلاف قول ابن الصلاح ان الفتح غلط (قوله إلا بدليل) في المنهاج وشرحه لا يعنى الله تعالى من كلامه معنى يكون خلاف الظاهر من غير بيان أى نصب قرينة تدل عليه اه ويعلم منه ان المراد الدليل من قبل المتكلم وهو بمعنى نصب القرينة وتفسير الشارح الدليل بالخصص يفيد ذلك ايضا فسقط ما في سم أنه إن أراد دليلا قرآنيا بان يوجد في القرآن ما يعين المراد بما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم إطراد ذلك فان القرآن كثير اما بين بالسنة والاجماع دون القرآن وإن أراد أعم من الدليل القرآنى ورد عليه ان دليل المرجئة على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالايات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك إلا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح بقوله في تجوزهم ورود ذلك من غير دليل ه فان قيل تختار الشق الثانى من التردد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا إن اريد اعتباراه وصحته بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققة لغير المرجئة أيضا في كثير من المواضع لاحتمال الخطأ وإن أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق في حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وإن اريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له اه فان الشق الثانى من التردد باطل إذ هو مبنى على زعم ان المراد دليل من المخاطب ولا يتوهم احد ذلك بل المراد دليل القائل وهو الرب جل وعلا فان هذه المسئلة والتي قبلها متعلقتان بالخطاب ومحصلهما هل يجوز عقلا ان يخاطبنا الرب بمهملا وبلفظ عنى به خلاف ظاهره ولا ارتباط الثانية

(١) أى الخشوية على جواز وقوع ما لا معنى له في الكتاب وقوله ايضا أى كما استدلوا بالحروف المقطعة اوائل السور اه كاتبه

(قول المصنف إلا بدليل)

أى شئ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب بأن يكون مشتملا على وجه الدلالة وما تمسك به المرجئة في دعواهم ليس كذلك فاهم قالوا إن الاتق بالكرم تخصيص آيات الوعيد بالكافرو هذا كما ترى خال عن وجه الدلالة فما قيل انهم لم يدعوا ذلك إلا بدليل ولو عقلى والناصب لذلك الدليل الذى استدلوا به هو الله سبحانه بناء على زعمهم دلالة ولو فاسدا في نفس الامر فلم يخالفوا ما في المتن ليس بشئ وبعض الناظرين لم يعرف وجه هذا القيل فقال ما قال

يبين المراد كما في العام المخصوص بمتأخر (خلافا للرجحة) في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة في عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الايمان وسموا رجحة لارجائهم أي تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وبقاء المجلد) في الكتاب والسنة بناء على الاصح الاق من وقوعهم فيها (غير مبين) أي على احواله بان لم يتضح المراد منه إلى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها لا لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته

بالاولى ذكرت عقبها في كتبهم وليت شعري كيف خفي على الشيخ مثل هذا بعد قول المنهاج وشرحه أي نصب قرينة وهل تكون القرينة إلا من المتكلم إلا أنه بقي الاشكال في الشق الاول فيجيب بان الاجماع له مستند من الكتاب أو السنة والسنة كالشرح للكتاب فرجع الدليل فيه إلى الكتاب وأما التخصيص بالعقل فانه لظهوره كان مغنيا عن نصب القرينة ومثله واقع في كلام البلغاء من الاكتفاء كثيرا بالقرائن الحالية وفي القرآن من الحذف والاضمار والتقديم والتأخير والمجاز كثير معتمد فيه على فهم المخاطبين بأساليب الكلام (قوله يبين المراد منه) أي ولو بحسب الظهور فان الأدلة المينة لا يلزم ان فيد المراد قطعاً ويفي ن براد بالدليل ما يشمل العقل لانه صارف للتشابه عن ظاهره كما ان المراد به أعم بما بين المراد ومن الصارف عن الظاهر فيشمل مذهبي السلف والخلف في التشابه (قوله بمتأخر) اقتصار على ما هو الشأن الغالب وإلا فكذلك إذا تقدم أو قارن (قوله المراد بالآية الخ) قال الجار بردي في شرح المنهاج هم ذهبوا إلى ان آيات الوعد والوعيد للترغيب في الاحسان والشفقة والترهيب من الملاهي والظلم كي لا يتخل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب اه فيفهم منه أن الارجاع وقع في آيات الوعد والوعيد لا الوعيد فقط كما يوهمه اقتصار الشارح عليها (قوله لتأخيرهم اياها) أي الايات عن اعتبار معناها الصارف عن ظاهرها ويحمل ان الضمير للمعصية أو تأخير ضررها عن الاعتبار فرجحة بالهمز مر أرجأ بمعنى أخر أو لانهم يعطون الرجاء بقولهم المذكو رفعلي هذا يقال مرجية بفتح الراء وتشديد الجيم كقدمه فان بعض العرب يقول أرجيت وأخطيت وتوضيت قل في الصحاح ولا يخفى انه يلزم على ما ذكرناه ارتفاع الوثوق بخبره تعالى إذ لا كلام إلا ويحتمل خلاف ظاهره (قوله وفي بقاء المجلد) قال في البرهان فان قيل قد بقي في كتاب الله تعالى مجمل فقلنا اضطرب العلماء فيه فنع مانع من هذا واستروحوا إلى قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وايضا لو ساغ اشتغال القرآن على مجملات انطرق إلى القرآن العزيز وجوه من المطاعن وقال قاتلون لا يتمتع اشتغال القرآن على مجملات لا يعلم معناها الا الله والمختار عندنا ان كل ما ثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الاجمال فيه فان ذلك يجر إلى تكليف المحال وما لا يتعلق باحكام التكليف فلا يبعد استمرار الاجمال فيه واستثثار الله تعالى اسرفيه وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد الشرع بما يناقضه اه (قوله على اجماله) قال الناصر البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمان الثاني ومتعلقه في قوله وفي بقاء المجلد غير مبين هو في الحقيقة غير مبين وهو عديم فلا بد من تأويله بوجوه كذا ذكره الشارح اه اقول محصل ما ذكره ان البقاء معنى وجودي لسكونه عبارة عن وجود الشيء في الزمن الثاني على ما هو التحقيق وغير مبين حال من المجلد العامل فيه البقاء والحال قيد في عاملها وهو عديم لكون النفي مأخوذاً في مفهومه وأنت خير بأن المحققين على ان البقاء أمر اعتباري ولئن سلمنا انه وجودي نقول لا مانع من تقييد الوجودي بالعدمي فهذه الحال في معنى الاحال المؤكدة فلا حاجة إلى هذا التحويل ولا لما سلكه سم من التطويل (قوله أحدها لا) أي مطلقا كلفنا بمعرفته أو لا كالقرء في الاول واليد في الثاني وأورد عليه التشابه فانه يحمل مع انه غير مبين وقد يجاب بان هذا القائل يقول انه مبين الراخين في العلم (قوله لان الله تعالى أكمل الدين الخ) فيه أن الدليل لا يطابق المدعى لصديق هذا

لقله اليوم اكملت لكم دينكم ثانيها نعم قال تعالى في متشابه الكتاب وما يعلم تأويله إلا الله
إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت في الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما
(ثالثها الأصح لا يبقى) المجمع (المكلف بمعرفة) غير مبين للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا
يطاق بخلاف غير المكلف على أن صواب العبارة بالعمل به

بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له والآية المستدل بها تفيد أن الإكمال في ذلك اليوم حصل ووقت
نزولها سابق على الوفاة وقد بينت أحكام كثيرة بعد هذا اليوم والجواب بأن المراد بالإكمال الدين في ذلك
اليوم استيعاب أصوله وما بين بعد نزول الآية من فروع تلك الأصول بدل لذلك قول القاضي في التفسير
اليوم أكملت لكم دينكم بالنصر والظاهر على الإديان كلها وبالتخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على
أصول الشرائع وقوانين الاجتماع (قوله إذ الوقف هنا) أي على لفظ الجلالة فيكون والرايخون مستأنفاً
ووجه بأنه لو لم يوقف عليه لكان والرايخون عطفاً على لفظ الجلالة فيكون يقولون أمنا حالاً أي قائلين
ذلك ثم لا جائز أن يكون حالاً من مجموع المتعاطفين فيلزم كونه سبحانه قائل ذلك أيضاً وهو باطل أو حال من
المعطوف ولا يصح لخالفته قاعدة العربية وأجيب بجواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا يس كقوله
تعالى ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة أي حالة كونه يعقوب نافلة لظهور أن النافلة أي ولد ولد إبراهيم
عليهم السلام إنما هو يعقوب دون إسحق قال الخجندی والوقف على الله هو المنقول عن ابن عباس
ويؤكد قراءة ابن مسعود أن تأويله إلا عند الله وما في مصحف أبي ويقول الرايخون في العلم وهو
المروى عن طاوس عن ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضي الله عنها من روى عنهم أن آمنوا بالمتشابه
ولم يعلموا تأويله وما روى عن عمر بن عبد العزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به (قوله كما عليه جمهور
العلماء) والمقابل يقول أن الرايخين يعلمونه أيضاً بناء على عطف والرايخون على لفظ الجلالة والذي
اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علم تفصيله ذاتاً وزماناً من غير واسطة أصلاً فلا ينافيه علم بعض
الأنبياء والأولياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة أو إلهام من الله تعالى وللمخالف أن يقول لا حاجة إلى
ذلك التأويل ولا يلزم اللغو والعيب على تقدير الخطاب بما لا يفهم لجواز كون بعض القرآن لا للفهم
بل للتنبيه على اختصاص بعض الأسرار بعلمه تعالى على أن فيه فائدة وهي الثواب في تلاوته وابتلاء
الرايخين بمنعهم عن التفكير فيما يوصلهم إلى مبالغهم من العلم كما تبين الجبهة بتحصيله ولكل وجهة
(قوله أعدم القائل بالفرق) قال ابن يعقوب فيه أن نفي القائل بالفرق لا يقتضي ثبوت القائل بالتساوي
وعلى تسليمه يطالب بالدليل وقياس أن لا فارق لا يسلم نعم احتمال الوقوع بين على تقدير تسامح احتمال
الوقوع في الكتاب (قوله حذراً من التكليف بما لا يطاق) فيه أن التكليف به جائز وواقع عند
المصنف كما تقدم وهذا منه لأن كلاماً من معرفة المجهول المتوقع معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن
الاتيان به مستحيل عادة وهو مقدور في الظاهر وليس من قبيل التكليف المحال كتكليف الغافل
إذ المكلف هنا ليس بغافل لأنه يدري ولكن لا يقدر وذلك لا يدري هذا حصل ما في سم وأقول لا ورود
لهذا السؤال أصلاً لأن المصنف بصدد نقل الأقوال فالتصحيح لغيره ولا يرد السؤال إلا لو كان هو
المصحح وليس في كلامه ما يدل عليه والقائل بهذا يمنع التكليف بما لا يطاق إذ المسئلة خلافية والمحققون على
المنع وقد تقدم فيما نقلناه عن البرهان ما يؤيد ما قلنا حيث قال والخيار عندنا الخوذ كالتفصيل الذي
قاله الشارح وطريقة صاحب البرهان امتناع التكليف بالمحال كما تقدم نقله عنه (قوله على أن
صواب العبارة) استدراك على ما يتوهم من استقامة عبارة المصنف وأجيب بأن ما عبر به أحسن فإن
المراد ما كلف بمعرفة سواء كان ليعمل به أو يعلم بخلاف التعبير بالعمل فانه قاصر فإن اریده ما يشمل

(قول الشارح وإذا ثبت
في الكتاب ثبت في السنة)
هذا إنما يفيد الجواز
والمدعى الوقوع (قول
الشارح حذراً من
التكليف بما لا يطاق) وهو
غير جائز عند قائل هذا
القول ولا دخل للمصنف
فيه فإن كان هو الأصح
عنده فلهذا أخرى (قوله بل
هما شرط) مراده بالسبب
ما يتوقف عليه (قوله
لكنه قاصر) فيه أنا
لا نقطع النظر عما قبل
العلاوة فتأمل

كافي البرهان وفي بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف إذ وقع له من غير تأمل (والحق) كما اختاره الامام الرازي وغيره (ان الادلة الثقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر او غيره) من المشاهدة كافي أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن اليها تواترا فاندفع توجيه من اطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها ((المنطوق والمفهوم)) اى هذا مبجثهما (المنطوق ما) اى معنى (دل عليه اللفظ

العمل القلبي كان مساويا للعبارة المصنف (قوله كافي البرهان) أقول عندى نسخة عتيقة صحيحة منه المذكور فيها العمل وقد نقلت عبارته سابقا (قوله والحق) اى من ثلاثة اقوال ثانياها ان الادلة الثقلية تفيد اليقين مطلقا وثالثها لا تفيد مطلقا كما أشار اليه بقوله فاندفع توجيه من اطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها اى لان افادتها لا تتوقف على العلم بوضع الالفاظ وبارادة معانيها منها والعلم بالوضع يتوقف على نقل العربية لغة ونحو أو صرفا وهذه الثلاثة إنما ثبتت بالآحاد لأن مرجعها إلى أشعار العرب التي يروونها عنهم الاحاد كالأصمعي والخليل وسبويه وذلك محتمل للخطا والكذب والعلم بارادة تلك المعاني يتوقف على عدم نقل الالفاظ عن معانيها وعدم الاشتراك والتخصيص والمجاز والفسخ والاضمار والتقديم والتأخير ومع هذه الاحتمالات او بعضها لا يحصل العلم بالامرين ومع حصوله لا بدق إفادة الثقلية اليقين من العلم بعدم المعارض العقلية المحوج إلى تأويل النقل لكونه أصلا في الحكم لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف عليه صحة النقل ليس إلا العقل فهو اصل النقل فلا دلالة تفيد اليقين وتقرير الجواب ظاهر من كلام الشارح على أن لا نسلم أن اللغة والنحو والصرف إنما ثبتت بالاحاد كما لا يخفى على من له تأمل ولا نسلم ايضا ان إفادة الثقلية اليقين تتوقف على العلم بعدم المعارض قال السعد التفتازاني في شرح المقاصد الحق أنها تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخفى المعارض بالبال اثباتا او نفيًا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقوله ان افادتها اليقين يتوقف على العلم بعدمه أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه اهـ ذكرى (قوله بانضمام تواتر) اى فى حق غير الصحابة بقوله اى غيره اى فى حق الصحابة كمواطبته ^{عليه السلام} عليها حال الصحة والمرض وحته عاينها حاشدیدا ثم المراد تواتر القرائن وغيره مشاهدتها وليس المراد أن التواتر أو غيره هو القرينة فاندفع قول الناصر ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن اليها تواترا يبين أن التواتر والمشاهدة متعلقتان بالقرائن لأنفسها قوله كافي ادلة اى كافادة اليقين فى ادلة (قوله علموا معانيها المرادة بالقرائن) اى مع عدم المعارض العقلية لصدق القائل اذ علمهم على الوجه المذكور في استلزام علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور فاندفع قول الناصر الاق (قوله فاندفع توجيه الخ) الظاهر ان هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح أن يقول فاندفع اطلاق توجيه من اطلق لأن المتدفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق (قوله بانتفاء العلم الخ) اى فيؤدى الى الاحتمال ولا يقين معه وحاصل الدفع أن اليقين بما انضم اليها من تواتر أو مشاهدة قال الناصر هذا القائل ضم الى هذا في التوجيه انه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلية فلا بد في دفعه مع ما ذكر من قول والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاد والسيد اهـ وقد علمت اندفاعه مما سبق (قوله اى هذا مبجثهما) اشارة الى ان اصل الكلام هذا مبجث المنطوق والمفهوم فحذف المبتدأ ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه (قوله والمنطوق) اى المنطوق به واطلاقه على المعنى حقيقة اصطلاحية وإلا فالمعنى لا ينطق به وانما ينطق باللفظ (قوله ما اى معنى الخ) اوقع ما على معنى ولم يجعلها مصدريه كالعضد لان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول دون الدلالة والعصدرحه الله تعالى جعلها مصدريه ليوافق كلام ابن الحاجب

(قول المصنف بانضمام تواتر) اى بالنسبة لنا بأن نقل لنا تواتر أن الصحابة رضى الله عنهم شاهدوا تلك القرائن وقوله أو غيره اى بالنسبة للصحابة رضى الله عنهم والله سبحانه وتعالى اعلم (قول المصنف ما دل عليه اللفظ

في محل النطق) اعلم ان ابن الحاجب جعل المنطوق والمفهوم اقساماً للدلالة وقال المنطوق دلالة اللفظ على معنى في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكماً للذكور والمفهوم دلالة على معنى لا في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكماً لغير المذكور ثم قسم المنطوق وهو تلك الدلالة إلى صريح وغير صريح فالصريح دلالة اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير الصريح دلالة على ما لم يوضع له بل يدل عليه بالانتماء وهو دلالة الاقتضاء والایمان والاشارة فدلالة لا تقل لها أف على تحريم التأنيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطردهر لا تصل على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح وعلى هذا فالمنطوق خاص بالحكم دون الذوات وقال الامدى يعد ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التي جعلها ابن الحاجب اقساماً لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم اما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح (٣٠٧) فان الاحكام المضمره في دلالة الاقتضاء

كما ذكرناه مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب أن يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق انتهى قال العلامة التفتازاني جعل المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة يحوج إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من اقسام المدلول صريحة في كونها من اقسام المدلول كما في كلام الامدى فالمصنف رحمه الله تابع القوم في ذلك لعدم التكلف مع قصور عبارة ابن الحاجب عن تناول مدلول نحو زيد عما هو ذات لاحكم مع تصريح امام الحرمين وغيره بان النص والظاهر من اقسام المنطوق ولا خفاء في أن نحو زيد

في محل النطق) حكماً كان كما مثله في شرح المختصر كغيره بتحريم التأنيف أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف

فانه قسم الدلالة إلى منطوق ومفهوم وصنيع الشارح أحسن لقول التفتازاني في حاشية الشرح العضدي انه محوج إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من اقسام المدلول اه ثم ان المراد بالمعنى ما يشمل الذات لقوله فيما يأتي كزيد الخ وسيأتى ما يتعلق به (قوله في محل النطق) متعلق بمحذوف حال من ضمير عليه والنطق هو التلفظ ومحله هو اللفظ أي معنى دل عليه اللفظ حالة كونه مستقر في محل النطق أي التلفظ باسمه كالتأنيف وكالنساء في تمكث احداهن الخ سواء كان ذلك المعنى المدلول عليه مذكوراً أو يسمى منطوقاً صريحاً أو غير مذكوراً ويسمى غير صريحاً فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأنيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطردهر لا تصل على أن اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح قال العضد فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكماً للذكور وحالاً من أحوالهم سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا اه هذا خلاصة ما في الناصر موضحاً ولا يخفى انه لو لم يأت بعبارة العضد لكان حله موافقاً لطريقة المصنف من تعميم المدلول للحكم وغيره كما افصح به الشارح بقوله حكماً كان أو غير حكم ففي ذكر عبارة العضد تخصيص كلام المصنف وقصر للمعنى على الحكم الموافق لطريقة ابن الحاجب والعضد بصدد شرح كلامه فيلزمه موافقته دون المصنف فلو انه حذف الاستشهاد بكلام العضد لكان حله موافقاً للتقسيم المذكور والشيخ سم أورد الاعتراض المذكور جاعلاً منشأه ان الحالية بالمعنى المذكور تستدعي ان يكون المنطوق أمراً حاصلًا في شيء. نطق باسمه فلا بد من أمرين أحدهما في الآخر الذي له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ ههنا مدلولان غير ذلك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ إلاهما اه وهو محض تطويل مبناه تحمیل غير صحيح لانه اما ان يراد بالنطق في قوله في محل النطق المعنى المصدرى وهو التلفظ او الحاصل بالمصدر وهو اللفظ فعلى الاول يصير المعنى حالة كون ذلك المدلول ثابتاً في التلفظ وثبوت فيه هو ثبوت داله بتخييل ان التلفظ محل اللفظ فيقول إلى

والاسد من جملة النص والظاهر إلا انه أبطل ما فهم من اللفظ بما يدل عليه إشارة للرد على ابن الحاجب بان المنطوق مدلول لدلالة وإشارة إلى اندفاع اعتراض الامدى فان ما دل عليه اللفظ في محل النطق معناه ان الدلالة على ذلك المدلول ثابتة في اللفظ الذي هو محل النطق أي المنطوق به بمعنى انها ناشئة من وضعه لا من خارج بخلاف دلالة الاقتضاء والاشارة فانها ليست ناشئة من وضع اللفظ بل من توقف صحة المنطوق على المقتضى أو لزوم المعنى للمدلول وهذا المعنى لا يفيد قوْلهم ما فهم من اللفظ في محل النطق فان الفهم منه قد يكون برأسية اللزوم العقلي أو الشرعي ثم ان هذا المنطوق بالمعنى الذي اراده المصنف لا يكون إلا صريحاً واما المدلول اقتضاء وإشارة فليس من المنطوق عند احدا من ابن الحاجب فان المنطوق عنده الدلالة لا المدلول واما المصنف والقوم فليس من المنطوق عندهم لان الدلالة عليه ليست في محل النطق وإنما هو عند المصنف من توابع المنطوق فالمدلولات عنده ثلاثة منطوق وتوابعه ومفهوم وقد صرح بتثليث الاقسام الامدى وبعض شروح المنهاج فان قلت ما الفرق بين المفهوم وتوابع المنطوق قلت المفهوم بقصد التنبيه بالمنطوق عليه اما

أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله في قوله (وهو) أى اللفظ الدال في محل النطق (نص)

ان ذلك المدلول مستفاد من اللفظ ودال عليه اللفظ أعم من أن تكون تلك الدلالة بواسطة الوضع وهو المطابقة والتضمن أو لا فيشمل المنطوق الصريح وغير الصريح كما صرح بذلك التفازاني في حاشية العنبد ونقله الناصر هنا وصرح بمثله في التلويح وعلى الثاني يصير المعنى هكذا حالة كون ذلك المدلول ثابتا في اللفظ الدال عليه فيرجع للأول وهذا التأويل جار في الحكم وفي المفرد وشامل لهما لان كل مدلول ثابت ومستقر في داله لا يقال الثابت والمستقر في داله هو المعنى الموضوع له اللفظ فلا يشمل المجاز مع انه من اقسام المنطوق الصريح لا نأقول المجاز دال على معناه دلالة مطابقة بواسطة الوضع النوعي كما بسطنا ذلك في حواشينا على شرح العصام للرسالة الوضعية وقال الكمال ان قوله في محل النطق متعلق بدل والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق انه لا تتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق به لا على انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم فان كان المعنى المنتقل اليه موافقا في الحكم فهو مفهوم الموافقة او مخالفا فهو مفهوم المخالفة اه وهو أمس بكلام الشارح حيث قال فيما بعد أى اللفظ الدال الخ وكلام المصنف أيضا من تقسيمه المدلول إلى حكم وغيره إلا انه يرد عليه خروج المنطوق غير الصريح من تعريفه ودخوله في تعريف المفهوم على التفسير الذي ذكره وكذلك المجاز فان معنى قوله لا تتوقف استفادته الخ ان اللفظ دال عليه من غير احتياج لشيء آخر والمجاز محتاج للقرينة فيفسد التعريفات طردا وعكسا فالأولى ان يفسر محل النطق بمقام ايراد اللفظ والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في ذلك المقام استعمال اللفظ فيه اعم من ان يكون ذلك الاستعمال على طريق الحقيقة أو المجاز فان استعماله فيه أعم من أن يكون غير محتاج لشيء في طريق الدلالة ولا فيكون شاملا للحكم وغيره وللمنطوق الصريح وغير الصريح وبهذا استقام الكلام وتم المرام ولو أن المصنف عبر بكافي المنهاج بقوله المنطوق مادل عليه اللفظ مطابقة او تضمننا لا غنى عن هذه التكلفات إلا ان عبارة المنهاج قاصرة على المنطوق الصريح فلو اريد شموله لغير الصريح لقليل أو التزاما وقول سم انه لا يضر عدم شمول المنطوق غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم اثباته يرده قول المصنف فيما سياتي ثم المنطوق ان توقف الصدق أو الصحة الخ هذا والفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم انهما وان اشتركا في ان كلا منهما حكم غير مذكور إلا ان المفهوم ليس حكما للبذ كبر ولا حالا من أحواله بل هو حكم للسكوت كالضرب في آية التأفيف بخلاف المنطوق غير الصريح فانه حكم للبذ كبر وحال من أحواله (قوله أو غير حكم) اعترضه الناصر بوجهين الاول عدم شمول الحد الثاني انه مخالف لاصطلاح القوم وأقول أما الجواب عن الاول فعدم شمول الحد له فبني على ما سلفته في تقرير كلام المصنف وقد تقدم ما فيه واما عن الثاني فلأن بحث المصنف عن النص والظاهر راجع في الحقيقة إلى الحكم المتعلق بهما فان الاصولي لا يبحث له عن المفرد من حيث هو مفرد إذ موضوع علم الاصول القواعد الكلية الباحثة عن الادلة الاجمالية كما تقدم والشارح نبه على ذلك بقوله في نحو جامز يدور أيت اليوم الاسد وأشار اليه شيخ الاسلام بقوله اى غير حكم بأن يكون محل الحكم والداعى للمصنف إلى ذلك أن الظاهر والنص بالمعنى المذكور لا يمكن ان يوصف الحكم بهما واما ما قاله سم بعد التشنيع الذي لا ينبغي أن مجرد مخالفة كلام المصنف لابن الحاجب لا تقتضى المخالفة لكلام القوم فان القوم الذين هم أهل هذا الفن كالباقلاني والاستاذ أبي اسحاق وابن فورك وامام الحرمين هم الذين يعتد بموافقتهم أو مخالفتهم وأما غيرهم فهم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف لجميعهم أو بعضهم

تنبيه بالأعلى على الأدنى أو بالعكس أو التنبيه بالشيء على ما يساويه وكل ذلك للنسبة بينهما بخلاف توابع المنطوق كما يعرفه الذكي المحقق ثم أن المصنف ترك من توابع المنطوق دلالة الايماء وسيأتي بيان وجهه ان شاء الله تعالى ثم انى بعد ذلك لا أظنك في شك من اتقان المصنف وعلو شأنه والعلامة الناصر قد صدر منه في هذا المقام ما لا ينبغي أن يصدر عن مثله وحاصله انه اختلط عليه الامر فأورد امورا يحسبها الجاهل شيئا وليست بشيء (قوله في مقام ايراد اللفظ) أى مقام ايراد اللفظ لمعناه اللاحق به وهو حالة كون ذلك المعنى للفظ بالذات بأن يكون مستعملا فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلى اليه

اي يسمى بذلك (ان افاد معني لا يحتمل غيره) اي غير ذلك المعنى (كزيد) في نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها (ظاهر) ان يسمى بذلك (ان احتمل) بدل المعنى الذي افاده (مرجوا كالاسد) في نحو رايت اليوم الاسد فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله

وبعد الالتياو التي فقد اشتهر ان لا مشاحة في الاصطلاح وان لكل احد ان يصطلح على ما شاء فما لا ينبغي ان يصدر عن مثله مع علوشانه اما اول فلان ابن الحاجب امام جليل ثقة ثبت وهو وان لم يكن في مرتبة من ذكرهم وعددهم إلا انه متبوع لكلامهم ومقتبس من علومهم فهو يحذو حذوهم وقد اعتدت الافاضل بشرح كلامه وناهيك بالعصو والسعد وغيرهم ممن لا يحصى كثرة وهم بقدة الكلام وقادة الافهام فسكوتهم عليه واقرارهم له في هذا المحل دليل على عدم المخالفة فان قلت من اين علمت ذلك قلت ان العلامة سم مع سعة اطلاعه وكثرة النقل عن العضو ومواده وغيره والو وجد شيئا يتمسك به في تأييد كلام المصنف لكان أحق بالذكر من هذا الكلام الذي اتخذه ديدنا عند عدم اطلاعه على نقل قوى او دليل عقلي على انا وجدنا مقوي بالكلام الناصر بان تخصيص الاصوليين اقسام المفهوم بالاحكام ولم يذكرها مفهوم ما مفر داليل على ان المنطوق كذلك فانه مقابل له وفي المنهاج والتلويح ما يوافق ابن الحاجب حيث قال الاول الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه الخ وقال الثاني الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او الى آخر ما ذكره من التقسيم واما ثانيا فلان ما اشتهر ان لا مشاحة في الاصطلاح ليس على المعنى الذي اراده واتخذه ديدنا بل معناه أنه ليس لاحد من أهل فن أن يشاحح غيره من أهل فن آخر على امر اصطلاح عليه لان لكل احد ان يصطلح فانه يلزم عليه عدم الوثوق بالافاظ الاصطلاحية واشتداه ما اصطلاح عليه الواضع بغيره وسد أبواب الاعتراض فان للخصم عند قيام الحجة عليه أن يقول هذا امر اصطلاح عليه انا ولا مشاحة في الاصطلاح ولو سلمنا ان لكل احد ان يصطلح فليس على عموميه بل المراد من كان في طبقة الواضع او بعده ما من له استخراج في الفن وتمهيد لقواعده كالسكاكي وعبد القاهر والزمخشري بالنسبة الى فن البيان وكذلك سيويه والكسائي والاحفش بالنسبة للنحو وكالعلماء الذين ذكرهم بالنسبة لفننا هذا الا أن كل مصنف أو مشغل بذلك الفن له ان يضع الفاظا يصطلح عليها ويستعملها من جاء بعده وإلا كان نسخا لما عليه الاول (قوله اي يسمى بذلك) افاد به ان هذا الحمل حمل تسمية لاحل وصف والنص ما خوذ من منصة العروس وهو المحل الذي تظهر فيه فكان النص ظهر عن الاحتمال ثم هو كما يطلق على ما ذكر يطلق أيضا على مقابل القياس والاستنباط والاجماع فيراد به الدليل من الكتاب والسنة فيعم الظاهر وتارة على ما يقابل الظاهر وهو المعنى هنا وقال القرافي انه يطلق أيضا على ما يحتمل تأويلا احتمالا مرجوحا وهو بمعنى الظاهر وعلى ما دل على معنى كيف كان ويطلق النص في كتب الفروع بازاء القول المخرج فيراد بالنص قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصا لاحتمال فيه او ظاهرا او يراد بالقول المخرج ما خرج اي استنبط من نصه في موضع آخر (قوله في نحو جاء زيد) افاد به ان الافادة انما تكون بالتركيب (قوله فانه مفيد للذات) فيستشكل بصحة التجوز في الاعلام فيحتمل زيد معنى مجازيا وقد قال النحاة ان التاكيد في جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجاني رسوله او كتابه ويجاب بان العلم لا يتجوز فيه الا اذا تضمن اشتهار ابو صف ولا كذلك زيد الا ان يراد التجوز بغير الاستعارة فانه لا يشترط فيه ذلك والمجاز الذي يدفعه التاكيد المجاز الحذف والعقلي ولا يلزم من ذلك ان زيدا يستعمل في غير ما وضع له بل هو نص في مدلوله قال بعض الفضلاء والانصاف ان مادة الاحتمال لم تنقطع وكانهم رأوا أن الاحتمال الضعيف بمنزلة العدم اه وليس بشيء (قوله ان احتمل) اي اللفظ (قوله بدل المعنى) البدلية من حيث الارادة والافهو محتمل

(قول الشارح فانه مفيد للذات المشخصة) اي ولو كان هناك مجاز عقلي او حذفي اذ لا يخرج لفظ زيد باحدهما عن مدلوله العلي واما التجوز بالاستعارة فلا يكون في نحو زيد للملم يشتهر بوصف يلحقه باسم الجنس ولعله لهذا اي الاشارة الى ان المجازين لا يخرجانه قال الشارح في نحو جاء زيد والافزيد وحده نص في مدلوله (قول الشارح بدل المعنى الذي افاده) اي بحسب الارادة والافهو محتمل لهما معاني ان واحد بناء على الجمع بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وهو معنى مرجوح) اي مع صحة الاستعمال فية اذ لا يشترط مقارنة القرينة عندهم على ان القرينة عند البيانين انما تجب عند تعين المجاز دون احتماله نص عليه عبد الحكيم في حواشي القاضي (قول الشارح المتبادر الى الذهن) اي بدون سببية الاشتهار فان التبادر انما يكون من امارات الحقيقة اذ لم يكن يتوسط اشتهار بل بنفسه اي بتوسط الوضع فقط

(قول الشارح فانه محتمل لمعنيه) لانه موضوع لهما اذهو من أسماء الاضداد (قول المصنف ان دل جزؤه على جزء المعنى الخ) لاشك في أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد افادة المعاني الكثيرة فان الواضع ابتداءً إنما وضع الالفاظ لمعانيها متفرقة والمركب من حيث انه مركب إنما صار موضوعاً بوضع الاجزاء كما صرح به السيد قدس سره والاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ وارادة المعنى فلم أن القصد معتبر في التركيب ولما كان الافراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد وأن التركيب والافراد لا يجتمعان في اللفظ في حالة واحدة فلذا اعتبر المتأخرون القصد في تعريفيهما وليس مبناه على أن الارادة معتبرة في الدلالة على ما فهم اذ لو كان كذلك لما احتيج الى اعتبارهما والاكتفاء باعتبار الدلالة وعدمها في عبارة المتقدمين غير صحيح لانه يستلزم اجتماع الافراد والتركيب في مثل عبدالله وتأبط شرا وذلك (٣١٠) يستلزم أن يجري عليه أحكام الافراد والتركيب المعنوية من كونه كلياً وجزئياً

وقضية وجزء قضية وإفادة الفائدة التامة وعدمها واللفظية من الاعراب والبناء وصحة كونه مسند اليه وعدمه في حالة واحدة وذلك بين البطلان واعتبار قيد الحيثية لا يدفع ذلك لان الحيثيتين حاصلتان فيه معاً إنما يدفع ذلك انتقاض تعريف أحدهما بالآخر فتدبر ولا تصغ الى ما قيل ان قيد الحيثية مغن عن اعتبار القصد ولا إلى ما قيل ان اعتبار القصد يوجب خروج المركب عن تعريفه حين انتفاء القصد إذ لا يمكن بدونه ولا الى ما أجيب به عنه من ان المعتبر تقدير القصد فان كل ذلك هفوات كذا حققه عبد الحكيم في حاشية القطب فعلم أن القصد محتاج اليه لغیر

وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازى والاول الحقيق المتبادر الى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى بجهلا وسيأتى كالجون في ثوب زيد الجون فانه محتمل لمعنيه أى الاسود والابيض على السواء (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد

للامرين معاني آن واحد (قوله وهو معنى مرجوح) لا يقال بل هو غير صحيح لعدم القرينة لانا نقول لا يشترط مقارنة القرينة عند (قوله فانه محتمل) لانه موضوع لهما لانه من أسماء الاضداد قال الزركشى كان حقه التأكيد بخطاب واحد ليخرج المجل مع المبين فانهما وان أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصاً واجاب سم يانه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لا لظابق حده عليه اه وفيه ان تمثيلهم للنص بالمفرد باق هذا الالتزام إلا أن يكون بناءه على القاعدة التي اصلها على غير اساسها من انه لامشاحة في الاصطلاح وقد علمت مافي ذلك (قوله ان دل جزؤه الخ) ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزؤه لزم استدراك قوله على جزء المعنى لان الجزء من حيث هو جزء لا يدل الاعلى جزء المعنى وان اراد دلالة الجزء لا بقيد كونه جزءا بل اعم من كونه جزءاً أو مفرداً لقيد وان كان مخرجا لعباد الله علما لكنه مازال الحد شاملا للحيوان الناطق علما فانه يدل على جزء المعنى في الجملة أى لا بقيد كونه جزءاً وذلك قبل جعله علما وهو مفرد مع انه داخل في حد المركب بهذا الاعتبار وخارج عن حد المفرد فيبطل به طردا لاول وعكس الثاني فلا بد من زيادة القصد فان دلالاته على جزء المعنى غير مقصودة وقد حذفه المصنف هكذا أو رد الناصر واجاب سم باختيار الشق الثاني وان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد المثال المذكور فان جزءه وان دل لكن لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا حاجة الى اعتبار القصد اه أقول يؤيده ما قاله الدواني في حاشية التهذيب انه لا حاجة اليه بعد اعتباره في اصل الدلالة ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج اليه للتفهم لا للتسميم اه وقال التفتازانى في شرح الشمسية ان أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل في تعريف المفرد وتخرج عن تعريف المركب وان اريد به ان كان بحيث يقصده الدلالة على جزء المعنى فركب والإفرد فمثل الحيوان الناطق العلم يخرج عن المفرد ويدخل في حد المركب لانه بحيث يقصد بجزءه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزأ الشخص المسمى به وذلك عند

اطلاقه

انتقاض التعريفين ه واعلم أن اعتبار الارادة في الدلالة باطل وان نقله المحقق الطوسي

في شرح الاشارات (قوله ويجاب باختيار الشق الثاني) قد عرفت أن هذا يفيد فيما أراده الناصر لا فيما نقلناه آنفا تدبر (قوله هذا لا يصدق على الحيوان الناطق الخ) هذا الابراد لا وجه له لان الكلام في عدم دلالة ما هو جزء باعتبار انه جزء المركب وهو بهذا الاعتبار لا دلالة له وان جاز أن يدل في حالة أخرى قاله العضد وتبعه السعد واعلم أن المقصود من نحو ضرب ويضرب دلالة بمجموع المادة والهيئة على مجموع المعنى لا دلالة الجزء على الجزء فصدق عليه تعريف المفرد قاله عبد الحكيم في حواشي القطب هذا وموضع الكلام هنا كتب المنطق فلا يليق التطويل في ذلك (قوله للاحتراز) من أين هذا بل صرحوا بأنه لحسن المقابلة بين دلالة المطابقة والتضمن (قوله اضافة السبب الى المسبب) لعله بالعكس كما هو عبارة غيره فان الدلالة سببها المطابقة أى كون اللفظ مساويا للمعنى وكذا الباقي

(فركب وإلا) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه بأن لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام إن يكون له جزء غير دال على معنى كزيد أو دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (فمفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة)

اطلاقه على الانسان وايا ما كان ينتقض التعريفان طردا وعكسا اه وأورد الناصر أيضا بطلان التعريفين بصدق الاول دون الثانى على المضارع فان حروف المضارعة جزء منه وهى تدل فيه على معنى هو الزمان والمادة تدل على الحدث وكلاهما مفرد عند النحاة والاصوليين وان قال المنطقيون انه مركب وعلى أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة كضارب ومخرج وعطشان فان الهيئة فيها جزء منها وهى تدل على معنى زائد على الحدث وهى مفردة اتفاقا ولا يجاب عن غير المضارع بان المراد بالاجزاء ألفاظ مرتبة مسموعة والهيئة ليست كذلك قال العضدانه تحمل ولا يشعر به الحد فيفسد اه واقول اما دلالة احرف المضارعة على تلك المعانى فليس بالاستقلال بل الدال هو الفعل بسبب اقترانها به لانها لم توضع لتلك المعانى وانما جعلت علامات لاعتبار معنى فى الفعل وهو دلالة على التكلم والخطاب والغيبة ومثلها فى ذلك السين مع الفعل واما الفعل وبقيّة المشتقات فليس للهيئة استقلال فيها بالدلالة وكذلك المادة بل الدال المجموع كما فى شرح الشمسية ومواده وما ذكره أبو الفتح فى حاشية الدوانى على التهذيب ايضا فقال لا يذهب عليك ان القول باستقلال هيئة الكلمة فى الدلالة على الزمان ينبنى على ما استشهد به بعضهم فى اثباته من الدوران وانت تعلم بعد التأمل فيه انه ليس شاهدا عدلا بل العدول عند عدل بان يقال الدال على احد الازمنة الثلاثة فى الكلمة هو مجموع المادة والهيئة اه واراد بالدوران قولهم بشهادة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة الخ وأجيب أيضا بالجواب الذى ذكره وهو ان المراد بالاجزاء الالفاظ المترتبة الخ ومن اجاب به الرازى فى شرح الشمسية وقرره السيد فى الحاشية وايده عبد الحكيم بأن المتبادر من كون اللفظ ذا اجزاء انها مسموعة حقيقة أى كل جزء منها مسموع لانها مسموعة معا وكفى هؤلاء المحققين سندوا واما قوله وان قال المنطقيون انه مركب فينبغى ان يقال انه سمى من الشيخ رحمه الله والا فثقل هذه المسئلة لا تخفى على صغار الطلبة فضلا عن المحققين كيف وهى منصوصة فى تقسيم متن التهذيب والشمسية المفرد الى اداة وكلمة واسم والكلمة عندى هى الفعل وبقي انه يرد على التعريف المعروف بال والمنكرو والمنسوب من حيث ان ال دالة على التعيين والتووين على الابهام ونحوه والياء على النسبة وقد يجاب بانها كانت مركبات بحسب الاصل إلا أنه لشدة الارتباط صارت شيئا واحدا ومثلها فى ذلك المثني والمجموع ونحوهما فتأمل ه واعلم ان هذا المبحث ذكر فى كتب الاصول استطرادا وعلى سبيل المبدئية والشيخ الناصر وسم قد اطالا الكلام فيه وليس مما ينبغى ان تصرف فيه العناية فانه كثير الشيوخ (قوله فركب) قدم الكلام عليه مع ان مقتضى الطبع تقديم الكلام على المفرد لكونه جزء للركب لشرفه بكون مفهومه وجوديا (قوله وان لم يدل جزؤه) أى الجزء الاول فلا يقال انه يصدق على المركب اذا اجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية وكلماته ولا دلالة لواحد من حروفه على شئ لان الحروف اجزاء ثانوية فلا حاجة الى ما اطال به سم من التكاليفات (قوله بان لا يكون له جزء) لان السالبة تصدق بنفى الموضوع وهذا بخلاف جزء لم يدل فانه لا يصدق الا بوجود الجزء لانها معدولة ولذلك عدل عنه الشارح الى قوله أى وان لم يدل الخ (قوله كزيد) فان اجزائه زه يه ده ولا دلالة لها بالوضع اللغوى واما دلالتها على حياة المتكلم فعقلية ودلالتها على العدد فليست من وضع اللغة بل اصطلاح أهل الحرف (قوله كعبد الله علما) فان كلاما من جزأيه يدل على معنى لكنه ليس جزء الذات الموضوع لها بل العبودية من عوارضها ودلالة عبد الله بعد جعله علما انما هى بقطع النظر

(قول الشارح لتضمن المعنى لجزئه المدلول) يعني ان الدلالة على الجزء انما هي بواسطة تضمن المعنى للجزء فينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ومنه الى جزئه بطريق التحليل واعلم ان فهم الجزء مقدم على فهم الكل بلا شبهة لان فهم الكل محتاج الى فهم الجزء في نفسه اما فهمه من اللفظ الذي الكلام فيه فتأخر عن فهم الكل (٣١٢) منه يحصل بعد تحليل الكل إلى الأجزاء ضرورة أن الفهم تابع للوضع وهو ما

وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أى لازم معناه

عن العلمية وإلا فقد صار عبد كازاى من زيد لادلالة له على شيء أصلا (قوله ودلالة اللفظ على معناه) لم يقل على تمام معناه ولا جميع للإشارة إلى ان قيد التمام ليس ضروريا في التعريف بل ذكر لرعاية حسن التقابل مع الشق الثانى ولفظ جميع مشعر بالتركيب فلا يشمل المعنى البسيط كالنقطة والعقل واللفظ المشترك دال على كل معنى من معانيه باعتبار انفراده فهو داخل في التعريف لانه دال على المجموع من حيث هو قال السيد إذا علم أن اللفظ موضوع لمعان متعددة فانه عند سماعه له ينتقل ذهنه إلى ملاحظة تلك المعاني بأسرها فيكون دالا على كل واحد منها مطابقة وإن لم يعلم ان مراد المتكلم ماذا هو من تلك المعاني فان كون المعنى مرادا للتكلم ليس معتبرا في دلالة اللفظ عليه اه ومحصله أن دلالة المشترك على جميع معانيه متحركة إنما المحتاج إلى القرينة اراد المتكلم بعضها لا يقال إذا أطلق المشترك يفهم كل واحد من معانيه عند العلم بأوضاعه ويفهم جميع المعاني أيضا مع ان هذه الدلالة ليست شيئا من الاقسام الثلاثة لانا نقول لانسلم ان فهم جميع المعاني من اللفظ بل ذلك لازم لاجتماع فهم كل واحد منها (قوله وتسمى دلالة مطابقة) فلها اسمان مفرد ومركب (قوله لمطابقة الدال الخ) أى لكونه بقدره لا انقص عنه كفاي دلالة التضمن ولا يزيد كفاي الالتزام (قوله وعلى جزئه) أى من حيث انه جزء وكذا القول في قوله على معناه وعلى لازمه فاللفظ الموضوع للمعنى وجزئه وللآزمه بطريق الاشتراك إذا أطلق على الجزء من حيث هو جزء كانت دلالاته عليه دلالة تضمن أو من حيث وضع اللفظ له كانت مطابقة وكذا القول في إطلاقه على اللازم وهما بحث نفيس وهو أن لفظهما إذا كان راجعا إلى الأبوّة والبنوة مثلا في قولك الابوة والبنوة هما إضافيان يدل على المجموع بالمطابقة وعلى الجزئين بالتضمن وكل جزء يستلزم الآخر لا متناع تعقل أحدهما بدون الآخر فاللفظ يدل على كل واحد بواسطة لزومه للآخر وهذه الدلالة ليست مطابقة وهو الظاهر ولا تضمنية لعدم اعتبار حيثية الجزئية ولا التزامية لعدم الخروج والجواب أنا لانسلم تحقق الدلالة بواسطة اللزوم بينهما لأن تعقل أحد المتضامين إنما يستلزم تعقل الآخر إذا كان مخطورا بالبال وإلازم تعقلات غير متناهية متعلقة بالمتضامين عند تعقل أحدهما وهما لما كان فهم أحدهما في ضمن فهم مجموعهما الذى هو مدلول مطابق لم يكن فهم أحدهما مستلزما لفهم الآخر فلا تتحقق الدلالة فلا حاجة في جوابه الى ارتكاب تكلف بأن يقال المراد الخروج في المدلول الالتزام أى يصير مدلول اللفظ من حيثية غير حيثية العينية والجزئية (قوله لتضمن المعنى) أى الذى وضع له اللفظ وهو المعنى المطابق وقوله المدلول صفة لللفظ أى المدلول له بدلالة التضمن فدلالة التضمن هي دلالة اللفظ الموضوع للكل على الجزء من حيث استعماله في الكل ودلالته عليه وأما دلالاته على الجزء من حيث هو بأن استعمل ما للكل في الجزء فجاز وقد قال عبد الحكيم في حواشى شرح الشمسية دلالة اللفظ على المعنى المجازى مطابقة عند أهل العربية لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازى بالوضع النوعى كما صرحوا به وأما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث

يحصل إلا بالنسبة الى الكل إذا ما يتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ إنما هو المعنى الموضوع له اللفظ لا غير وقولهم الجزء سابق على فهم الكل معناه أنه يجب أن يفهم الجزء من اللفظ الموضوع بأزائه أولا ثم يفهم الكل من اللفظ الموضوع بأزائه كذا قاله السعد في منبهاته على المطول ونقله عبد الحكيم وأيده بما في المفتاح من أن اللفظة متى كانت موضوعا لمفهوم أمكن أن تدل عليه بحكم الوضع ومتى كان لمفهومها تعلق بمفهوم آخر أمكن أن تدل عليه بواسطة ذلك التعلق سواء كان ذلك المفهوم الآخر داخلا في مفهومها الأصلي أو خارجا عنها فتاخص من هذا أن الحاصل من دلالة التضمن هو فهم الجزء قصدا المتأخر عن فهم الكل فان قيل لو كان التضمن هو فعل الجزء القصدى بعد فهم الكل يلزم عدم انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاث لأن فهم كل جزء في ضمن

الكل ليس شيئا منها قلنا لانسلم أن اللفظ دال عليه بل هو لازم لفهم الكل وضع له اللفظ أولا فلا دلالة للفظ عليه وإن اجتمعت يتمتع معه وبهذا ظهر أن ما قاله ابن الحاجب من أن الدلالة المطابقة والتضمنية شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار مبنى على أنه ليس هناك إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الاضافة إلى مجموع الجزئين امطابقة وإلى أحدهما تضمنا وليس في التضمن انتقال

الى معنى الكل ثم منه الى الجزء. كافي الالتزام ينتقل من اللفظ الى الملزوم ومنه الى لازمه قال (٣١٣) السعد في حاشية المختصر ومبناه

أيضا على ان التضمن فهم
الجزء في ضمن الكل
والالتزام فهم اللازم بعد
فهم الملزوم وقد عرفت
ان كلتا المقدمتين ممنوعتان
اما الاولى فلما مر من أنه
لا بد من الانتقال من الكل
الى الجزء وأما الثانية فلما
مر أيضا من أن المراد الفهم
من اللفظ وهو لم يوضع
للدلالة على كل جزء في
ضمن الكل بل ذلك لازم
لفهم الكل سواء وضع
له اللفظ أولا فعلم من هذا
أن ما قاله السعد في حاشية
المختصر انما هو شرح لمعنى
كلامه لا رضاء به فلي تأمل
(قوله) ما لا يمكن انفكاكه
عن الملزوم أى فى العقل
(قوله) أو بعد التأمل) لانه
لاربية فى فهم هذا المعنى
فاسقاطه عن درجة
الاعتبار غير مستحسن
وانما لم يعتبره المناطقة بناء
على ان الدال عليه مجموع
اللفظ مع القرينة فهى دلالة
عقلية لالفظية وكلامهم فى
الثانية لا الاولى وكلام
أهل العربية فيما يكون للفظ
مدخل فى الدلالة أعم من
أن يكون بواسطة أولا
(قول الشارح اللازم للمعنى
ذهنا) أى من حيث أنه
مقيد بالاضافة اليه فالتيقيد
بالبصر داخل فى مفهومه
العنوانى وخارج عن

(الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (التزام) وتسمى دلالة الالتزام أيضا لالتزام المعنى
أى استلزامه للدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل
العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا كدلالة العمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم
للعنى ذهنا المنافى له خارجا (والاولى) أى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثنتان)
أى دلالتنا التضمن والالتزام (عقليتان)

يتمتع الانفكاك فهى مطابقة وإلا فلا دلالة على ما صرح به قدس سره فى حواشى المطالع فى دلالة المعميات
على معانيها (قوله الذهنى) بحث فيه الناصر بان تقييد اللازم بالذهنى خروج عن الاصول الى فن
المنطق لانه مبنى على أن المراد بالدلالة التى هى المقسم كون اللفظ بحيث مهما أطلق بعد العلم بالوضع
فهم منه المعنى كما تقول المناطقة لا كونه إذا أطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كما تقول الاصوليون
والبيانون ومن ثم ترك ابن الحاجب التقييد بذلك وضعف القول به فقال وغير اللفظى التزام وقيل
إذا كان ذهنيًا واجاب بان اللازم الذهنى له معنيان احدهما ما يتمتع انفكاك تعقله عن تعقل المسمى
وهو اللازم البين عند المناطقة وهذا هو المختلف فى اشتراطه بين المناطقة وغيرهم والثانى ما يلزم من
حصول المعنى الموضوع له فى الذهنى حصوله فيه اما على الفور او بعد التأمل فى القرائن وهذا مراد
من قيده من اهل الاصول والبيان لا الاول وإلا لخرجت معان كثيرة فى المجازات والكنيات عن
المدلولات الالتزامية اه أقول اختار التفتازانى فى متن التهذيب مذهب أهل العربية فقال ولا بد من
اللزوم عقلا او عرفا ووجه الجلال الدوانى بانه لاربية فى فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار
غير مستحسن اه وقال الحفيد فى شرح المتن لو اعتبر اللزوم العقلى فقط لخرج المجازات والكنيات
المعتبرة فى المحاورات والمخاطبات ولا شك ان نظر المنطقى فى الالفاظ ليس إلا باعتبار الافادة والاستفادة
فلا وجه لتجديد اصطلاح بلا ضرورة مع افضائه الى ضيق فى أمر الدلالة لاخراج تلك الدلالات السابقة
فى الاعتبار عن الاعتبار اه وأراد بقوله فلا وجه لتحديد اصطلاح الخ أى مخاف لما عليه اهل البيان
(قوله) لالتزام المعنى أى المطابقى وقوله للدلول أى للمعنى المدلول عليه باللفظ التزاما (قوله) أى عدم
البصر إشارة الى أن المعنى هو العدم المقيد بالبصر والقيد خارج وليس من جملة المسمى وإلا كانت
دلالتيه عليه تضمنا فالتقابل بين العمى والبصر تقابل العدم والمساك وقد استبدل الدوانى فى حاشية
التهذيب على خروج البصر عن مسمى العمى بان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال تعالى
فانها لا تعمى الابصار الى غير ذلك من النظائر والاصل الحقيقة اه يريد انه قد اسند البصر بدون
قرينة تدل على انه مستعمل فى معنى مجازى بان يذكر لفظ العمى الموضوع للعدم مع التقييد بالبصر ويراد
مطلق العدم وقال ميرزاهد الهندى فى حاشيته على الدوانى العمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته
عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر وقد اشتهر الفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فالتيقيد بالبصر داخل
فى مفهوم العمى العنوانى وخارج عن حقيقته البسيطة ولما كانت الالفاظ موضوعا للمعانى دون
غيرها كانت دلالة العمى على البصر دلالة على خارج عن الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل
الحقيقة غير تجريد أو مجاز اه (قوله) لاسها بمحض اللفظ) أى من غير توقف على انتقال الى جزء أو لازم
كما فى اللتين بعدهما فهو كالحصر الاضافى فلا ينافى انه لا بد من العقل لان الفهم به والعلم بالوضع (قوله)
عقليتان) تبع فيه صاحب المحصول وغيره وهو واحد اقوال ثلاثة ثانياها انهما لفظيتان كالاولى اعتبارا
بفهم المعنى من اللفظ ولو بواسطة عليه أكثر المناطقة وقد يقال هو لازم للمصنف وان صرح بخلافه لانه
جعل القسم دلالة للفظ فاقسامه لفظية وكون بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة لا يخرجهما عن ذلك

(٤٠ - عطار - أول) حقيقته البسيطة إذ هو عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر لكنه لا يعقل ميزا لإضافا
اليه وتام الكلام فيه فى حواشى الزاهد فى المنطق (قوله فى مفهوم العمى) أى العنوانى دون حقيقته لانه عدم بسيط كما مر

(قول الشارح لتوقفهما على انتقال الذهن) أى لتوقف دلالة اللفظ على الجزء واللازم على الانتقال من الكل والملزوم وهذا لا ينافى أن فهم الجزء في نفسه سابق على فهم الكل لكن الكلام في الفهم من اللفظ وإنما قلنا أن هناك انتقالا لما تقدم من أن المفهوم عند سماع اللفظ هو المعنى الموضوع له إذ الفهم تابع للوضع فإذهب إليه الامدى وابن الحاجب من أن الداليتين التضمنيتين في المركب من جزأين مثلاً نفس الدلالة المطابقة فلا مغايرة إلا باعتبار التفصيل في التضمنية والاحمال في المطابقة خلاف التحقيق وقد تقدم بسط ذلك (قوله) وقد يقال هو لازم للمصنف المصنف لا ينكر (٣١٤) مدخلية اللفظ بل يقول أن الفهم منه لكن بعد تحليل المعنى المطابق (قوله) وبهذا

يتبين أن الخلاف المذكور

للفظ (قد عرفت أنه مبنى على اتحاد الداليتين المطابقة والتضمن ذاتا واختلافهما اعتبارا فن قال به جعلها لفظية ومن لا فلا ويلزم الثاني أن يقول أن ما جعله الاول دلالة ليس بدلالة بل لازم لفهم الكل وإن لم يكن من اللفظ فليتامل (قوله) وأراد بالمقدور الخ) قد عرفت أن المصنف لا يقول بالمنطوق غير الصريح على أن من قال به لا يجعله المقدر بل نفس الدلالة وسيأتى في كلامه ما ينافى ما ذكره هنا (قوله) والمقدور المذكور الخ) هذا لم يقل أحداً بأنه منطوق أما ابن الحاجب فقد قال أنه الدلالة الالتزامية وأما المصنف فلا يقول به بل يجعله من توابع المنطوق (قوله) والمصنف خص الخ) هذا ينافى ما تقدم (قوله) وهو رفع المؤاخذه) هذا ينافى ما مر من أنه

لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه ثالثاً أن الدلالة التضمنية لفظية كالأولى والالتزامية عنلية لأن الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم ولأن الداليتين التضمنيتين في المركب من جزأين مثلاً نفس الدلالة المطابقة فلا مغايرة بينهما إلا باعتبار التفصيل في التضمنية والاحمال في المطابقة وهذا ما عليه الامدى وابن الحاجب وغيرهما اه قاله شيخ الاسلام وهذا خلاف مشهور وفي الحقيقة لا طائل تحته فقول الناصر أن المصنف خالف ابن الحاجب ووافق البيهانيين لا اتجاه له لأن صاحب كل من هذه الأقوال مخالف لغيره فلا يعترض عليه بمخالفته له حيث كان له وجه مع أنه موافق للأصوليين أيضاً يؤيده قول صاحب الغرة المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الأخيرتين فإنهما ليس بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهو أن فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الأولى بالوضعية واختلفت فيهما فعدم المنطوقين من الوضعية وأهل البيان والأصول من العقلية اه على أنك قد سمعت أول المبحث أن مسألة الدلالة وتقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب ذكر في كتب الأصول استطراداً أو على سبيل المبدئية فلا ضرر في موافقتهم غيرهم في اصطلاح يخصهم لمناسبة تتعلق بفن الأصول واصطلاح أهل البيان من فهم من غيرهم لأنهم باحثون عن بلاغة الكتاب والسند وهما ما يبحث عنه في هذا الفن من حيث الاستنباط وفي الحقيقة كاد أن يكون هذا الخاف لفظياً (قوله) لتوقفهما على انتقال الذهن الخ) هذا لا يصح في التضمن قال التفازانى وتسمى المطابقة والتضمنية لفظية لأنهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلذلك حكم بأنهما واحدة بالذات إذ ليس هنا إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الإضافة إلى مجموع الجزأين مطابقة واحدهما تضمناً وليس في التضمن انتقال إلى معنى الكل ثم منه إلى الجزء كافي الالتزام ينتقل من اللفظ إلى الملزوم ومنه إلى لازمه فيتحقق فهمان ومبنى هذا التحقيق على أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم قاله الناصر والجواب أنه لا يلزم الشارح موافقة التفازانى ر أنه لا يعترض عليه بمجرد مخالفته له فإن لك سلفاً في ذلك وهو الإمام فخر الدين الرازى فإنه قال في المحصول وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذ وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ولازمه إن كان داخل في المسمى فهو التضمن وإن كان خارجاً فهو الالتزام اه ولم يراع أنه أحد من شراحه في ذلك هذا ملخص ما في سم من كلام طويل أكثره تشجيع على شيخه وفي الحقيقة السؤال والجواب ليسا بمد فيه القلم نعم قد ضعف الكمال ما قاله الشارح بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على تقديم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند إطلاق اللفظ مرتين مرة في ضمن المركب وأخرى منفرداً والوجدان

المقدر (قوله) تحصل بجعل القرية) نعم تحصل بذلك لكن حينئذ لا يكون من الأضمار والمراد جعله مثلاً لا يمكن يكذبه

إلا بما قاله الشارح (قوله) كما تقرر) الذى تقرر أن الصدق في المفردات معناه الحمل وفي الجمل معناه التحقق فلهذه طريقة أخرى ه وأعلم أن المصنف رحمه الله ترك دلالة الإيما وهى أن يقرن المنطوق بحكم أى وصف لولم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكن اقترانه به بعيد في فهم منه التعايل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيهاً وإيما مثل اقتران الأمر بالاعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن هو علة لوجود الاعتاق لكان بعيداً لأن هذا إنما يفهم من سياق الكلام لا من اللفظ وأيضاً سيأتى مفصلاً في باب القياس (خاتمة) جعل الشارح المدلول على دلالة الاقتضاء معنى اللفظ فيفيد أن مقتضى هو المعنى وفي التلويح ما يفيد أن مقتضى عند الشافعى هو اللفظ المقدور وعند أبي حنيفة

هو المعنى ولذلك كان يقبل

التخصيص عند الشافعي

دون أي حنيقة لأنه لفظ

يعرضه العموم والخصوص

بحلافه على القول بأنه المعنى

إلا أن يقال لما كان التوقف

إنما هو على المعنى جعله

الشارح المدلول وإن كان

اللفظ أيضا مدلولًا تبعاله

والفرق بين المقتضى

والمحذوف كما قاله الشريف

الجرجاني أن المقتضى

منوى مقدر بخلاف

المحذوف فإنه منسى غير

مقدر وسيأتي لهذا بقية

أن شاء الله تعالى (قوله

ليست وضعية) لا انحصار

لدلالة اللفظ التي للوضع

مدخل فيها في الدلالة على

المعنى أو جزئه أو لازمه

وهذه ليست كذلك *

فإن قلت يلزم من تحريم

التأنيف تحريم الضرب

نظرا للعلة أعني الإيذاء *

قلت المعداد من مدلول

اللفظ لازم المعنى الموضوع

له لا لازم العلة تدبر (قوله

حذف منه به) الأولى

حذف منه الجار وهو الباء

ووصل الضمير (قوله

ليس لهم مفهوم أدون) أي

لأن الدلالة على المفهوم هي

الدلالة على الحكم في شيء

لمعنى فيه يفهم لغة أن الحكم

في المنطوق لاجله أي يفهم

كل من يعرف اللغة أي وضع

ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم

في المنطوق لاجله فالثابت

(ثم المنطوق أن ترتف

يكذبه اه وهذا التضعيف ضعيف أم لا فمن المنفرد أن الوجدانيات لا تقوم حجة على الخصم فإنه
أن يقول الذي أجده في نفسي أنا خلاف ذلك وأما أنا فإني ادعاه من الاتفاق على تقدم الجزء في الوجودين
دعوى لا دليل عليها فقد قال عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية أن فهم الجزء من اللفظ متأخر في
الوجود عن فهم الكل وإن كان فهمه في ذاته متقدما عليه سواء قلنا أن فهم الكل عين فهم الجزء
بالذات مغاير له بالاعتبار كما في شرح مختصر الأصول العضدي أو قلنا بتغايرهما بالذات (قوله ثم
المنطوق الخ) قسم ابن الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح وتبعه المصنف في شرحه دون تعقب
فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمن حقيقة أو مجازا غير الصريح دلالة اللفظ على ما لم
يوضع له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وينقسم غير الصريح إلى دلالة اقتضاء ودلالة إشارة
ودلالة إيماء وذكر الأولين هنا وترك ذكر الثالث (١) لذكره إياها في باب القياس وقد أخل المتن
بذكر الصريح وكأنه تركه لوضوحه كذا قرر الحواشي ولا يخفى أن التبريف السابق شامل للصريح
وغيره فيكون المراد بإخلال المتن بذكره عدم تعرضه له في التقسيم وأشار لذلك بالتعبير بالاسم
الظاهر مع أن المقام للاضمار وهذا كلامه متجه وقد تنبه لذلك الكوراني فقال والتحقيق أن كلام
المصنف قاصر عن إفادة المرام لأنه أسقط الإيماء وقسم المنطوق والمقسم إنما هو غير الصريح والصريح
قسم واحد وأما العلامة سم فلم يرخص بهذا الكلام الذي هو في غاية الظهور وأخذ يطيل التشنيع على
الناصر والكوراني ويتأول القول بما يرجع محصله إلى أن ابن الحاجب وغيره إنما جعلوا المتوقف
غير الصريح لتقسيمهم المنطوق إلى صريح وغيره وإن دلالة الاقتضاء من غير الصريح والمصنف
حصر المنطوق في الصريح فلا منطوق عنده إلا الصريح فالمتوقف حينئذ هو الصريح فلا خلاف إلا
في العبارة فالمصنف لما جعل المنطوق محصورا في الصريح جعله هو المتوقف وابن الحاجب لما
لم يحصره فيه جعل غير الصريح متوقفا على الصريح فرجع الأمر في الحقيقة إلى أن المتوقف
هو المنطوق لا غيره وتقرير الشارح الأمثلة الآتية يدل عليه فإنه جعل المنطوق فيها هو المعنى
المذكور الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالخطوق الصريح إذ غير الصريح إنما هو
المحذوف فيها المقدر لا المذكور وأن ذلك المعنى المقدر الذي ترتف الصدق أو الصحة عليه الذي
سمى المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير
الصريح وقسمه إلى الاقتضاء وغيره ما ذكره بوضوحه الأمثلة التي ذكرها الشارح ألا ترى إلى قوله في
الأمثال الأولى لتوقف صدقه أي الحديث المذكور الخ فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث
المذكور ولا شك أنه منطوق صريح إذ غير الصريح هو المقدر معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذه
وهو غير الصريح إلى آخر الأمثلة وأنت إذا تأمات ما ذكرناه في شرح التعريف وما
نقلناه عن الحواشي هنا تعلم أن كلام المصنف غير محتاج لهذا الاصطلاح كله بعد أن تبين مراده

(١) قوله وترك ذكر الثالثة أي دلالة الإيماء وهو أن يقترب المنطوق بحكم أي وصف لو لم
يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيد فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن
لم يصرح به ويسمى تنبيها وإيماء مثل اقتران الأمر بالاتفاق بالوقوع الذي لو لم يكن هو علة
لوجوب الاعتقاد لكان بعيدا لأن هذا إنما يفهم من سياق الكلام لامن اللفظ اه شريفي

الصدق) فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمار) أى تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) أى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمحل المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كفى مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث المجمل رفع عن أمى الخطأ والنسيان أى المؤاخذه بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثانى كفى قوله تعالى وأسأل القرية أى أهلها إذا القرية وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا والثالث كفى قولك لمالك عبد اعتق عبدك عنى ففعل فانه يصح عنك أى ملكه لى فاعته عنى لتوقف صحة العتق شرعا على الملك (وإن لم يتوقف) أى الصدق فى المنطوق ولا الصحة له على اضمار (ودل) اللفظ المفيد له (على ما لم يقصد) به (فدلالة اشارة) أى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به تسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نساءكم على صحة صوم من أصبح جنباً للزومه بالمقصود به من جواز جماعهن فى الليل الصادق بآخر جزء منه (والمفهوم ما) أى معنى (دل عليه اللفظ لا

نستفد من سوق هذه العبارات وارتكاب تلك التأويلات سوى تشويش الافهام مع سهولة المرام ورحم الله الفخر الرازى حيث يقول

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

(قوله الصدق فيه) قدر الضمير لربط الجملة الواقعة خبرا وازاافة الصدق للمنطوق بنى لان الصدق صفة اللفظ الدال عليه لاصفة له بخلاف الصحة فانها صفة له فذلك عداها باللام (قوله عقلا أو شرعا) راجع ان للصحة (قوله الاول) وهو ما توقف على التقدير صدقه والثانى ما توقف على التقدير صحته عقلا والثالث ما توقف عليه صحته شرعا (قوله صدقه) أى صدق الخبر (قوله على ذلك) أى على الاضرار من حيث هو واماتعيين المقدر فيرجع لدلالة آخر (قوله لوقوعهما) أى الخطأ والنسيان وهذا علة للعلة (قوله أى أهلها) فيه ان الصحة لا تتوقف على اضرار الادل بل على ان السؤال لهم وذلك يتحقق بالاضرار ويجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال اه وهذا بحث غير متجه لانه يرجع لتعيين الطريق إذ حصله ان الكلام محتاج لصرف عن الظاهر وذلك اما بالمجاز الحذفى او المجاز فى الطرف فأيهما اعتبر لا يقال لم اعتبر دون الآخر على أنه لو جعل مجازا فى الطرف فسد المثال إذ يكون حينئذ من قبيل المنطوق الصريح لما سمعت ان دلالة اللفظ على معناه المجازى مطابقة وهو منطوق صريح (قوله لا يصح سؤالها عقلا) جريا على العادة فلا بد من هذا القيد إذ يجوز سؤال الجدران ونظفها بالجواب خرقا للعادة فلا يتأتى الحكم بعد الصحة عقلا (قوله فانه يصح) أى فانه يصح العتق لك (قوله ودل اللفظ) أى لا المنطوق فانه من المعنى ففى المصنف تشبث الضمائر (قوله ما لم يقصد به) فى تقدير به اشارة إلى أن المعنى المذكور مقصود فى نفسه ولكنه ليس مقصودا باللفظ وإلا فالالاتى أن كل ما دل عليه الكتاب العزيز بما وافق الواقع مقصود (قوله الرفث) هو الجماع وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء و ليلة ظرف الرفث كما أشار اليه الشارح بقوله من جواز جماعهن فى الليل (قوله للزومه) أى صحة صوم من أصبح جنباً وذكر الضمير لان الصحة كما نسبت للتذكير من المضاف اليه وقوله للمقصود به أى للمنطوق المقصود باللفظ أعنى قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام (قوله الصادق بآخر جزء منه) وهو الجزء الملاصق للفجر ويلزم من ذلك انه لا يغتسل إلا بعده وفى الناصر ان قوله بآخر جزء منه مبنى على ان الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وبابعضه وليس كذلك بل حقيقة الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لكان صحيحا اه والجواب أن المراد بالصدق التحقق والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزء إذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل

بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيا مستند إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى المفهوم باللغة الموضوع فى لافادة المعانى كذا فى التوضيح والتلويح وعلى هذا لا يتأتى أن يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون أدون وبه يندفع ما قال صاحب الكشف من أنه قد يكون المعنى المقصود معلوما قطعيا كما فى تحريم التأنيف فتكون الدلالة قطعية وقد يكون ظنيا انتهى فانه حينئذ يكون قياسا لتوقفه على مقدمة شرعية هى كون العلة كذا فهو أمر مجتهد فيه لا مفهوم لغة نعم قد مثلوا له بأمثلة بعضها غير قطعى لمن يعرف اللغة حتى خالف فيه بعض المجتهدين بعضا كما فى التوضيح والتلويح أيضا لكن هذا لا يضر فان غايته أنه خطأ فى المثال ولعل هذا هو السبب فى ما ذهب اليه صاحب الكشف تدبر

(قول المصنف فحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى مما تنسبت من مراده بما تكلمه أى وجدت رأيته وفى الحديث تنسموا روح الحياة أى وجدوا نسيجها وقوله ولحنه أى (٣١٧) معناه قال الله تعالى ولتعرفهم

فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب (قوله قبل الشروع فى القياس) صوابه كما فى شرح المختصر قبل شرع القياس (قوله فى) أى فى قوله قبل شرع القياس من غير افتقار إلى نظراخ أى فى علة الحكم (قوله ولا معنى للقياس إلا ذلك) اجيب عنه بان اشتراط المعنى المشترك هنا إنما هو ليتناوله لغة لانه ثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال به (قوله وثانيهما الخ) هذا ساقه العضد جوابا عن احتجاج من جعله قياسا كما نقلناه قبل فجعله وجهان ثانيا غلط بل الوجه الثانى هناك هو أن الاصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع اجماعا - وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة مندرجة فيه إلا أن فيه ان الاجماع إنما هو على امتناع قياس الكل على الجزء ثم اعلم ان الوجه ترك هذا الكلام هنا فانه سيأتى فى كلام المصنف

لا فى محل النطاق من حكم ومحل كتحريم كذا كما سيأتى (فان وافق حكمه) المشتمل هو عليه (المنطوق) أى الحكم المنطوق به (فوافقه) ويسمى مفهوم موافقة ايضا ثم هو (فحوى الخطاب) أى يسمى بذلك (ان كان أولى) من المنطوق (ولحنه) أى لحن الخطاب أى يسمى بذلك (ان كان مساويا) للسنطوق مثال المفهوم الاولى تحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لها أف فهو أولى من تحريم التأفيف المنطوق لاشدية الضرب من التأفيف فى الايذاء ومثال المساوى تحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى آية ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو مساو لتحريم

متحقق وجود وان الفاعل حينئذ فاعل فى الليل ولو أريد به الحمل كما هو مبنى السؤال لعدى بعلى ولك ان تقول ولو سلمنا ان الليل حقيقة الوقت الممتد فلا مانع من اعتبار تجزئته قال تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وقد اعتبر الفقهاء تجزئته فى وقت العشاء والشيخ رحمه الله قد تقدم له فى مسألة الاكثر ان جميع وقت الظهور الخ التصريح بمثل ما قلنا وانما لشغفه بالاعتراض يمد أصولا ضعيفة يبنى عليها ما هو اضعف منها وقول سم ان هذه المناقشة مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجماعهن غاية الامر انه يلزم المساخفة فى قوله بآخر جزء منه اصراف للكلام عما هو المتبادر منه إلى معنى بعيد متكلف من غير داع إلى ذلك (قوله لا فى محل النطق) اشار به إلى أن الدلالة فى المفهوم ليست وضعية بل اتقالية فان الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير بطريق التنبيه باحدها على الآخر قاله ذكرى او مثله يقال هنا ان الذهن ينتقل من حرمة التأفيف إلى حرمة الضرب ومن حرمة اكل مال اليتيم لحرمة احراقه مثلا (قوله من حكم) ومحل بيان لما والواو بمعنى مع فالمفهوم اسم للجموع المركب من الامرين وهو احد اطلاقاته وقد يطلق على الحكم وحده وعلى محله ايضا واطلاقه على المجموع قليل وانما محله الشارح عليه للاضافة فى قوله فار وافق حكمه الخ لئلا يلزم اضافة الشيء إلى نفسه ولا يصح الجواب عنه بجعل الاضافة بيانية لمنافاته لقوله المشتمل هو عليه ولو محله على المحل لتكرر مع قوله فيما بعد ويطلق المفهوم على محل الحكم (قوله كتحريم كذا) مثال للحكم ومحل الاول والاول والثانى والثالث فى الحكم فى آية التأفيف تحريم الضرب ونحوه ومحل الضرب ونحوه (قوله فان وافق حكمه) اضافة حكم للضمير من اضافة الكل للجزء وقوله المشتمل نعت سبى للحكم فالصفة جرت على غير من هى له فلذلك ابرز الشارح الضمير وهو من قبيل اشتغال الشكل على الجزء (قوله المنطوق) المناسب لما تقدم حكم المنطوق وقدر الشارح لفظة به اشارة إلى أنه من الحذف والايصال (قوله فوافقه) اقسامه ستة بعد اقسام حكم المنطوق لانه إما ما واجب او مندوب او حرام او مكروه او خلاف الاول او مباح واما اقسام مفهوم المخالفة فثلاثون من ضرب الستة فى الخمسة الباقية بعد اسقاط الموافق للمنطوق (قوله ثم هو) أى مفهوم الموافقة (قوله ان كان مساويا) القسمة غير حاصرة إذبقى عليه الادون إلا ان يقال ليس لهم مفهوم ادون وقد يقال به فى نحو عدم اجابة الوالدين بالنسبة للتأفيف فانه ليس باولى ولا مساويا ويوجب بانه غير محتج به (قوله نظرا للمعنى) أى لا لما وضع له اللفظ والمراد بالمعنى هنا ما غلق به الحكم كالايذاء فى التأفيف والاتلاف فى اكل مال اليتيم ويرد عليه انه حينئذ يكون من باب القياس مع ان المفهوم ليس من القياس الشرعى فانه ثابت قبل مشروعية القياس لغة واجيب بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة المفهوم على كل مفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم التفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ على ان ذكر هذا الايراد هنا لا معنى له فانه يأتى الخلاف فى كلام المصنف من ان دلالة المفهوم قياسية او لفظية (قوله لاشدية الضرب من التأفيف) الاشدية مصدر افعل تفضيل حتى يقال ان من فيه لا تجماع ال (قوله فهو مساو لتحريم الاكل) فيه ان التحريم غير

الخلاف فى كون دلالة المفهوم قياسية أو لفظية (قوله بانه مذكور كناية) لك أن تجعله مجازا فيكون منظوقا صريحا

الأكل لمساواة الاحراق للأكل في الاتلاف (وقيل لا يكون) الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعا ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ولتعرّفنهم في لحن القول وبطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمندقوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج كغيره المفهوم أما أولى من المنطوق بالحكم أو مساو له فيه (ثم قال الشافعي) إمام الأئمة (والامامان) أى إمام الحرمين والامام الرازي (دلالته)

منطوق وإنما المنطوق الوعيد وإن لم منه التحريم فهو من المنطوق غير الصريح كذا أورد الناصر واجاب بانه قد يتم محل في انه مذكور كناية فان التواعد على الشيء يستلزم تحريمه وناقضه سم في كون الجواب تمحلا ولك أن تقول نحن نحمله على المجاز والمجاز من قبيل المنطوق الصريح فلا تمحل ولا حاجة لما اطال به سم (قوله كما قال المصنف) وجدت بخط بعض الفضلاء أنه استقرأ كلام الشارح فاذا قال كما قال المصنف يكون قاله في شرح المختصر او غيره ومتى قال قال يكون قاله في منع الموانع (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) أشار بذلك إلى أن عبارة المصنف مقبولة والاصل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بذلك لان النزاع في أن المساوى من الموافقة الاصطلاحية لانه فرد منها فيسمى باسمها او ليس منها فلا يسمى بذلك لاني أن الموافقة من المساوى أولا إذ لا يتأتى أن تكون فردا منه لأنها أعم على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخص ومباينة له على مقابل الصحيح المشار اليه بقوله وقيل لا تكون الموافقة الخ والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحيث قد فاطمنا بقى محل النزاع أن يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بهذا الاسم كما بينا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك وبهذا تعلم أن المحل للعناية تأمل (قوله وباسمه المتقدم) أى وهو لحن الخطاب يسمى الأولى ايضا على هذا أى القول فعليه مفهوم الموافقة هو الأولى ويسمى الأولى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمساوى على هذا القول يسمى مفهوم مساواة وقوله الأولى نائب فاعل يسمى اه زكريا (قوله على محل الحكم أيضا) أى كما يطلق على الحكم ومحل وترك الشارح من إطلاقه الحكم لشيعه فيه (قوله كالمندقوق) فانه يطلق على محل الحكم كما يطلق على الحكم كما تقدم واما إطلاقه على المجموع كالمفهوم فلا وقول سم وبقي إطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم اه لا يسلم له لأن هذه أمور اصطلاحية لا سبيل للرأى فيها ولا للاستظهار وإنما سبيلها النقل وكأنه بنى ذلك على ما مهده من انه لا مشاحة في الاصطلاح بناء على أخذه على عموميه وقد علمت ما فيه غير مرة (قوله وعلى هذا) أى إطلاق المفهوم على المحل وحده يبنى ما قال المصنف الخ لان الأولى بالشيء او المساوى له في الحكم مغاير له (قوله إمام الحرمين) الذى فى البرهان لا امام الحرمين هكذا الفحوى لاستقلالها وإنما هي متمتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص قال الله تعالى في سياق الامر بالبر والنهي عن المقوق والاستحاثات على رعاية حقوق الدين فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فكان استيقاق الكلام على هذا الانتظام مفيدا معنى في تحريم ضروب التعنيف ناصا وهو متلقى من نظم مخصوص منتظم فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الالفاظ اه فلا يصح نسبة ما ذكر لا امام الحرمين ولقد تفتن لذلك الكمال فقال في النقل عن إمام الحرمين نظر لان الذى مال اليه فى كتاب القياس من البرهان أنها دلالة مفهوم وقد ساق الزركشى وأبو زرعة عبارة المتن بلفظ والامام أى الرازي وذكرنا ان قوله الامامان عبارة النسخة القديمة اه وذكره شيخ الاسلام ايضا والعجب من بقية الحواشى أنهم لم يتعرضوا لذلك لاسيما الناصر فانه متبع للشارح فى المناقشة حتى فى المثال وكان الاحق بالمناقشة هذا المحل (قوله إمام الأئمة) دفع به ما عساه يقال كيف ذكر الشافعي

(قول الشارح كما قال المصنف) قيل أنه حتى قال الشارح قال المصنف يكون فى شرح المختصر أو غيره ومتى قال قال فقط يكون فى منع الموانع (قول الشارح وفحوى الكلام الخ) لا يخفى عليك بعدما تقدم وجه المناسبة (قوله وهو إطلاقه على الحكم) وهو شائع فيه ولذا تركه الشارح (قول الشارح كالمندقوق) فانه يطلق على محل الحكم أما إطلاقه على المجموع فلا وما قول سم لا يبعد التزامه كالمفهوم ففيه أنه أمر اصطلاحى لا مدخل للرأى فيه (قول الشارح أى إمام الحرمين) عبارته فى البرهان تقتضى أنه قائل بأنها دلالة لفظية لا قياسية فانه قال أن الفحوى آيلة إلى معنى الالفاظ وليست مستقلة بل هي مقتضى لفظ على نظم مخصوص فلعله قال ذلك فى غير البرهان (قوله ليست مفهوما) ولا لازم أن يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والقياس متمتع حيث قد لوجود النص

(قول الشارح المسمى بالجلي) وهو ما قطع فيه بنى الفارق وكان احتمالا ضعيفا (قوله لعدم جريان سائر الاقوال الخ) أى لان القائل بالمفهوم انما قال به فيما اذا كانت الدلالة بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى او باحد المتساويين على الاخر وحل الخلاف لا بد أن يكون واحدا (قوله اذا الدلالة على هذا القول الخ) اعلم أن من جعل دلالة المفهوم قسمائنا (٣١٩) لا منطوقا ولا قياسا جعلها مثل الثابت

بالمطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الأدنى الى الأعلى أو من أحد المتساويين الى الآخر فهي دلالة فوق الدلالة القياسية وهي قطعية كالدلالة على المطوق وعلى هذا المفهوم أدون ومن جعلها قياسية قال ان المفهوم قد يكون قطعيا وهو إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين وقد يكون ظنيا كما اذا كان احدهما ظنيا كقول الشافعي اذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما قلنا أنه ظني لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للضررة وربما لا يقبلهما العمد والغموس كذا في العضد وغيره اذا عرفت هذا عرفت أن معنى كلام شيخ الاسلام أن القائل بالمفهوم لا مفهوم أدون عنده حتى يكون محل الخلاف بينه وبين غيره وان كان هناك قياس أدون ولعل هذا ايضا

أى الدلالة على الموافقة (قياسية) أى بطريق القياس الاول أو المساوى المسمى بالجلي كما يعلم مما سيأتى والدالة فى المثال الاول الا يذام فى الثاني الاتلاف ولا يضرب فى النفل عن الاولين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصح بالتسمية بالموافقة ولا نحوه ما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالي والآمدى) من قائل هذا القول

من غير وصف الامام ووصف غيره به مع أنه من أتباعه وحاصله أن شرة وصفه بذلك مغن عن ذكره فكانه امر مقرر عند كل احد (قوله أى الدلالة على الموافقة) أشار به الى ان دلالة مضاف للمفعول وأن مرجع الضمير الموافقة وتذكير الضمير لان الموافقة هنا هو الحكم الموافق للمطوق قال الناصر ولم يرد به معناه السابق أى مفهوم موافق للمطوق كما يتبادر والالزام ان الحكم الموافق عند هؤلاء الأئمة مدلول اللفظ لكونه مفهوما ومدلول القياس كما صرحوا فيلزم القياس بدون شرطه وهو أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فتدبر اه فالموافقة على هذين القولين اعنى قول الامام والقول الذى بعده ليست مفهوما كما أفاده الشارح بقوله وكثير من العلماء الخ سيما على القول الثاني منهما من ان الدلالة مجازية او عرفية فان المدلول على هذا منطوق كما صرح به الشارح وكلام المصنف يوم اجراء هذا الخلاف فى الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها فى نفسها والمقصود بهذا الخلاف مقابلة ما تقدم من كونها مفهوم ما فقوله ثم قال الشافعي والامامان دلالاته الخ معناه الدلالة الذى سميناه موافقة وقلنا أنه مفهوم ومثم للترتيب الاخبارى أى بعد أن علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خواف فى ذلك (قوله بطريق القياس الاول الخ) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما قدمته من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه وناقشه سم بأن الدلالة على هذا القول ليست بطريق الفهوم بل بطريق القياس فانفاء كون المفهوم ادون لا يقتضى انتفاء كون القياس أدون لان المدار على هذا القول فى ثبوت الحكم فى الفرع على العلة ووجودها فيه فإى محل وجدت فيه كان ملحقا الاصل فى حكمه (قوله المسمى بالجلي) أى بقسميه (قوله مما سيأتى) أى فى خاتمة القياس من أن الجلى ما قطع فيه بنى الفارق أو كان ثبوته احتمالا ضعيفا (قوله عن الاولين) يعنى الامام الشافعي وامام الحرمين وقوله واما الثالث يعنى به الامام الرازى وقد علمت ما فى ذلك (قوله لا الحكم) أى الاحتجاج (قوله بما تقدم) يعنى نحو الخطاب وحن الخطاب (قوله وقيل لفظية) قد يقال هذه المقابلة غير حسنة لما تقدم ان المفهوم ما دل عليه اللفظ الخ فتكون على الاول لفظية ايضا والجواب أن المراد لفظية على الوجه المخصوص وهى التى لا مدخل للقياس فيها كما أشار لذلك الشارح بقوله لا مدخل للقياس الخ (قوله لا مدخل) أى لا دخول للقياس الاصطلاحى فيها والا فالقياس اللغوى لا بد منه اذ لم يقع التصريح الا بالتأليف (قوله لفهمه) أى الموافقة وذكر الضمير لتأويلها بالحكم (قوله من قائل هذا القول) قال سم قد يفهم ان غيرهما من بقية قائل هذا القول مع قوله بانها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بانها ففهمت من السياق والفرائن وقد يستشكل تصور ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالي والآمدى بذلك ليس لاجرا غيرهما من قائل هذا القول بل لانهما صرحا

ما فى الحاشية فتأمل (قوله على أن الخ) هذا تكرار لافائدة فيه مع ما فيه من زيادة لفظ ذكر فى أحد الموضوعين (قوله أى بطريق المنطوق) أى فهمت من اللفظ فى محل النطق بواسطة القرائن لا بطريق الانتقال ولا بطريق القياس وانما لم يقل كذلك لان كونها بطريق الانتقال والتنبيه ليس صريحا من المصنف بل ظاهره فقط كما سيأتى (قوله تفسيري) اناسب كما فى غيره عطف خاص على عام

(قول الشارح إذ قد يقول الخ) هذا مستند لمنع القول بأنها مفهوم بطريق التنبيه ومنع القول بأنها قياس اما الاول فلتوقفها على السياق والقرائن والدلالة بطريق التنبيه إنما تتوقف على فهم علة الحكم في المنطوق من النظم لغة واما الثاني فلوجود الفارق وهو عدم كفاية الادون كالشتم (٣٢٠) بالنسبة للبليد فلا يطلب مع طلب الاعلى كالضرب له وفيه ان القرينة وهي

انسياق الكلام على هذا الانتظام إنما هي لافادة أن العلة هي الاكرام وعدم الايذاء مثلاً وهذا لا يلزم منه أن يكون اللفظ مستعملاً في معنى مجازي بل يجوز أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وينتقل منه بواسطة تلك العلة إلى معنى آخر وهذا أولى لتعين الحقيقة متى أمكنت وأما القول بوجود الفارق فوهم فإن القائل بأنه قياس إنما قال به بعد فهم العلة المناسبة من السياق والقرائن فليتأمل قال بعض من كتب هنا فرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي والثانية هي اللازمة للمجاز دون الاولى فقول الله تعالى لا تقل لها أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً اه وهو كلام حق متين (قول

(فهمت) أي الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولاً دلالتها في آية الوالدين على ان المطلوب بهما تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأفيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتها في آية مال اليتيم على ان المطلوب بها حفظه وصيانتها ما فهم منها من منع أكله منع احراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحتمل (وهي) أي الدلالة عليه حيثئذ مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التأفيف في آية الوالدين واريد المنع من الايذاء واطلق المنع من أكل مال اليتيم في آية وأريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أي للدلالة على الاعم

بذلك دون غيرهما مع إرادته ما صرح به اه (قوله فهمت) أي الدلالة وفيه ان الدلالة هي الفهم ولا معنى لفهم الفهم ويحاج بان في العبارة حذف مضاف أي متعلق بالدلالة (قوله من السياق والقرائن) أي مع اللفظ كما يشير لذلك قوله لا من مجرد اللفظ والسياق ما سبق الكلام لاجله وهو هنا طلب تعظيم الوالدين كما أشار لذلك بقوله فلولاً دلالتها الخ والقرائن عطف خاص على عام (قوله لا من مجرد اللفظ) إشارة إلى ان دلالة اللفظ لا بد منها كما قلنا (قوله فلولاً دلالتها) أي السياق والقرائن (قوله من منع التأفيف) أي من جل منع التأفيف (قوله ذو الغرض الصحيح) احتراز عن الاحتمال (قوله ولكن ضربه) أي لكون الشتم بمجرد لا يجدي نفعا لغلظ طبعه ونحوه والله در القائل

تكني اللبب لإشارة مرموزة وسواه يدعى بالنداء العالي
وسواهما بالزجر من قبل العصا ثم العصا هي رابع الاحوال

(قوله من اطلاق) خبر مبتدأ محذوف أي واطلاقها وهو بيان لعلاقة المجازة قال الكوراني ليس في كلام الغزالي ذكر المجاز لا صريحاً ولا كناية وما زعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لأن قول الله تعالى فلا تقل لها أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً فكا أنه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي والثانية هي اللازمة للمجاز دون الاولى ولم يتنبه الشراح لهذا مع ظهوره اه بحذف واجاب سم بعد ان اقام التكرير واكثر التشنيع عليه بما ملخصه ان مصنف ثقة خبير بكلام الغزالي وكتبه فلا يرد نقله بمجرد دعوى نفي لم يشتهر منقول ولا معقول وأما المجاز فلأن القول المذكور اخص من مطلق الايذاء وانه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم لعلاقة الاختصاص والاعمية والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي أي بخصوص السياق القاطع بارادة تعظيمهما وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فلا يقال أن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه ارادة المعنى الحقيقي ولكن ثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس او بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازاً ان اراد لا يصح ان يصير فهو باطل اولاً يتعين ان يصير قلنا لم ندع التعيين وهذا كله على سبيل التنزل معه من نسبة ذلك للمصنف واما على ان المصنف

المصنف مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) أي لأن قول أف اخص من مطلق الايذاء فالعلاقة الاختصاصية والاعمية والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي السياق القاطع بان المراد التعظيم وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فلا يقال ان كون السياق للتعظيم لا يستلزم

الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن ثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاثة محتمل في الجملة قاله سم وفيه أنه مخالف لاشتراط البيانيين كونها صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز نعم إن بني الكلام على عدم إرادة المعنى المجازي (٣٢١) على التعمين صح ذلك بناء على

ما قال الفاضل السلوكي في حاشية القاضي إن القرينة المانعة إنما تشتط عند تعين المجاز دون احتماله لكن الكلام هنا ليس في ذلك وبالجملة القول بأنه مجاز لا دليل عليه بل الدليل على خلافه إما أولاً فتمكنت الحقيقة لا يعدل إلى المجاز وهي ممكنة كما تقدم بيانه وإما ثانياً فإن المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الآيتين هو النهي عن التأنيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من أمارات الحقيقة وما جعلوه معنى مجازياً مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك أن يكون مجازاً لعدم استعمال اللفظ فيه بقي أن قول المصنف وهي مجازية بعد النقل عن الغزالي فيما قبله يفيد أن الغزالي قال بذلك وعبارته في المنحول هكذا وأما نحو الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التأنيف فقال قائلون أنه قياس لأنه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضي ليس بقياس لأنه مفهوم من نحو فهم المنصوص من غير حاجة إلى تأويل وطلب

(عرفاً) بدلالة على الاختصاص لغة فتحریم ضرب الوالدین وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وإن كانا بقرينة على الأول منهما وكثير من العلماء منهم الحنفية

حاك فلا إذا لم يكن لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرر في محله اه وأقول قد فصل بعد أن شن الغارة على الشيخ بما لا يجدي نفعاً ما قوله أن المصنف ثقة فهذا ما لا نزاع فيه ولكنه غير نافع هنا فإن الثقة غير معصوم عن وقوع الخطأ وإنما النافع أن ينقل عن الغزالي ما انفاه السكرواني والغزالي رحمه الله كتاباً في الأصول أحدهما المنحول ونص عبارته وأما نحو الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التأنيف فقال قائلون أنه قياس لأنه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضي ليس بقياس لأنه مفهوم من نحو فهم المنصوص من غير حاجة إلى تأويل وطلب جامع واختار أنه من المفهوم لما ذكره القاضي إذ لا يبعد في العرف أن يقول الملك لحادمه اقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع إذ الغرض منه الاحترام فلا يبعد قياساً والخلاف آيل إلى عبارة اه والثاني المستصفي وليس بين يدي وإظنه لم يذكر ذلك إذ لو ذكره لكان النقل عنه في رد كلام السكرواني متعيناً لا مامسك به في رده مما تكرره كثيراً من أن المصنف والشارح ثقة فانه غير نافع في مقام المناظرة إذ لو قال الخصم هو ليس بثقة عندى في هذا النقل لم يردعه إلا تصحيح النقل بل لو فرض مشافهة المصنف بذلك فليس له أن يقول إنى ثقة فيما أنقله بل الواجب عليه تصحيح ما نقله أمدري أن دعوى الوثاقة التي بني عليها كثيراً من دفع الاعتراضات الواردة تبطل قاعدة اتفاق عليها جميع علماء النظر وهي أن الناقل يطلب منه عند المناظرة تصحيح النقل ولاهتمامهم بتلك القاعدة صدروا بها كثيراً من مؤلفاتهم وأما تصحيح المجاز فقد اعترف هو بأن القرينة غير صارفة وهو مخالف لاشتراط البيانيين كونها صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز الذي أشار في أثناء كلامه إلى جوازه بل صرح به بقوله بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي على أن لنا أن نقول أن المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الآيتين هو النهي عن التأنيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من أمارات الحقيقة فإن المجاز نعم ما جعلاه معنى مجازياً مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك أن يكون مجازاً لعدم استعمال اللفظ فيه فلو جعل المعنى المذكور كناية لم يردش من ذلك ولعلمهم أرادوها بالمجاز فانه قد يطلق على ما يشملها فيراد به كل ما خالف الأصل ولا يجوز لنا أن نتمسك في هذا المجاز بمذهب الأصوليين لأنهم يشترطون القرينة الصارفة لكن يجوزون عدم مصاحبتها للمجاز وهذا قد ادعى وجود القرينة وقوله أن المصنف حاك قد علمت ما فيه وقوله الحاك لا يجب عليه دليل ليس على إطلاقه بل محله إذا لم يلتزم صحة المحكى فإن التزمه وجب عليه ذلك ومعلوم أن نقل المصنف ذلك مع عدم تعرضه لردّه يتضمن التزام صحته وقوله لا يصح الاعتراض على الحكاية ممنوع بل الذي لا يصح الاعتراض عليه المحكى كل ذلك مبين في كتب الآداب (قوله عرفاً) أي فيكون حقيقة عرفية لا مجازاً (قوله من منطوق الآيتين) لأن منطوقهما حينئذ تحريم الأذى وتحريم الإتيان ومن أرادهما الضرر والاحراق (قوله منهما الحنفية) ويسمونها

(٤١ - عطار - أول) جامع واختار أنه من المفهوم لما ذكره القاضي إذ لا يبعد في العرف أن يقول الملك لحادمه اقتل الملك

الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع أن الغرض منه الاحترام فلا يبعد قياساً والخلاف آيل إلى عبارة اه فلعل وجه الاستفادة أنه جعل الدلالة على ذلك اللفظ بواسطة السياق والقرائن بخلافه على ما صدر به المصنف فأنها بطريق الانتقال من المعنى المدلول للفظ بواسطة العلة المناسبة هذا غاية التوجيه والله سبحانه وتعالى أعلم

(قول الشارح كما هو ظاهر صدر كلام (٣٢٢) المصنف) لان قوله موافقة ظاهرة فالمفهوم من المحل وحكمه موافقة ويحتمل

ان يكون حكمه الموافق
موافقة فيكون قياسا تاما
(قول الشارح الحاق
مسكوت الخ) لعل مراده
تعدي الحكم اليه باعتبار
وصف مناسب وان كان
ذلك الوصف المناسب
هنا شرطا لتأوله لغة
لانه ثبت به الحكم حتى
يكون قياسا شرعيا كما في
العصاف فمضى كونه مسكوتا
انه غير منطوق به وان دل
عليه اللفظ بواسطة العلة
المناسبة وحاصل الكلام
حينئذ انه شبيه بالقياس
الشرعي في وجود الالحاق
في كل وان اختلفت جهته
وهل لوجود هذا الالحاق
يسمى قياسا ويطلق عليه
اسمه أولا فهو لفظي راجع
للتسمية هكذا ينبغي ان
يحقق هذا الكلام وبه
يندفع قول المصنف وقد
يقال الخ (قول الشارح
والمقيس غير مدلول)
لان شرط القياس ان
لا يتناول حكم الاصل
الفرع وإذا كان كذلك فلا
يكون المفهوم قياسا للزوم
التناقض لانه يكون مدلولاً
لفظ وغير مدلول وقد
عرفت أن معنى كونه
قياسا انه تعدي فيه الحكم
باعتبار معنى مناسب لكن
ذلك المعنى شرط للتعدي لغة اي تناول اللفظ له لغة لانه ثبت به الحكم

على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوما
واخرى قياسيا كالبيضاوي فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق
مسكوت : منطوق قال المصنف وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول
له (وإن خالف حكم المفهوم الحكم المنطوق به فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة ايضا كما سيأتي التعبير به
في مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (ان لا يكون المسكوت ترك الخوف) في ذكره بالموافقة كقول
قريب العهد بالاسلام لعبد بنحضور المسلمين تصديق بهذا على المسلمين ويريدون غيرهم وتركه خوفا من ان
يتهم بالنفاق (ونحوه) اي نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك في الغنم السائمة زكاة وانت
تجهل حكم المعلوفة (و) ان (لا يكون المذكور خرج للغالب) كما في قوله تعالى وربائبكم

ادلة النص (قوله كما هو ظاهر الخ) راجع لقوله مفهوم وإنما كان كذلك لان قوله موافقة ظاهرة فالمفهوم
من الموافق حكمه حكم موافقة ويحتمل ان يكون حكمه الموافق موافقة فعلى الاول الظاهر يكون مفهوم ما
لا قياسا وعلى الثاني يكون قياسا (قوله صدر كلام المصنف) وهو قوله والمفهوم مادل الخ (قوله
كالبيضاوي) فانه جعل الموافقة في مبحث اللغات مفهوم ما وفي كتاب القياس قياسا (قوله لان المفهوم
مسكوت) فيه ان المفهوم اما الحكم واما هو مع محله والمسكوت في اصطلاحهم محل الحكم فعلى الاول
يلزم محل المبين وعلى الثاني محل الجزء على الكل والجواب ان المراد المسكوت بالمعنى الوصفي لا الاسمي
او يراد بالمفهوم محل الحكم فصحة المحل حينئذ ظاهرة (قوله قال المصنف) اي في شرح المنهاج هو
مخالف لقوله في شرح المختصر لا تنافي بينهما فان للمفهوم جبهتين هو باعتبار احدهما مستند الى اللفظ
فكان مفهوم ما باعتبار الاخرى قياس ومن ثم قال السعد التفتازاني الخلاف لفظي وأشار اليه امام
الحرمين في البرهان وتعقبه جماعة منهم البرماوى بان للخلاف فوائد منها انا ان قلنا ان دلالة لفظية جاز
النسخ به والافلا ه ذكر يا وتعقبه سم بانه سيأتي في المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفجوى
وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيما عدا الامام الرازى والامدى وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ
أن لا يتناول حكم الاصل الفرع وإذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون
مدلولاً للفظ وغير مدلول له واجيب بانه وان لم يدل عليه صراحة بمجرد اللفظ يدل عليه بواسطة
قرينة او علة فلا مانع حينئذ من كون المفهوم قياسا (قوله حكم المفهوم) المتبادر من هذا انه اراد
بالمفهوم المحل والمناسب لقوله الحكم المنطوق ان يريد به الحكم وقد يجاب بجعل الاضافة بيانية
(قوله فمخالفة) أى يسمى بذلك اصطلاحا كما اشار له الشارح فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء فان الشرط
نظر فيه للمعنى (قوله ليتحقق) اي بحيث إذا اتنى الشرط انتهى المفهوم من اصله وليس الشرط
للاحتجاج به مع كونه موجودا (قوله لخوف) أى لخوف مخذور بسبب ذكر المسكوت
بطريق موافقته للمنطوق بان يعطف عليه ففى للسببية والباء للتعدي متعلقة بذكره وهذا الشرط انما
يظهر بالنسبة لغير الله ولذلك مثل له الشارح بكلام الخلق (قوله كقول قريب العهد) العهد هنا
مستعمل فى الاتصاف مجازا عن العلم اللازم للاتصاف اها ناصر (قوله وتركه) اي قوله وغيرهم
(قوله كالجهل) اي من المتكلم وهذا انما يتصور فى غير كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه
وسلم كما رمز الشارح لذلك بقوله كقولك الخ (قوله خرج للغالب) قال الناصر ههنا مقامان احدهما
ان القيد خرج للغالب والثاني انه موافق للغالب والثاني هو الذى خالف الامام فى اشتراط نفيه بدليل
ماسيجى اه اراد به قول الشارح ان القيد لموافقة الغالب وهذان المقامان احدهما من تعبير

اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الرائب في حجور الازواج أي تربيتهم (خلافا لامام الحرمين) في نفيه هذا الشرط لما سياتي مع دفعه (او) خرج المذكور (لسؤال) عنه (وحادثة) تتعلق به (او) للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كالمسئل النبي صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة او خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة (او غيره) أي خرج المذكور لغير ما ذكر (بما يقتضي التخصيص بالذکر) كموافقة الواقع كما في قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين نزلت كما قال الواحدى وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود أي دون المؤمنين وإنما شرطوا للفقهاء انتفاء المذكورات لأنها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فأخرج عنها وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين لما انفاه مخالفا للشافعي

(قول المصنف بما يقتضي

التخصيص) فمضى وجد

ما يقتضي التخصيص انتهى

المفهوم ومضى انتهى وجد

العلم حيث نزل بانتفاء الحكم

عماء المذكور أو ظن

ذلك الحاصل بعدم ظهور

شيء من الموجبات بعد

التأمل والتفحص إذ لا

نزاع في أن المفهوم ظني

يعارضه القياس فلا يشوق

على الجزم بانتفاء الموجبات

كأقيل وبني عليه عدم العمل

بمفهوم المخالفة (قوله

وانتفاء ماعدا التخصيص

بالحكم) أي فإذا ظهرت

فائدة أخرى بطل وجه

الدلالة عليه لنطرق

الاحتمال فيصير الكلام

بمخلا حتى لا يقتضي فيه

بموافقة أو مخالفة هذا

هو المراد فاندفع ما في سم

المصنف والشارح وهما بمعنى واحد بدليل تعبير المصنف في غيرهما هنا كشرح المنهاج بهذه العبارة وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل نزاع الامام فلذلك قال سم أن ما قاله الشيخ مجرد اختراع لشيء لم يقل به أحد من الأصوليين (قوله اللاتي في حجوركم) به سبحانه وتعالى بهذا على معالي الامور وأنه ينبغي للرجل ان يربي بنت زوجته في حجره ولا يفرق بينهما لقوله صلى الله عليه وسلم من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين احبته يوم القيامة (قوله لما سياتي) أي من توجيه امام الحرمين قال سم فان قيل لم يخالف امام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع أن توجيهه يمكن ان يجري في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقيد في غير هذا مضطر اليه كما في صورة الجهل او محتاج اليه كما في صورة قصد الامتنان وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج إلى التقيد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو اخبار المخاطب بما يعلمه او عن الابهام على المخاطب وإيقاعه في حكم الشك فانه لو اطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة مقيد بها في التقيد فكان الحمل على أن القيد لموافقة الغالب بعيداً ضعيفاً وكان الأظهر عنده حمل على أنه لنفي الحكم عما عدا المذكور فليتأمل (قوله لسؤال) أي لجواب سؤال وقوله او حادثة أي لبيان حكم حادثة تتعلق بالمذكور وتضعف المفهوم عن المنطوق في الدلالة كان السؤال والحادثة مثلاً صارفين له عن مقتضاه بل مانعين من وجوده بخلاف العام الوارد عليهما لا يصرفانه عن مقتضاه لقوة دلالة بل اعتبر فيه عموم اللفظ لا خصوص السبب اهـ ذكرنا (قوله اول للجهل) أي من المخاطب بخلاف مامر (قوله فقال) أي في كل من الصور الثلاث (قوله لغير ما ذكر) إشارة الى نكتة أفراد الضمير (قوله بما يقتضي التخصيص الخ) به به على ان ضابط العمل بالمفهوم ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذکر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت بخلاف ما إذا ظهرت له فائدة كالأمثلة التي ذكرها وكان بسياق المذكور للتفخيم والتأكيد للنهي فكبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث فلا يحل ذلك للكافرة أيضاً وكزيادة الامتنان كقوله تعالى لتأكلوا منه لحماً طرياً فلا يمتنع أكل القديد (قوله كموافقة الواقع) الفرق بينه وبين الحادثة ان الحادثة يقصد فيها الحكم على خصوص المخصوص بخلاف موافقة الواقع فان المقصود الحكم العام (قوله لائنها) أي المذكورات (قوله فوائد ظاهرة) لاقتضاء المقام والقرائن لها (قوله وهو فائدة خفية) لان استفادته بواسطة ان التخصيص بالذکر لا بد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فنعين التخصيص (قوله في توجيه امام الحرمين) للشافعي رضي الله عنه في الرسالة كلام آخر يندفع به أيضاً توجيه الامام وحاصله أنه إذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم بطريق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام بمخلا حتى لا يقتضي فيه بموافقة او مخالفة اهـ ذكرنا (قوله لما انفاه) أي من بعض الشروط المذكورة وهو ان

بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وقدمشى في النهاية في آية الريبة على ما نقله عن الشافعي من أن القيد فيها الموافقة الغالب لا مفهوم له بعد أن نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الريبة الكبيرة وقت التزوح بامها لا تحرم على الزوج لأنها ليست في حجره وتريبته وهذا وإن لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالي عن داود كما نقل ابن عطية عن علي كرم الله وجهه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لأنها ليست في حجره ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم وغيره ومرجع ذلك إلى أن القيد ليس لموافقة الغالب والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للذكر في الأمثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالمخالفة كافي الغنم المعلوفة لما سياتي أو الموافقة كما في المثال الأول لما تقدم وفي آية الريبة والمواالة للمعنى وهو أن الريبة حرمت لتلايقع بينها وبين أمها التباغض لو أبيحت بان يتزوج بها فيوجد نظرا للعادة في مثل ذلك سواء كانت في حجر الزوج أم لا ومواالة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة سواء إلى المؤمن أم لا وقد علم من والآه ومن لم يواله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم إلى قوله والكفار أولياء ومن المعنى المعلوم به

لا تكون المذكور خرج للغالب قال الناصر وفيه أن الذي نفاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه أن ما واقعة على النفي ورده سم بأنه يصير التقدير للنفي الذي نفاه ومعلوم أن الذي نفاه ليس هو النفي ولا وجه له وحينئذ تجعل ما يحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف إليها والتقدير لنفي الاشتراط الذي نفاه (قوله بأن المفهوم) متعلق بتوجيه (قوله من مقتضيات اللفظ) أي مدلولاته وحاصل دفعه أنه وإن كان من المقتضيات إلا أنه من المقتضيات الخفية والغالب من المقتضيات الظاهرة فيقدم عليه (قوله لموافقة الغالب) لا مفهوم له إنما ذكر هذين الخبرين للخلاف فيهما كما يؤخذ مما ياتي وما تقدم (قوله وهذا) أي القول بمفهومه وإن لم يستمر عليه مالك الخ وهو جواب عما يقال لا حاجة إلى معنى هذا الشرط (قوله فقد نقله الخ) أي فلا يلزم من عدم استمرار مالك عليه بطلانه فانه كثير ما يرجع المجتهد عن شيء والفتوى بين أصحابه عليه (قوله عن داود) وكذلك نقله عنه غيره كما للماوردى وابن الصباغ وغيرهما فالأقصر على الغزالي موهم لعزة النقل عن داود (قوله ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم) قال حدثنا أبو زرعة حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا هشام يعني ابن يوسف عن ابن جريج قال حدثني إبراهيم بن عبيد بن رفاع قال أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان قال كانت عندي امرأة فتوفيت وقد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني على بن أبي طالب فقال مالك فقلت توفت المرأة فقال على هل لها بنة فقلت نعم وهي بالطائف قال كانت في حجر ك قلت لاهي بالطائف قال فأنكحها قلت فإين قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم قال إنها لم تكن في حجر ك إنما ذلك إذا كانت في حجر ك قال الحافظ العماد ابن كثير أسناده قوى ثابت إلى على على شرط مسلم وهو غريب جدا أه كمال (قوله ومرجع ذلك) أي ما نقل عن داود وعلى رضي الله عنه (قوله والمقصود الخ) أي ليس الغرض المقصود أن لا يعمل بما يوافق المفهوم بالكلية بل المقصود عدم الاستناد في العمل إلى المفهوم وقد يعمل على وفقه أو مخالفته لدليل (قوله أنه لا مفهوم له) وحكم المفهوم حينئذ مسكوت عنه (قوله لما سياتي) أي في المسئلة الآتية في الكلام على انكار أبي حنيفة مفاهيم المخالفة (قوله المثال الأول) وهو قول قريب العهد بالاسلام الخ (قوله لما تقدم) من أنه يريدو غيرهم (قوله للمعنى) أي العلة وهذا علة الموافقة (قوله بان يتزوج) الباء للسببية متعلقة بيقع (قوله أولياء) أي ولم يقل إلا أن تولوا معهم المؤمنين (قوله ومن المعنى المعلوم) متعلق بقوله نشاء والمراد بالمعنى العلة الجامعة أي من النظر فيها

المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذ كر
حكاها في قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي التخصيص بالذ كر (قياس المسكوت بالمنطوق) بأن كان بينهما
علة جامعة لعدم معارضته بل قيل يعمه أي المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للذ كر من
صفة أو غيرها إذا عارضه بالنسبة إلى المسكوت المشتمل على العلة كأنه لم يذ كر (وقيل لا يعمه
إجماعاً) لوجود العارض وإنما يلحق به قياساً وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لاسيما وقد
ادعى بعضهم الإجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم المرافقة لأن المسكوت هنا أدون من
المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لإبطالية

(قوله موافقة المسكوت للمنطوق) أي في الحكم بمعنى أنه هل يكفي أخذه من اللفظ من غير قياس أو لا بد فيه
من قياس (قوله ولا يمنع قياس المسكوت) متعلق بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت الخ والمعنى أن
وجود ما يقتضي التخصيص بالذ كر من الأمور السابقة ككونه جواباً للسؤال أو بياناً لحادثة الخ يمنع
تحقق المفهوم ولا يمنع إلحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه وقوله ما يقتضي الخ
فاعل يمنع وقياس المسكوت مفعوله وياء بالمنطوق بمعنى على أو ضمن القياس معنى الربط فعداه بالباء إذ
الفرع مربوط بالاصل قال الشيخ خالد في شرحه أشار المصنف إلى استبعاد منع القياس المذ كر بل قيل
يعمه الخ يعني كيف يتمنع هذا القياس مع أن لنا قائلين بأن المفروض له القيد المذ كر يعم المسكوت عنه بدون
قياس كما في الغنم السائمة زكاة فلفظ الغنم عنده عام يشمل المعلوفة والسائمة والعبارة والسديدة ولا يتمنع
قياس المسكوت بالمنطوق بناء على أن المفروض لا يعم المسكوت وقيل يعمه فيمتنع قياسه عليه اه قال
بعض وشمول الغنم للمعلوفة في الحكم جار على مذهب الإمام مالك بأن المعلوفة فيها الزكاة (قوله لعدم معارضته)
تعليل لقوله ولا يمنع وضميره يعود لما يقتضي وضمير له للقياس (قوله بل قيل يعمه) هذا القول الثاني
المشار إليه بقوله وقيل لفظية (قوله المعروض) فاعل يعم والمعرض هو اللفظ المفيد بصفة ونحوها
والعارض هو القيد وعبر بالمعرض دون الموصوف وإن كان في المعنى موصوفاً لثلاثتهم اختصاص
ذلك بالصفة وقوله للمذ كر متعلق بالمعرض وقوله من صفة أو غيرها بيان للمذ كر (قوله إذا
عارضه) علة لقوله يعمه (قوله كأنه لم يذ كر) فهو كالمعدوم وكأن المعرض شامل للموصوف
وغيره (قوله لا يعمه الخ) حاصله أن اقتران ما يقتضي التخصيص بالذ كر هل يدل على الغاء المذ كر
من صفة أو غيرها وجعله كالعدم بالنسبة إلى إفادة حكم المسكوت أو لا يدل فعلى الأول يصير المعرض
إذا كان عاماً شاملاً للمذ كر والمسكوت فيمتنع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين
كما تقدم نقله عن شرح المصنف للمختصر وعلى الثاني يكون غير المذ كر مسكوتاً عن حكمه فيجوز
حينئذ القياس وهو المختار (قوله لوجود العارض) أي في اللفظ (قوله لاسيما وقد ادعى الخ) أي فلا
أقل من أن يكون هو الحق فهذا تأكيداً للاحقية (قوله كما أفادته العبارة) حيث جزم بأنه لا يمنع قياس
المسكوت بالمنطوق وحكي العموم بقيل المشعرة بالتضعيف وقوى ذلك الضعف بحكاية الإجماع على
عدم العموم وإن سيق بتقيل (قوله بخلاف مفهوم الموافقة) أي فلا يقال فيه أن عدم العموم هو الحق
بل هو محتمل وإن كان ظاهر ما في المتن ترجيح مقابله لذكره مقدماً بدون صيغة تريض وذكر الآخر
مؤخراً بصيغة التريض (قوله لأن المسكوت هنا) أي في مفهوم المخالفة أدون أي فيكون المنطوق
أولى ووجه الأولوية أن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف ما يقتضي التخصيص بالذ كر
عن هذا الظاهر موضع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الريبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الراجح
الصرف عن هذا الظاهر ثم المراد الأدونية في الحكم لا في العلة الجامعة لأنه مقيس وشرطه أن يساوى
الاصل في تمام العلة فيكون المراد مقيساً قياس الأدون وهو ما كانت العلة فيه ظنية بخلاف القياس الجلي
وهو ما كانت العلة فيه قطعية (قوله بخلافه هناك) أي في مفهوم الموافقة فإن المسكوت أولى أو

(قول الشارح كأنه لم
يذ كر) أي لوجود
ما يقتضي أن التخصيص
بالذ كر ليس لقصر الحكم
على المذ كر فيدل على
أن المسكوت كالمذ كر
في الحكم ويكون ذكره
بالنسبة للحكم كالعدم
وحينئذ فيمتنع القياس
لأنه منصوص إلا عند
من يجوز وجود دليلين
(قوله أولفظية) هذا هو
الصواب وفي بعض
الحاشي المشار إليه بقوله
وقيل لفظية وهو خطأ
من تغيير النسخ (قوله
أدون من حيث الحكم)
لأن قياس المسكوت
عارضه ظاهر التقييد
وصرف ما يقتضي التخصيص
بالذ كر عن هذا الظاهر
موضوع نزاع في الجملة بدليل
الخلاف في الريبة التي
ليست في حجر الزوج وإن
كان الراجح الصرف
عن الظاهر

(قول المصنف وهو صفة) اعلم أنه قال بمفهوم الصفة بالمعنى الذى ذكره الشارح الشافعى رضى الله عنه وأحمد والاشعري والامام وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالي والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ما عداها أحدها أن يكون ذكره للبيان كالمال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة ثانيها أن يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله إذا تحالف المتبايعان فى القدر والصفة فليتحالفا وليترادأنا ثلثها أن يكون ما عدا ذلك الصفة داخلها فى الصفة مثل أن يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لأن الشافعى وأبا عبيد عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولولم يفده لغة لمفهم منه فظهر إفادته لغة وهو المطلوب ولنا أيضا أنه لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة إذ الغرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة وكلام الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم أحد وليس هذا إثباتا لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وأنه باطل لأنه لا يثبت الوضع بالفائدة وإنما يثبت بالنقل بل هو إثبات بطريق الاستمراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعينت لأن تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج (٣٢٦) فى القاعدة الكلية الاستقرائية فكان إثباته بالاستقراء لا بالفائدة فانه يفيد الظهور

(وهو صفة) أى مفهوم المخالفة بمعنى الحكم مفهوم صفة قال المصنف والمراد به اللفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية

مساو (قوله بمعنى محل الحكم) الباعث على حمله عليه مع قلة استعماله كما تقدم اضافته الى الصيغة فانها لا تدل على الحكم بل على محله فان السائمة إنما تدل على المعلوفة لا على نفي الزكاة ولموافقة قول المصنف وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم بأنه يقتضى أن المراد بالمفهوم المحل لأن غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لان نفسه فلو اريد الحكم لكان الانسب أن يقال وهل المنفى الزكاة فى غير سائمتها أو فى غير مطلق السوائم ويصح أن يراى الحكم وإضافته الى الصفة وغيرها لأنها باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفي الزكاة فى مقابلها واثار التكلف على هذا الوجه ظاهر (قوله مفهوم صفة) قدره لاجل صحة الاخبار لان الصفة لفظ والمفهوم معنى (فائدة) مفهوم المخالفة جمعه ابن غازى فى قوله صف واشترط علل ولقب ثنيا ه وعد طرفين وحصر لاغيا

فالثنيا الاستثناء والاعفاء الغاية وسيأتى أن الراجح أن العدد واللقب ليسا من المفاهيم (قوله والمراد بها) أى بالصفة وهو بيان للمعنى المراد عند الأصوليين فانها فى اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم بالذات وفى اصطلاح النحاة التابع المشتق (قوله لفظ) خرج ما ليس بلفظ كتقديم المفعول فانه ليس بلفظ (قوله مقيد لآخر) أى مقل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد المدح أو الذم فانه ليس من التخصيص بالوصف (قوله ليس بشرط الخ) وجه استثنائها احتياجها لآلة بخلاف غيرها والحق أنه

فيه فيمكننى به وأما ما قال الامام فى إثبات ذلك من أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتفأ أما الملازمة فاذا لا معنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور ففيه انه إن اراد اختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت بمعنى أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى وهو النسبة الذهبية

يختص به فمسلم لان الابقاع والانتزاع لا يكون إلا على المذكور لكن لا نزاع فيه وإن أراد متعلق الحكم النفسى وهو لا النسبة الواقعة فى نفس الامر فلا نسلم أنه يختص به لجوازه فى المسكوت عنه غاية الامر أنه غير محكوم فيه ولا يستلزم الحكم بعدم فعدم وجوب الزكاة فى المعلوفة بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه لجوازه أن يثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها لكن هذا الرد إنما يظهر فى الخبر لانه الذى له نسبة خارجية بخلاف الانشاء فانه لا خارج له حتى يجرى فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله أو جبت فاذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة فيه إلا أن يؤول الانشاء بالخبر هذا حاصل ما فى العضد وحواشيه لكن فى قوله بخلاف الانشاء الخ شيء يعلم من عبد الحكيم على المطول فتأمل (قول الشارح والمراد بها لفظ الخ) كذا قال المصنف فى منع الموانع ناقلا لعله عند الأصوليين وعند المتكلمين الصفة المعنى القائم بالذات وعند النحاة القائم المشتق (قول الشارح ليس بشرط الخ) إنما استثنى هذه الثلاثة لان المفهوم ليس خارجا بالمعنى المقيد بل فى الشرط من أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط وفى الاستثناء من إخراج محل الحكم من المنفى قبل وفى الغاية من كونها لا انتهاء ما قبلها من الحكم ولذلك انفردت كما فى العضد وغيره بدلائل تخصها زيادة على دلائل الصفة قال العضد أيضا دلائل يختص بالشرط وهو أنه إذا ثبت كونه شرط الزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط ودليل يخص الغاية وهو أن قول القائل صوموا إلى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم يكن الغيبوبة

آخره وترك الاستثناء لعدم ذكر ابن الحاجب له وظاهره ان الاخراج فيه ليس مع جهة الوصف وهذا لا ينافي ان التقييد ثابت في الكل لكن بالطريق المتقدم وانما يستثنى انما والفصل وتقديم المعمول لانه لا لفظ هناك مقيد لآخر انما وتقديم المعمول فظاهر واما ضمير الفصل فلان المراد بالتقييد تقليل الشيوخ وليس ذلك موجودا فيه وهذا اندفع (٣٢٧) ما اورد هنا فتدبر فانه زل فيه الاقدام

(قول المصنف كالغنم السائمة) أتى بهذه العبارة الظاهرة في أن الصفة هي المجموع اشارة من أول الامر إلى أنه لا يعمل بالصفة كالسائمة وحدها كأنها ليست بصفة (قوله سائمها بدل) صوابه في سائمها بدل (قول الشارح لا اختلال الكلام بدونه) فذكره يكون لعدم الاختلال لانها فائدة ظاهرة بخلاف المفهوم كما مرو هذا لا ينافي دلالة على السوم الزائد على الذات إلا انه لا يعمل به لما تقدم انه اذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه الدلالة على المفهوم وهذا ظهر وجه كون هذا أظهر فان قلت المصحح هو المقدر الموصوف بهذا قلت المقدر انما يقدر بعد الوصف الدال عليه ولا يصلح الكلام بدون الوصف وليس كذلك فالدلالة على المقدر تكون هي الفائدة (قوله حملوا غير سائمة الغنم على ما ذكر)

لا النعت فقط أي أخذنا من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلا (كالغنم السائمة او سائمة الغنم) أي الصفة كالسائمة في الاول من الغنم السائمة زكاة وفي الثاني من في سائمة الغنم زكاة قدم من تاخير وكل منها يروى حديثا ومعناه ثابت في حديث البخاري وفي صدقة الغنم في سائمها اذا كانت اربعين إلى عشرين ومائة شاة الخ (لا مجرد السائمة) أي من في السائمة زكاة ان روى فليس من الصفة (على الاظهر) لا اختلال الكلام بدونه كاللقب وقيل هو منها دلالة على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد اثباتها في السائمة مطلقا يؤخذ من كلام ابن السمعاني ان الجمهور على الثاني حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور (وهل المنى) عن محلية الزكاة في المثالين الاولين (غير سائمها) وهو معلوفة الغنم (او غير مطلق السوائم) وهو معلوفة الغنم وغير الغنم

لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها لان كلامها انما يحصل بآلته فهو لفظ مقيد لآخر ولهذا قال امام الحرمين لو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان منقحدا لان المعدود والمحدود موصوفان بعدد هما واحد هما وكذا سائر المفاهيم اه وعلى هذا فالمعطوفات كلها معطوفة على العلة لا تقديم المعمول فعلى صفة لانه ليس بلفظ فلا يدخل في تعريف الصفة بما ذكره ويتقدير صحة استثناء المذكورات فليستني معها ما بعدها اه زكريا (قوله لا النعت فقط) أي كما هو المتبادر من الصفة (قوله أي اخذا) مرتبط بقوله والمراد بها (قوله حيث ادرجوا الخ) لان المعدود موصوف بالعدد والمخصوص بالسكون في زمان او مكان موصوف بالاستقرار فيه (قوله أي الصفة كالسائمة الخ) دفع لما يتوهم من ان الصفة بمجموع الغنم السائمة إذ القاعدة ان ما بعد الكاف هو المثال (قوله قدم) أي لفظ السائمة في الثاني واضيف إلى موصوفه فسقطت منه لام التعريف وهذا يندفع ما يقال الموجود في الثاني سائمة بالتكثير لا السائمة بالتعريف كما يقتضيه قوله وفي الثاني ووجه الاندفاع ان تعريفه بحسب الاصل (قوله وفي صدقة الغنم) بدل من حديث البخاري أي وفي شان صدقة الغنم وفي سائمها بدل (قوله ان روى) نبه به على انه لم يجده قال السكال وقد تتبعته مظان في كثير من الكتب الحديثية فلم اظفر بذلك (قوله لا اختلاف الكلام الخ) أشار إلى أن له فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عداه وفيه ما ستمع (قوله بدونه) أي السائمة المجرد عن الموصوف (قوله فيفيد) تفريع على ما قابل الاظهر (قوله ان الجمهور) أي من اصحابنا أي فينبغي ان يكون هو الاظهر قال شيخ الاسلام وهو قوي لان تعريف الوصف صادق به غايته ان الموصوف مقدر ولا تاثير له فيما نحن فيه اه وبه يتجه ما قاله السكوري ان الظاهر ليس بظاهر بل مردود قطعاً لان تعريف الوصف صادق غايته ان الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده اه فتورك سم عليه ليس مما يلتفت اليه (قوله وهو معلوفة الغنم) بحث فيه الناصر بان سائمة الغنم اخص من مطلق السوائم ونفي الاخص اعم من نفي الاعم فغير سائمة الغنم اعم من غير مطلق السوائم لصدق الثاني بالمعلوفة مطلقا والاول بها وسائمة غير الغنم ومقتضى تفسير الشارح لما عكس ذلك

لعله بقرينة ان الكلام فيها خاصة فيكون المعنى غير سائمها منها (قول الشارح لترتب الزكاة عليه في غير الغنم) ان كان المراد أنها ترتب عليه في غير هذا الحديث فالكلام انما هو مفهوم هذا الحديث وان كان المراد أنها ترتب عليه باعتبار ان الاصل اتحاد العلة كما نقله الامام عن المخالف فذلك ايضا ليس مفهوما من الحديث فتدبر (قول الشارح وجوز المصنف الخ) أي لان الصفة هي اللفظ المقيد لآخر ولفظ الغنم مقيد للسائمة باعتبار اضافتها اليه كما ان لفظ السائمة مقيد للغنم في قولنا في الغنم السائمة زكاة باعتبار الوصف بالتقييد ليس قاصرا على المشتق فاندفع ما اوردته الناصر من ان الغنم غير مشتق ولعله فهم من قول الشارح جوز المصنف ان تكون الصفة لفظ الغنم ان التقييد بلفظ الغنم وليس مرادا كما علمت بل المراد ان التقييد بالاضافة اليه تدبر

(قول الشارح وهو بعيد) أى (١٢٨) التجويز بعيد لان متعلقه غير متبادر (قوله يرد بمعنى امام) هذا لا يتأتى هنا لفرض

(قولان) الاول ورجحه الامام الرازى وغيره ينظر الى السوم فى الغنم والثانى الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه وغير الغنم من الابل والبقر وجوز المصنف أن تكون الصفة فى سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها فى مطل الغنى ظلم كما سيأتى فيفيدنى الزكاة عن سائمة غير الغنم وان ثبتت فيها بدليل آخر وهو بعيد لانه خلاف المتبادر الى الاذهان (ومنها) أى من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو اعط السائل لحاجته أى المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أى لافى غيره واجلس امام فلان أى لا وراه (والحال) نحو احسن الى العبد مطيعا الى لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أى لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين إذا شرب الكلب فى اناء أحدكم فليغسله سبع مرات أى لا اقل من ذلك

وأجاب بجواب أثر التكلف عليه ظاهر والاحسن ان يقال انه تفسير مراد أشار به الى أن فى كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيره بحسب مفهوم الظاهر ولا يخفى قوة الاشكال (قوله قولان) ميل الشارح الى ترجيح الاول (قوله الاول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ورجحه الامام الرازى وغيره اعتراضية أى ان الاول يعتبر مفهوم السوم مضافا للغنم فينبى الزكاة عن غير سائمتها (قوله والثانى الى السوم) أى يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينبى الزكاة عن المعلوفة مطلقا ويوجب الزكاة فى السائمة (قوله وجوز المصنف) أى فى منع الموانع بل قال فيه نه التحقيق قال إذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد فى قولنا فى الغنم السائمة زكاة إنما هو الغنم وفى قولنا فى سائمة الغنم زكاة إنما هو السائمة ففهوم الاول عدم وجوب الزكاة فى الغنم المعلوفة التى لولا التقييد بالسوم شملها لفظ الغنم ومفهوم الثانى عدم وجوب الزكاة فى سائمة غير الغنم كالبحر مثلا التى لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم شملها لفظ السائمة اهـ فالمصنف ناظر الى اضافة السائمة الى الغنم لا الى لفظ الغنم فقط كما يوهمه كلام الشارح فاعتراض الناصر قوله على وزانها الخ بان بينهما فرقا جليا فان الغنى مشتق يصح وقوعه تحتها والغنم بخلافه اهـ لا ورود له فان المصنف اعتبر التقييد بالغنم من حيث اضافته الى السائمة فان السائمة بدو نه تعم الغنم وغيرها فاذا ذكر الغنم كان السوم خاصا بها فقوله الشارح على وزانها من حيث التقييد فالنظر الى القيد وعدمه لا الى الاشتقاق وعدمه كما فهمه الناصر أخذا بظاهر عبارة الشارح ولم يدر ما قاله المصنف (قوله على وزانها) أى فى تقييدها بالمضاف اليه (قوله كما سيأتى) أى من أن مفهومه ان مطل غير الغنى ليس بظلم لأن غير المطل ليس بظلم فعلى ما جوزه المصنف يفيد قوله عليه الصلاة والسلام فى سائمة الغنم زكاة نبي الزكاة عن سائمة غير الغنم كما يدل عليه التقييد بالاضافة وان ثبت وجوب الزكاة فيها بدليل آخر (قوله لانه خلاف المتبادر) تعليل للشئ بنفسه لان خلاف المتبادر نفس البعد فكان المناسب ان يقول لان المتبادر غيره (قوله أى بالمعنى السابق) وهو لفظ مقيد الخ و فرق القرافى بين الصفة والعلة بان الصفة قد تكون مكملة للعلة لا علة وهى أعم من العلة فان وجوب الزكاة فى السائمة ليس للسوم ولالوجوب فى الوحوش وإنما وجبت لنعمه الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف اهـ زكريا (قوله أى المحتاج) أشار الى التأويل فى العلة حتى تدرج فى الصفة (قوله أى لا وراه) أى ولا شيئا من بقية جهاته ولو عبر بدله بخلفه لكان أنسب لان وراءه تكون بمعنى قدام كما فى قوله تعالى وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا أى أمامهم (قوله أى لا أكثر) ذكر هنا الاكثر دون الاقل وفيما بعد الاقل دون الاكثر احتياكا ولما ذكر الكثرة فى الاول لان المقصود منه الزجر فربما تنوهم فيه الكثرة وفى الثانى القلة لان المقصود منه التنظيف فربما يتوهم منه الاقتصار على أقل

انه مفهوم امام (قول الشارح أى فغيره ليس باله) بيان لمفهوم إنما إلهكم الله فحل المنطوق فى الآية هو الله والمنطوق هو الالوهية وحمل المسكوت غير الله والمسكوت انتفاء الالوهية قال السعدى مفهوم المخالفة فى إنما هو نبي الحكم عن غير المذكور فى الكلام آخر ويدل على أنه مفهوم لا منطوق أمارات مثل جواز إنما يزبد قائم لاقاعد ومثل ان صريح النفي والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الإنكار بخلاف إنما قيل لافرق بين إنما إلهكم الله وبين لا إله لكم إلا الله لان إنما تنحل بالنفي والاستثناء ومقتضاه ان يكون المنطوق فى الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى والجواب انه لما نطق باداة النفي مع الاستثناء جعل المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى ولما لم ينطق بهما مع إنما بل بالجملة الموجبة لم يصح أن يقال ان المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذ المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق قال السعدى ان قولنا إنما انا تميمى بمعنى

قائم زيد بمعنى زيد القائم
لا بمعنى ما قام إلا زيدا انتهى
فقوله إنما بمعنى ما والا
تقريب لا تحقيق تدبر
(قوله هو أن الله إله) لا يخفى
أن أن الله إله غير منطوق
أصلا وإن كان لفظ الجلالة
منطوقا به لأن غاية ما يفيد
النطق به إخراج عمناني
عنه الألوهية وقول الناصر
أن إلما موضوعه بعد النفي
للإثبات فيكون إثبات
الألوهية منطوقا وهم فإن
إلما وضعت إللا لإخراج
لما بعدها عن حكم ما قبلها
ثم ثبت له الحكم المقابل
بطريق المفهوم ألا ترى
أنه لا قائل بان إلما وضعت
بعد النفي لموضوع معين
وبعد الإثبات لموضوع
له آخر (قوله استثناء
منقطع) الأولى أنه متصل
ويراد المفاهيم من حيث
هي (قوله لثلاث فبوت
الغرض إلخ) مبنى على أن
التمييز محول عن الفاعل لا
المفعول تدبر (قوله أن
معنى المفاهيم حجة) أنت
تعلم أن المراد بالمعنى هو
الامر المعقول كما سيأتي
في الشارح فغاية ما يلزم
أن يكون المعنى أن الامر
المعقول حجة أى منشأ
حجية المفهوم حجة وهو
كذلك إذ حجية المفهوم

(وشرط) عطف على صفة نحو وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن أى فغير أولات الحمل لا يجب
الاتفاق عليهن (وغاية) نحو فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أى فإذا نكحته
تحل للأول بشرطه (وانما) نحو إنما الحكم الله أى فغيره ليس باله والأله المعبود بحق (ومثل
لأعالم إلا زيد) مما يشتمل على نفي واستثناء نحو ما قام إلا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن
غير زيد ومفهومهما إثبات العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل) نحو أم
اتخذوا من دونه أولياء فأنه هو الولي أى فغيره ليس بولي أى ناصر (وتقديم المعمول) على
ماسياتى عن البيانين كالمفعول والجار والمجرور نحو اياك نعبد أى لا غيرك لآلى الله تحشرون
أى لا إلى غيره (واعلاه) أى أعلا ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة (لأعالم إلا زيد) أى مفهوم
ذلك ونحوه إذ قيل أنه منطوق أى صراحة لسرعة تبادره إلى الأذهان (ثم ما قيل) أنه (منطوق)
أى (بالإشارة)

ما يحصل به (قوله وشرط) عطف على صفة فالتقدير وهو أى المفهوم صفة وشرط وغاية ويقال أيضا
مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية والمراد بمفهوم الشرط ما فهم من تعاليم الحكم على شىء بأداة
شرط كان وإذا ومفهوم الغاية ما فهم من تقييد الحكم بأداة غاية كالى وحتى واللام قال شيخ الاسلام
وعطف ذلك على صفة مبنى على صحة استثنائه بما فسر به المصنف الصفة وقد عرفت ما فيها فالوجه
عطفه على العلة وتعريفه بالوكذا ما بعده (قوله أى فغيره) بيان لمفهوم إنما الحكم الله فحل النطق
في الآية هو الله والمنطوق هو الألوهية ومحل المسكوت غير الله والمفهوم هو انتفاء الألوهية ثم إن مقتضى
انحلال إنما بالنفي والاستثناء أن يكون المنطوق نفي الألوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى
والجواب أنه لما نطق بأداة النفي مع الاستثناء جعل المنطوق نفي الألوهية عن غيره تعالى ولما لم ينطق
بهما مع إنما بل بالجملة المراجعة لم يصح أن يقال في المنطوق نفي الألوهية عن غيره تعالى فإنه لم ينطق به إذا
المنطوق ما دل عليه اللفظ. في محل النطق ولا يلزم من كون الشىء بمعنى الشىء أن يعطى حكمه (قوله
والأله المعبود بحق) بين به أن صحة مفهوم المخالفة في الآية متوقفة على تفسير الأله بالمعبود بحق إذ لو أريد
مطلق المعبود لم يصح لأن المعبودات بالباطل كثيرة (قوله ومفهومها إثبات العلم إلخ) هذا ما جرى
عليه المصنف وهو المشهور في الأصول وقد نبه الشارح على الخلاف بقوله الآتى إذ قيل أنه منطوق إلخ وعن
صرح بذلك أبو الحسن بن القطان والشيخ أبو اسحاق الشيرازى ووجهه القرأى في قواعد البرماوى
في شرح ألفيته قال بدليل أنه لو قال ماله على إلادينار كان ذلك إقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤخذ به
لعدم اعتبار المفهوم في الأقاير اه قال السكال وهو الذى ينشئ له المصدر إذ كيف يقال في لاله إللاه
أن دلالتها على إثبات الألوهية لله بالمفهوم اه واجاب شيخ الاسلام بأنه لا بعد في ذلك لأن الفصد أولا
وبالذات نفي ما خالفنا فيه المشركون لإثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب الأول المنطوق وللثاني
المفهوم ومحل عدم اعتبار المفهوم في الأقاير إذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم (قوله وفصل المبتدأ من
الخبر) أى المنكر نحو زيد هو أفضل من عمرو أى لا غيره بخلاف الخبر المعروف بلام الجنس فإنه يفيد
الحصر فالخبر فيه مستفاد من الخبر لا من ضمير الفصل فإن جمع بينهما نحو زيد هو الفاضل كان تأكيدا
للحصر كما ذكره التفاتانى في شرح التلخيص قاله الشيخ خالد في شرح المتن ومنه يعلم أن في تمثيل الشارح
بقوله تعالى فأنه هو الولي تسامحا وكان المناسب أن يقول وضمير الفصل لأنه يفيد الحصر والحصر إثبات
وهو منطوق ونفى وهو مفهوم (قوله على ماسياتى) إشارة إلى أن فيه خلافا (قوله أى أعلا ما) ذكر
إشارة إلى وجه أفراد الضمير مع أن المتقدم جميع (قوله أى صراحة) جواب عما يقال أن ما قيل أنه منطوق

كفهوم إنما والغاية كإسيأتى لتبادره إلى الأذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتى (مسئلة المفاهيم) المخالفة (إلا للقب حجة لغة) لقول كثير من أئمة اللغة بها منهم أبو عبيدة وعبيد تليذه قال فى حديث الصحيحين

رتبته بعد هذا والشارح دفعه بقوله صراحة معللا بسرعة التبادر فليس العلة فى تقدمه على باقى المفاهيم مجرد القول بأنه منطوق لمشاركة ما بعده له فى ذلك لأن فيه أصل التبادر دون هذا ولذلك حذف قيد السرعة فيه قال الناصر وهذا القول هو الحق لأن المستثنى باللام مذكور فهو محل النطق وإلا تدل على ثبوت الحكم له فقد صدق على هذا الثبوت أنه معنى دل عليه اللفظ فى محل النطق ولا يخفى أن إلا بعد النفي موضوعا للأنثبات فهو منطوق صريح اه وإيراد سم أن المنطوق بالإشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض فيما سبق لا تقسام المنطوق إلى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح إلى إشارة وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه اه مبنى على ما أسلفه سابقا فى شرح قول المصنف ثم المنطوق أن ترقب الصدق أو الصحة الخ وقد بينا ما فيه هناك بما لا يرد عليه ما هنا (قوله كفهوم إنما والغاية) اما كون مفهوم إنما منطوقا فلأن قولك إنما زيد قائم أو إنما القائم زيد معناه لا قاعدا ولا عمرو فحل النطق فى الأول زيد وفى الثانى القائم والمنفى حال من أحواله فيكون المنفى منطوقا لأنه معنى دل عليه اللفظ فى محل النطق ثم هذا النفي غير موضوع له اللفظ بل لازم عن الموضوع له فيكون غير صريح ثم هو غير مقصود بالتكلم لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة فيكون إشارة واما الغاية فانه لم يصرح بحكم الغير فيه إلا أنه لما كان الحكم ينقطع بالغاية لزوم من ذلك ثبوت خلافه (قوله كإسيأتى) أى فى ترتيب المفاهيم (قوله لتبادره إلى الأذهان) حذف لفظ سرعة منه للفرق بينه وبين الصراحة السابقة وبقي مما يفيد الحصر كالمذكورات تعريف المبتدأ والخبر نحو صدق زيد وزيد العالم (قوله كإسيأتى) أى فى مسئلة ترتيب المفاهيم (قوله إلا للقب) قضية الاستثناء أنه مفهوم لا يحتاج وليس كذلك إذ القائل بأنه مفهوم قائل بحجته بل المراد أنه ليس بمفهوم فلا استثناء منقطع أو أن المراد المفاهيم من حيث هى فهو متصل (قوله المخالفة) بكسر اللام فانه تكسر حيث وقع صفة كإها وحيث أطاق على المفهوم أو أضيف إليه كقوله فيما سبق وإن خالف فمخالفة الخ وهو صفة الخ فتحت وإن لم تجمع لان المفاهيم جمع كثرة لغير العاقل وسيأتى محترز المخالفة آخر المسئلة (قوله حجة لغة) أى من حيث دلالة اللفظ عليه بطريق الوضع اللغوى والمراد أنه حجة شرعا بدليل اللغة وكذا قوله وقيل حجة شرعا أى بدليل الشرع كما يدل عليه كلام الشارح لان الخلاف إنما هو فى الدليل الدال على الحجية والحاصل أن القائلين به اختلفوا هل نفي الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة أى ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أى العرف العام فعلم أن الاختلاف فى مأخذ الحجية وبه يندفع قول الناصر لا يصح إخراج الشارح المفاهيم الموافقة عن عموم المفاهيم لأن دلالة اللفظ عليها يختلف فيه كما مر ويأتى فى قوله وإن اختلفوا فى طريق الدلالة عليه لأنه مبنى على ما فسر به قوله حجة لغة أى مدلول اللفظ فتأمل (قوله أبو عبيدة) بالثنية وأبو عبيدة معمر بن المثنى وأبو عبيد هو القاسم بن سلام والأول شيخ الثانى وكلاهما ممن يحتج بنقله فى اللغة كالاصمعى والخليل ولا يرد على ذلك مخالفة الاخفش إن صححت لانه أصغر منهما خصوصا وقد وافقهما إمامنا الشافعى رضى الله عنه قال فى البرهان صار إلى القول بالمفهوم أئمة العربية منهم أبو عبيدة وهو إمام غير مدافع ولئن ساءل الاحتجاج بقول عربى جلف من الاحتجاج بقول أبى عبيدة أولى ثم ذكر ما قاله الشارح ثم قال والشافعى رضى الله تعالى عنه من القائلين بالمفهوم وقد احتج بقوله الاصمعى وصحح عليه دواوين الهذليين وهذا المسلك فيه نظر فان الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط وهم فى مسالكهم فى محل النزاع مطالبون بالدليل والاعراب ينطقه طبعه فيقع التمسك بمنظومه ومنوره ولا يعدم من يتمسك بهذا الطريق المعارضة وقصارى الكلام تجاذب

(قول الشارح حجة لغة الخ) يعنى أن الدليل الدال على الحجية هو الوضع اللغوى بأن وضع لفظ السائمة لغة لإخراج المعلوفة أو الوضع الشرعى بأن وضعت شرعا لذلك بعدما كانت فى اللغة لفادة معناها فقط أو أن الدليل هو العقل وسيأتى بيانه فلا اختلاف فى مأخذ الحجية (قول الشارح لقول كثير الخ) ولا يضر فى ذلك مخالفة الاخفش لانه أصغر من هؤلاء خصوصا وقد وافقهم الشافعى وما قاله الامام فى البرهان من أن لا نسلم أنهم فهموا واذلك لغة لجواز أن يكونوا بنوه على الاجتهاد أى النظر والاستدلال فى المباحث اللغوية مدفوع كما قال العضد بأن هذا المنع لا يضر نالانا لا ندعى القطع بالمفهوم بل الظن وهو حاصل بقولهم وهم من أئمة اللغة سواء استند قائلهم إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك فان طريق معرفة أكثر اللغات قول الأئمة أن معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل اه وبه يندفع أيضا ما قيل أنه بعد تسليم النقل لم يوجد تواتر

(قول الشارح مثلا) اشار به الى انهما قالوا بذلك في غيره ايضا كما في العضد والبرهان (قول الشارح وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لعل ما قاله بالا جتهاد في المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لالغة كذا قيل تامل (قوله بتصرف منه) زائد على وضع اللغة قال بعض المحققين ودون اثبات هذا خرط القتاد ومع هذا ماسياتى عن العضد هو وجه تضعيف هذا القول وحكايته بقيل (قول الشارح وقد فهم صلى الله عليه وسلم الخ) قال الامام هذا لم يصححه اهل الحديث وقال الغزالي ان ما نقل في الاستغفار كذب قطعاً اذ الغرض التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه ورد عليهما العضد بقوله والحديث صحيح لا قدح فيه ورواه وما استند به الغزالي وسبقه اليه (٣٣١) الامام من ان الغرض في مثل هذا الكلام

التناهي في تحقيق اليأس
سياتي للعضد ايضا رده
قريبا (قوله والحديث
صحيح لا قدح فيه) قال
العضد بعد ذلك وهو
مبادرة عدم الغفران
فكيف يفهم منه المخالفة
ولعله ^{صلى الله عليه وسلم} علم انه غير
مراد هنا بخبره انتهى
قال السعد قوله مبادرة
الخ اى الحكم المشترك
بين السبعين وما فوقها ما
يتبادر الى الفهم من عدم
المغفرة فلا يتبادر من
ذكر السبعين ان ما فوقها
بخلافها (قوله ولعله علم
الخ) قال السعد
يعنى ان ما ذكر النبي عليه
السلام من قوله لازيدن
على السبعين فلعله علم ان
هذا المعنى المشترك بين
السبعين وما فوقها غير مراد في
هذا المقام بخصوصه لا من
جهة فهمه من هذا الكلام
ولو سلم انه فهمه من هذا
الكلام فيجوز ان لا يكون

مثلا مثل الغنى ظم أنه يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب (وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارح وقد فهم ^{صلى الله عليه وسلم} من قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كرواه الشيخان خبرني الله وسأزيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى) اى من حيث المعنى وهوانه لو لم ينف المذكور

ونزاع واعتصام بنفس المذهب (قوله مثلا) أشار بذلك إلى أنها قالوا بذلك في غيره أيضا ففي البرهان وقال أبو عبيدة في قوله ^{صلى الله عليه وسلم} لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير من أن يمتلئ شعرا انه يدل على توخي من لم يعتن بغفر الشعر فاما من جمع إلى علومه علم الشعر فلا يلام عليه (قوله وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لانسلم فهمها ذلك لجواز ان يكون ما قاله بالا جتهاد في المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لالغة (قوله من لسان العرب) أى لغتهم (قوله لمعرفة ذلك الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك أن يكون الدلالة شرعية لا مكان ان يكون وروده في كلام الشارح لموافقته لغة العرب وكلام الشارح عربى ولا يلزمهم من فهم الشارح في الآية أن يكون ذلك شرعيا بل يجوز أن يكون استند في ذلك لدلالة اللفظ واللفظ عربى وإثبات كونه شرعيا يتوقف على امر زائد على مدلول اللفظ ودونه خرط القتاد والموارد جمع مورد مصدر ميمى بمعنى اسم الفاعل أو باق على مصدريته مراد منه المكان (قوله وقد فهم ^{صلى الله عليه وسلم}) قال في البرهان وما يتعلق به المثبت قوله سبحانه وتعالى استغفر لهم أولا تستغفر لهم الآية قيل قال ^{صلى الله عليه وسلم} لازيدن على السبعين قلنا هذا لم يصححه أهل الحديث أولا وقد قال القاضي من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه ان قول الله تعالى لم يحرج على تحديد العدد وعلى تقدير أن الزائد عليه يخالفه وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به على من هو أفصح من نطق بالصاد صلى الله عليه وسلم اهو قال الغزالي في المنحول أن ما نقل في الاستغفار كذب قطعاً اذ الغرض منه التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه (قوله حيث قال) حيثية لتليل (قوله وسأزيده) اى الاستغفار وقد قال ذلك بمقتضى رأفته ورحمته فانه رحمة للعالمين وتأليفا للقلوب لانه الداعى إلى الله ولما لم يكن عمر رضى الله عنه داعيا ضاق صدره عن تحمل ذلك (قوله اى من حيث المعنى) إشارة إلى انه معنى منصوب على نزع الخافض لا على التمييز لانه يقتضى أن المعنى هو الحجة مع أن الحجة هو المفهوم قاله الناصر وهو مبنى على انه تمييز محول عن الفاعل لا الفاعل (قوله وهو انه) ضمير هو للمعنى وضمير

من التقييد بالعدد بل من جهة أن الاصل قبول استغفار النبي ^{صلى الله عليه وسلم} وقد تحقق النفي في السبعين فبقى ما فوقها على الاصل اه والحاصل ان المدعى قال ان هذا الكلام يفيد هذا المعنى وإفادته له من التقييد فمنع أولا إفادته هذا المعنى ولئن سلمناه بمنع ان افادته من التقييد بل من جهة الاصل وبه تعلم أن قوله ولعله علم الخ نقل بالمعنى (قوله فان قيل كيف الخ) الصواب حذف هذا الكلام كله لانه دليل القائل بالقول الضعيف الذى بين ضعفه بحكايته بقيل ولو لم يكن دليله ضعيفا كيف يكون ضعيفا وبه تعلم رد قوله يحتمل أنه لعدم الالتفات الخ (قول الشارح لو لم ينف المذكور الخ) هذا مبنى على جواز إثبات وضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ولانسلم بطلانه والسند انه إذا جاز ذلك في إثبات دليل التنبيه والاياء وهو

الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى عبر عنه في مبحث العام كما سيأتي بالعقل وفي شرح المختصر هنا بالعرف العام لانه معقول لاهله (واحتج باللقب الدقاق والصيرفي) من الشافعية (وابن خويزمنداد) من المالكية (وبعض الخنابلة)

انه للشان وفي اسناد نفى الحكم الى المذكور تجوز والاسناد الحقيقي للمتكلم واراد بالمذكور القيد كالسائمة مثلا وفي كلامه قياس استثنائي حذفت استثنائية اي واللازم وهو عدم الفائدة في ذكره باطل فاللزم وهو عدم نفى المذكور الحكم عن المسكوت مثله وبحت فيه بانه اثبات للوضع بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لا غير واجيب بمنع انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لفائدة للفظ سواء تعين ان يكون فائدة للفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة (قوله الحكم عن المسكوت الخ) بحث فيه الناصر بانه يدل على ان مفهوم المذكور من الصفة وغيرها اتفاه الحكم عن غيره لاحله واجاب سم بان للفهوم كما تقدم ثلاث اطلاقات فيحمل في كل محل على ما يناسبه فحمله الشارح فيما تقدم على المحل وفيما هنا على الحكم وحده او هو مع محله لانه المناسب للاحتجاج (قوله عبر عنه الخ) أي مخالفة بين العبارات الثلاث معنى فكل من العقل والعرف العام والمعنى كناية عن المعنى المذكور لانه معقول لاهل العرف العام وناشئ عن نظر العقل فيصح التعبير عنه بالعبارات الثلاث (قوله لانه الخ) هذا تصحيح لاطلاق اسم العقل عليه (قوله الدقاق) هو ابو بكر محمد بن جعفر القاضي الاصولي الفقيه الشافعي كان معتزلي العقيدة في الاصل والصيرفي هو ابو بكر محمد بن عبدالله شارح الرسالة للامام الشافعي تفقه على ابن سريج وخويزمندان بفتح الميم وكسرها وعن ابن عبد البر بموحدة مكسورة بدل الميم احتج من قال بمفهوم اللقب بانه لفائدة في التخصيص بالذكر سوى نفى الحكم عن الغيوب بان من قال ليست اختى بزانية يتبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى اخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عندما لك واحمدولولا مفهوم اللقب لما تبادر والجواب عن الاول منع حصر الفائدة فيه وعن الثاني بان ذلك من القرائن الحالية كالحصام وارادة الايذاء وأورد عليهم ان تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو زيد قائم او اسم جنس كقولك في الغنم زكاة لا يدل على نفيه عن غيره وإلا لما ساجاز القياس والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلأن النفي الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل على نفى الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفي عليه قاله الخجندی في شرح المنهاج واورد أيضا انه لو تحقق مفهوم اللقب للزم كل من الكفر والكذب في نحو قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود والتالي باطل بديهية وبيان الملازمة أن الاول دل على ان غير محمد ليس برسول والثاني على ان غير زيد ليس بموجود ومن جملة الغير وجود الرب سبحانه وتعالى وكلاهما لازم لما ذكره لا يقال اللازم المذكور انما يلزم اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون مقتضى التخصيص بالذكر

ان يذكر ما لم يرد به
التعليل لكان بعيدا حذرا
من لزوم البعد لأن ثبت
المفهوم حذرا من لزوم
غير المفيد أجدر وما اعترض
عليه به من أنه يلزم الدور
لتوقف الوضع على
الفائدة المتوقفة على
الوضع مدفوع بان
ما توقف عليه الدلالة
تعقل الفائدة لا حصولها
والموقوف على الدلالة
حصول الفائدة لا تعقلها
كذا يؤخذ من العضد
وحواشيه وبعضهم فهم
أن هذا الدليل هو ما نقلناه
عن العضد ثانيا عند قول
المصنف وهو صفة فشدد
النكير على الشارح وقال
ان هذا الدليل مبني على
انه حجة لغة لا عقلا في
العضد واجاب عنه سم هنا
بما لا يشفي الغليل والكل
هفوات يعرفها الناقد البصير

(قول الشارح أو اسم جنس) أى جامد أو مشتق غلبت عليه الاسمية فاستعمل استعمال الاسماء كالطعام فى حديث لا تبيعوا الطعام بالطعام كما مثل به الغزالى فى المستصفى للقب (قوله الشارح وأجيب بان فائدته استقامة الكلام) أى ومتى وجدت فائدة بطل المفهوم وأورد القائل به أن من قال ليست أمى بزانية يتبادر منه نسبة الزنا إلى أم الخصم (٣٣٣) ولذا وجب الحد عند مالك

وأحمد وأجيب بانه من من القرائن الحالية كالخاصة وأورد على القائل به أن القول به يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمفضى إلى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلايان اللزوم أن النص الدال على حكم الاصل أن تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص وإلا دل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا فى مقابلة النص فلا يعتبر الجواب أن القياس يستدعى مساواة فرع الاصل فى المعنى الذى اثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة هذا فى الصفة والشرط وهو أقوى وقد اتفق على حقية مفهومه فكيف فى اللقب وهو اضعف والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فإذا لم يجتمع فى محل فكيف يدفع القياس قاله العضد (قول الشارح وأجيب

علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لاعلى عمرو وفى النعم زكاة أى لافى غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا نفي الحكم عن غيره كالصفة وأجيب بان فائدته استقامة الكلام إذ باسقاطه يختلف بخلاف اسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصا الصيرفى فانه أقدم منه وأجل

هو فضل الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولا طريق لذلك سوى التصريح بالاسم ه قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور ونقض الدليل المذكور بجريانه فى غير مفهوم اللقب كما لو عبر فى المثالين بدل محمد وزيد بالهاشمى مثلا رسول الله والضارب زيدا موجود لورود هذه الاعتراضات قال فى البرهان قد سغه علماء الاصول هذا الرجل يعنى الدقاق فى مصيره إلى أن الالتفات اذا خصصت بالذكر يتضمن تخصيصها نفى ما عداها وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن تفاوض أبواب الابواب فان من قال رأيت زيدا لم يقض ذلك انه لم ير غيره قطعاً (قوله علما كان الخ) تنبيه على مغايرة اللقب باصطلاح الاصول للقب باصطلاح النجاة فالعلم بانواعه الثلاثة لقب أصولى وقوله أو اسم جنس افراديا كان كرجل وما أو جمعيا كتمر جامدا أو مشتقا وهو احتراز عن الوصف الذى لم يستعمل استعمال الاسماء أما المشتق الذى غلبت عليه الاسمية كالطعام فلقب أيضا كما يفيد تمثيل الغزالى فى المستصفى اللقب بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام وقال ابن الحاج فى تعليقه عليه انه لافرق بين قولنا فى الغنم زكاة وفى الماشية زكاة لان الماشية وان كانت مشتقة لكن لم يلحظ فيها المعنى بل غلب عليها الاسمية اه أما ما لم تغلب عليه الاسمية فداخل فى قول المصنف سابقا لا مجرد السائمة على الاظهر وكاسم الجنس اسم الجمع كرهط وقوم (قوله أى لاعلى عمرو) الاولى لاعلى غيره لانه لا وجه لتخصيص عمرو بالذكر وفى بعض النسخ لاعلى غيره (قوله كالصفة) أى فان وجه الاحتجاج بها انه لا فائدة لذكرها إلا نفي الحكم عن غيره (قوله وأجيب بان فائدته الخ) قد يقال اذا كان لا مقتضى للتخصيص بالذكر فلا فائدة حينئذ فى ذكر هذا الخاص ويستقيم الكلام بدون ذكره والاتيان بالحكم العام فان قيل وجه التخصيص انه ارى الاخبار عنه قلنا يلزم أن عدم أرجحيته فى الخبر دون الانشاء (قوله الدقاق) فاعل تقوى (قوله المشهور باللقب) أى الاحتجاج به وفيه تورية فان شهرته باللقب لا باسمه (قوله فانه أقدم منه) لان وفاة الدقاق سنة اثنين وتسعين وثلاثمائة والصيرفى سنة ثلاثين وثلاثمائة وهو من اصحاب الوجوه عند معاصر الشافعية قال السكال وقع لاصحابنا فى الفقه استدلالا لات اعترض عليهم بانها استدلال بمفهوم اللقب مع انه ليس بحجة كاستدلالهم على تعين الماء لازالة النجاسة بقوله صلى الله عليه وسلم لاسماء فى دم الحيض يصيب الثوب حتى يحمى ثم اقرضيه بالماء واستدلوا لهم على تعين التراب للتيمم بقوله لو تربتها طهورا وأجيب بان ذلك

بان فائدته الخ) أى مع كون الغرض انما تعلق بهذا الخاص فلا يرد أنه كان يكفى الاتيان بالحكم العام (قوله فان عدم القول بالشيء لا يقابل الخ) كيف وهو التقيض له بخلاف القول بالعدم فانه مساو للتقيض هذا وقد يقال انما قال ذلك اشارة إلى أن نفي ابن حنيفة له غاية أن ينزل منزلة عدم القول به المتحقق عند عدم العلم بالحال لمصادمته الدليل القوى وبطلان أدلته ولا يخفى ما فيه من سوء الادب والحق عندى ان السرفى ذلك ان كل ما استدله ابو حنيفة إنما هو معارضات لدليل القائل به كما يعلم من المختصر وشروحه وهذا إنما يفيد

نفي القول به لا القول بنفيه تامل (قول الشارح لان الخبر له خارجي) يعني أن المعنى الموضوع له الخبر وهو الحكم النفسي المعبر عنه بالذكر اللفظي أعني هذا المفهوم في ذاته ومن حيث هو لما كان له متعلق خارجي وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجي أمكن أن يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بالنسبة الواقعة بتامها كان يقال في الشام الغنم وان يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بحصة منها كان يقال في الشام الغنم السائمة وقائدة التخصيص بالوصف هي مخالفة المسكوت عنه بالذكرة في الحكم النفسي وانتفاءه في المسكوت عنه وان تعين مراد اقضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي الذي هو المراد بالمفهوم في الخبر لان الخبر لا يدل عليه لما عرفت انه يدل بالمنطوق على الحكم النفسي وبالمفهوم على انتفائه ولا يلزم من انتفاء الحكم النفسي انتفاء النسبة الواقعة في نفس الامر لجواز ان يحصل في الخارج ما لا يخبر به قط فلا يتعين القيد فيه للنفي أي نفي الحكم الخارجي عن المسكوت بل هو متعين لنفي الحكم النفسي الذي هو مدلول الخبر كما عرفت بخلاف (٣٣٤) الانشاء أي الحكم الانشائي فانه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس

قوله اوجب بناء على اتحاد الايجاب والوجوب او حاصل به بناء على اختلافهما فاذا اتقى الايجاب فقد انتفى الوجوب فلا فائدة للقيد فيه إلا النفي قال ابن الحاجب في المنتهى وهذا دقيق نفيس واعترض عليه العضد بان هذا اعتراف بانه لاحكم للمفهوم بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات لانه سلم ان غير المذكور كالمعلوكة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الانشاء انتفى عنه القول الذي هو اوجب فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه قال السعد والحق عدم التفرقة بين

(وانكر ابو حنيفة الكل مطلقا) أي لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوكة قال الاصل عدم الزكاة ووردت في السائمة فبقيت المعلوكة على الاصل (و) انكر الكل (قوم في الخبر) نحو في الشام الغنم السائمة فلا يبنى المعلوكة عنها لان الخبر له خارجي يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي

ليس من الاستدلال بمفهوم اللقب اما الاستدلال بالحديث الاول فمن جهة ان الامر اذا تعلق بشيء بعينه لا يقع الامتثال إلا بذلك الشيء فلا يخرج عن العهدة بغيره سواء كان الذي تعلق به الأمر صفة او نعتا واما الاستدلال بالحديث الثاني فلأن قرينة الامتنان تدل على الحصر فيه ولان العدول عن اسلوب التعميم مع الاجاز الى التخصيص مع ترك الاجاز لا بد له من نكته اختصاص الطهورية وقد صرح الغزالي في المنحول بان مفهوم اللقب حجة مع قرائن الاحوال وأشار ابن دقيق العيد الى ان التحقيق ان يقال اللقب ليس بحجة مالم يوجد فيه راتحة التعليق فان وجدت كان حجة فانه قال في حديث الصحيحين إذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها من الخروج إلا بأذنه لا أجل تخصيص النهي بالخروج للمسجد فانه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب وهو كونه نحو العبادة فلا تمنع منه بخلاف غيره (قوله وانكر أبو حنيفة) فيه أن الحنفية إنما ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع أما في مصطلح الناس فهو حجة عكس ماسياتي عن والد المصنف والجواب أن المصنف إنما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم موافقة أصحابه له إذ كثير ما يخالف الأئمة أصحابهم (قوله أي لم يقل) ومعلوم أن عدم القول بها مستلزم للقول بعدمها لانه لم يعتقد ها ولا كان مترددا فيها والغرض خلافه فاندفع قول الناصر الاوفق بالانكار أن يقول أي قال بعدمها لان انكار الشيء قول بعدمه لا عدم قول به (قوله لان الخبر له خارجي الخ) ينبغي أن يعلم أولا وان لكل خبر خارجي يطابقه أو لا يطابقه والمراد به النسبة الخارجية وهي بعينها النسبة المستفادة من اللفظ والمتعلقة بالفارق بين النسب الثلاث اعتباري ومعنى كونها خارجية أنها هي كذلك في نفس الامر بقطع النظر عن استفادتها من اللفظ وهي حالة بسيطة لا تقبل التبعض ومساوية

للنسبة الخبر والانشاء وفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك اه ولعله مبني على أن الخلاف بين كون مدلول الخبر الايقاع والانتزاع أو الوقوع واللاقوع لفظي بناء على ما قاله عبد الحكيم في حاشية المطول من أن القائل بان مدلوله الايقاع أراد من حيث تعلقه بالوقوع والقائل بأن مدلوله الوقوع أراد من حيث أنه متعلق بالايقاع وليس مبني على أن الموضوع له الصور الذهنية أو الخارجية بل لو بني على أنه موضوع للصور الذهنية أعني الحكم بالنسبة كما سيأتي للمصنف قلنا أن نقول هو وإن كان كذلك إلا أن المقصود بالافادة هو المتعلق الذي هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاقوع إذ هو الذي يقصده المتكلم ولهذا جزم السعد في حاشية العضد بان هذا هو الموضوع له هذا وغيره خاف عليك أن طريق حجة المفهوم سواء في الانشاء والخبر هو أنه المفهوم لغة كما مر لا ما قال ابن الحاجب هنا لما عرفت فليتأمل فان به تندفع شبهات كثيرة يطول بإيرادها الكلام (قوله فردان) الاولى حصتان (قوله لا يبنى الاخبار بالآخر) صوابه لا يبنى ثبوت الحكم الاخر

بخلاف الانشاء نحو زكوا عن الغنم السائمة وما في معناه مما تقدم فلا خارجي له فلا فائدة للقيء فيه إلا
النفي (و) انكر الكل (الشيخ الامام) ولد المصنف (في غير الشرع) من كلام المصنفين

للنسبة الكلامية وانما لا تنفك عن الخبر حتى في القضايا الذهنية ولا الذهبية حقيقة الخبر إلا انها في القضايا
الذهنية التي لا وجود لطرفيها في الخارج معنى وجودها الخارجي وجودها الذهني الاصل وتعتبر المطابقة
بينها وبين النسبة الذهنية باعتبار الوجود الاصل والذهني فاذا علمت ذلك علمت اتجاه قول الناصر ان
في قول الشارح يجوز الاخبار ببعضه نظرا من وجهين لانه يقتضي أن الخارجي هو الخبر به لا النسبة
الخارجية وأن خارجي الخبر اعم من نسبه الذهنية لا مساو لها والامر بالعكس فيهما وإن ما قاله سم في
جوابه لا ينطبق أكثره على قواعد المعقول من قوله ان النسبة الخارجية مخبر بها أي معلم بها المخاطب الخ
وان النسبة التي تتبع هي النسبة الشخصية كالتي بين زيد والقيام بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا
في الشام الغنم السائمة فانها تتبع الخ وأنه يلزم من خارجية النية خارجية الخبر به الخ أما الاول فلان
المراد بالاعلام بالخبر القائه للمخاطب وهو لا يقتضي ان تكون النسبة مخبرا بها وإنما دخلت الباء في حين
الاعلام لضرورة التعدية والنسبة فيه مخبر عنها فالمعلم به النسبة الكلامية الملاءمة للمخاطب وهي اخبار
عن النسبة الكلامية وأما الثاني فلأن النسبة الخارجية التي هي عبارة عن ثبوت المسند للمسند اليه
حالة بسيطة مطابقا في سائر الاخبار فان الثبوت لا يقبل التبعية والقول بتبعية النسبة قلب للحقائق
وكانه اشبه عليه تعدد النسبة بالقوة فيما إذا كان المسند اليه متعددا بتبعيتها فان قولنا جاء الرجال
مثلا النسبة الحاصلة بالفعل فيه ثبوت المجي. ولهم ولكن لما كان ذلك الثبوت حاصلًا لمتعدد كان في قوة
قولنا جاء زيد وعمرو الخ كما قالوا ان جاء عبيد في قوة قضايا متعددة ولا يخفى ان النسب المتعددة التي
دلت عليها تلك القضايا متغايرة بتغاير اطرافها ولا يقال انها بعض من النسبة الحاصلة بالفعل وأما
الثالث فانما يتحقق في القضايا الخارجية دون الذهنية التي لا وجود لشيء من طرفيها خارجا كشرية
الباري تمتنع والتقاع يمكن الوجود ونحوهما مع أن لها نسبه خارجية كما حققناه فقد لزمت على كلامه انحصار
القضايا في الخارجية وهو مخالف لما اجمع عليه المناطقه وبعد هذا كله فقد بقي في كلامه اشياء اعرضنا
عنها ومن أراد استيفاء هذا المبحث فعليه بمراجعة الرازي على الشمسية مع مواده الذي يظهر في حل
كلام الشارح بحيث يندفع عنه اعتراض الناصر المذكور ان المراد بقوله ان الخبر له خارجي الخ الخبر
الكل أي كل خبر له خارجي ومن افراد ذلك الكل قولنا في الشام الغنم السائمة فانه جزئي من جزئيات الخبر
وقوله يجوز الاخبار ببعضه فيه تقدير مضاف أي متعلق ببعضه وهو المسند ولا ريب ان المسند
هنا وهو السكون في الشام الخبر به عن الغنم السائمة بعض من افراد مطلق مسند الذي هو احد طرفي
الاخبار الكل فلهذا الخبر جزئي من جزئيات مطلق الخبر ومتعلقه وهو المسند وان كان جزئيا من جزئيات
مطلق المسند باعتبار مفهومه فهو بعض منها باعتبار الافراد التي تقع بها الاخبار تأمل وبعد هذا كله فقد
قال الكمال ان الاقتصار على الاخبار ببعض لا لفائدة غير لائق بكلام العاقل فضلا عن الكتاب
والسنة والفائدة فيه قد تكون افهام ان الحكم ما عدا المذكور بخلافه كما فهمه ائمة اللغة في حديث مطل
الغنى ظم ونحوه وقد تكون غير ذلك كقاعدة ان في الشام الغنم السائمة لمن لا يعلم ذلك ويعلم ان بها المعلوفة فلا
يعلم نفي المعلوفة عنها لمخالفتها للواقع عنده فني المفهوم في بعض الاخبار لقربة تقتضيه لا يستلزم نفيه عن
كل خبر (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا خارج له لانه لا يتحقق مدلوله إلا بالنطق به وحينئذ فيخص محل
النطق وينتفي عن المسكوت فلهذا قيل بالمفهوم فيه (قوله مما تقدم) في نحو الغنم السائمة زكاة فانه
خبر لفظا إنشاء معنى (قوله فلا خارجي له) أي حتى يثبت لما هو اعم ويخبر ببعضه ورد بان هذا لا يتم الا
إذا التفت للنفي في الواقع مع ان الملتفت له حكم المتكلم يقطع النظر عن الواقع فلا فرق حيث يبين الانشاء
والخبر في اعتبار المفهوم في الاحتجاج (قوله وانكر الشيخ الامام) ان قلت هذا القول بعينه هو القول

والواقفين لغلبة الدهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شيء (و) انكر (إمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم) كان يقول الشارع في الغنم العفر الزكاة قال فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لحفة مؤنة السائمة فهي في معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدم اطلق الامام الرازي عنه إنكار الصفة ولكون غير المناسبة في معنى اللقب اطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيرها مما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وانما وما والا وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) انكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه

الثاني المحكي صدر المبحث بقوله وقيل شرعاً قلت يفرق بأن المراد في هذا القول أن الشرع محل المفاهيم وفي ذلك القول انه مثبت لها والفرق بينهما جلي ا ه ناصرو ولا يخفى ان الفرق اعتباري تأمل (قوله والواقفين) اي المحبسين (قوله لغلبة الدهول) تعقبه الكوراني بان الكلام في دلالة لغة والدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى ولا دخل لارادة اللفظ فيها ولا لشعوره والتخلف في بعض الصور إنما هو بواسطة معارض اقوى واجاب سم بن حاصل كلام الشيخ ان المفهوم معنى يقصد تبعاً للبتوق فلا يعتبر بمن غلب عليه الدهول إذا الامور التابعة إنما يعتد بها من قصدها ولا حظها ومن غلب عليه الدهول لا وثوق بقصده وملاحظته وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقاً على من يؤثر فيه بارادته وشتان ما بين المقامين (قوله لانه تعالى لا يغيب عنه شيء) اي والرسول معصوم عن النطق عن الهوى (قوله وانكر إمام الحرمين الخ) إنما أنكر الصفة غير المناسبة لكونها في معنى اللقب فلا مفهوم لها واجيب بانه مبني على اعتبار المناسبة في العلة وهو ضعيف وعبارته في البرهان الحق الذي نراه أن كل صفة لا يفهم بها مناسبة للحكم فالמושوف بها كالملقب بلقبه والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بالقابها فقول القائل زيد يشبع إذا أكل كقوله الايض اللون يشبع إذا لائ للياض فيما ذكر كما لا اثر للتسمية بزيد فيه ثم قال بعد كلام طويل واعتبر الشافعي رضى الله عنه الصفة ولم يفصلها واستقر أى على تقسيمها وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب وحصر المفهوم فيما يناسب (قوله في الغنم العفر) في الصحاح شاة عفراء اي يعلوبياضها حمرة (قوله فهي في معنى اللقب) لعدم مناسبة الحكم (قوله فهي في معنى العلة) فلها مفهوم والحكم يدور مع العلة (قوله ولكون العلة الخ) اعتذار عن الامام الرازي وابن الحاجب فان الاول نقل عن امام الحرمين انكاره مفهوم الصفة والثاني نقل عنه القول به وكلا التقلين منقوض بانه اطلاق في موضع التقييد (قوله بحسب الظاهر) يعني ان الظاهر ان الصفة هي النعت وبحسب الاصطلاح لفظ مقيد لآخر الخ فاعلة غير الصفة بالمعنى الاول ومنها بالمعنى الثاني (قوله خلاف ما تقدم) اي حالة كون العلة غير الصفة مخالفا لما تقدم من شمول الصفة للعلة (قوله اطلق الامام) أى لم يقيد بها بغير المناسبة لان المناسبة التي اثبتت علة في المعنى (قوله وما غيرها) اي غير الصفة التي لا تناسب وهو راجع لقول المتن وانكر امام الحرمين صفة لا تناسب وفي نسخة غيرهما اي الصفة التي لا تناسب واللقب (قوله مما تقدم) اي من اقسام مفهوم المخالفة (قوله فصرح) اي امام الحرمين (قوله عن الباقي) وهو الحال والغاية وضمير الفصل وتقديم المعمول لكن الاخير صرح به أيضاً فلم يسكت عنه (قوله وهو كالمذكور) فان الحال في معنى الصفة يفصل فيه بين المناسب وغيره والغاية في معنى الظرف فان أجزتك الدار إلى آخر هذا الشهر بكذا في معنى أجزتها بقية هذا الشهر وفصل المبتدأ من الخبر في معنى ما والا (قوله وانكر قوم العدد) قال النووي مفهوم العدد باطل عند الاصريين وتعقبه ابن الرفعة فقال في المطلب ان مفهوم العدد هو العدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة عن الاستنجاء في الثلاثة والزيادة على الثلاثة ايام في

(قول المصنف مسألة الغاية قيل منطوق الخ) أى لان الغاية وضعت لتخالف حكم (٣٣٧) ما بعدهما لما قبلها فى قولك صوموا الى

أن تغيب الشمس دلالة
بالنطق على أن الصوم بعد
الغيوبة لا يلزم (قول
الشارح لتبادره الى الاذهان)
علة لكونه منطوقا بالاشارة
اما المنطوق الصريح فعلته
سعة التبادر (قول المصنف
والحق انه مفهوم) لان
معنى الغاية إنما هو ان الحكم
الذى قبلها ينتهى بها فلو
قدر ثبوته بعدها لم تكن
هى المنتهى فالخالفه فى الحكم
انما لزم من كونها المنتهى
لان الوضع لها قال السعد
فى التلويح حتى وضعت
للدلالة على ان ما بعدها غاية
لما قبلها (قوله هو ما يدل
الخ) مراده ان المنطوق
الاشارى هو ما مر فى قول
المصنف والافاشارة لكن
المنقول عن صاحب هذا
القول ان مراده بالمنطوق
الاشارى ما تبادر الى
الاذهان كما يؤخذ من تعليل
الشارح (قول الشارح
اذ لم يقل احد الخ) علة
لتراخي الشرط عن الغاية
وقد قال بالغاية بعض من
لم يقل بالشرط كما فى
المختصر ووجه عدم القول
بان منطوق ان الشرط
انما وضع للربط وترتب
العدم على العدم انما هو
بطريق اللزوم للزوم انتفاء
المسبب بانتفاء السبب
(قوله لانه تقدم الخ) الاولى
حذفه لان الترتيب على
القسول به (قوله بكسر
السين) لا يتعين (قوله فان

كما تقدم الا بقرينة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجتيه وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه
كما تقدم (مسألة الغاية قيل منطوق) أى بالاشارة كما تقدم لتبادره الى الاذهان (والحق) أنه (مفهوم)
كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء الى الاذهان ان يكون منطوقا (يتلوه) أى الغاية (الشرط) اذ لم يقل
احد انه منطوق وفى رتبة الغاية انما فسياتى قول انه منطوق اى بالاشارة كما تقدم ومثله فى ذلك فصل
المبتدأ وتقدم أن مرتبة الغاية تلى مرتبة لا عالم الا يزيد (فالصفة المناسبة) تتلو الشرط لان بعض القائلين
به خالف فى الصفة (فمطلق الصفة) عن المناسبة (غير العدد) من نعت وحال وظرف وعلة غير
مناسبات فهى سواء تتلو الصفة المناسبة (فالعدد) يتلو المذكورات

خيار الشرط اه وقد نقل الشيخ أبو حامد وغيره عن الشافعى وإمام الحرمين عنه وعن الجمهور أن العدد
حجة (قوله لا بقرينة) اى فتكون الدلالة حينئذ لتلك القرينة (قوله كما تقدم) راجع للنفي وهو
يدل لانه الذى تقدم فى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة (قوله كما تقدم) أى فى كونها قياسية أو لفظية
(قوله الغاية) اى مدلولها او حكمها لا مفهومها لعدم مناسبتها لقوله قيل منطوق ولا يبعد ان يقال ان
الغاية صارت حقيقة عرفية فى المدلول أو الحكم (قوله أى بالاشارة) وذلك لان تعليق الحكم بالغاية
موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها وهى ليست كلاما مستقلا فلا بد من اضممار لضرورة
تفهم الكلام والكلام انما يدل على اضممار ضد ما قبلها فيضم فى قوله حتى تنكح زوجا غيره فتحل
والمضمم بمنزلة الملفوظ لا ينساق ذهن العارف له فهو من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم كذا نقل الزركشى
عن القاضى أبى بكر وهو ظاهر فى ان المنطوق الاشارى من أقسام الصريح لان المقدر يدل على المدلول
وهذا غير طريقة ابن الحاجب المارة لان الاشارى ضده من أقسام غير الصريح وهو ما دل عليه اللفظ
باللزوم ولم يتوقف عليه الصدق أو الصحة (قوله كما تقدم) اى فى قوله ثم ما قيل انه منطوق (قوله كما تقدم)
اى فى تعداد المصنف المفاهيم (قوله اى الغاية) ذكر باعتبار كونه مدلولاً او مفهوماً (قوله اذ لم يقل
أحد انه منطوق) فيه أن عدم القول بذلك لا يوجب انه أقوى من غيره واعتراض سم أيضا بان الشرط
ما يلزم من عدمه العدم فبمقتضى ذلك يكون أقوى من الغاية واجاب بان هذا فى الشرط العقلى والكلام
فى الشرط اللغوى ولا يلزم ان يكون اللزوم فيه عقليا فلا يقاوم المنطوق نعم قد يكون مفهوم معنى الشرط
اللغوى شرطا عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا كان يقال ان أحى زيد فقد عقل مثلا وحينئذ لا يبعد تقدمه
على مفهوم الغاية (قوله فسيأتى قول الخ) الفاء للتعليل (قوله ومثله) اى مثل الشرط خلافا لمن قال
ان الضمير راجع لانما وقوله فى ذلك اى فى الرتبة (قوله فصل المبتدأ) ومثله طريق الحصر بلا فصل
بل بتعريف الجزأين أو بعموم الاول وخصوص الثانى كما فى العالم زيد وزيد العالم والكرم فى العرب
والائمة من قريش (قوله وتقدم ان مرتبة الغاية الخ) مراده بذلك دفع ما قد يتوهم ان الغاية مقدمة
على جميع المفاهيم وحينئذ فيكون أعلاها النفي والاستثناء كما صرح به سابقا بقوله وأعلاه لا عالم الا يزيد ثم
تليه الغاية وفائدة هذا الترتيب تظهر عند التعارض فاذا تعارض مفهوم الغاية والشرط قدم مفهوم
الغاية كما فى قول المنهج مثلا وحرمة فى فرض ضاق وقته ان جعل صفة اقتضى تخصيص حرمة القطع فى
الفرض الذى وقته ضيق فيختص بالمغرب وليس مراد او انما المراد اى وقت كان فلذلك زاد الشارح قبل
قوله ضاق لفظه ان فجعله مفهوم شرط (قوله تتلو الشرط) ذكره مع صحة المعنى بدونه ليدكر علة
(قوله لان بعض القائلين به) كآبى سريج فانه قال بمفهوم الشرط ولم يقل بمفهوم الصفة (قوله فمطلق
الصفة فيه) تجوز بحذف المضاف والتقدير فباق مطلق الصفة أو من اطلاق اسم المطلق على المقيد وذلك
لانه شامل للصفة المناسبة وغيرها والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح اذ لا معنى لان تلى المناسبة
المناسبة فيلزم الترتيب بين الشيء ونفسه (قوله غير مناسبات) بكسر السين وفيه ان العلة لا بد ان

لأنكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) آخر المفاهيم (لدعوى البيانين) في فن المعاني (إفادته الاختصاص) اخذا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) في ذلك (الاختصاص) المفاد (الحصر) المشتغل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافا للشيخ الامام) والدالمصنف (حيث اثبتته وقال ليس هو الحصر) وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب قد يقصد في الاخبار به لامن جهة خصوصه فيأتي بالفاظه في مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه

تكون مناسبة وأجيب بان الذي يشترط فيه المناسبة العلة العقلية والكلام في العلة اللغوية (قوله لأنكار قوم) فان بعض القائلين بالمفهوم ينكر مفهوم العدد وهذا لا ينافي ان هناك من أنكر الكل كما في حقيقة رضى الله عنه (قوله لدعوى البيانين) علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول لالتزيم على ما قبله وتأخره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لا يفيد ذلك (قوله اخذا من موارد الكلام) حال من دعوى وذلك لانا وجدنا البلغاء إذا أرادوا الحصر قدموا المعمول (قوله وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) احتج الاول بانه لو دل التقديم في نحو بل الله فاعبد على الحصر لدل التأخير في نحو فاعبد الله على عدم الحصر لكونه نقيضه وهو باطل واجيب بان نقيض الدلالة على الحصر ههنا عدم الدلالة على نفيه ولا يلزم من عدم لزوم إفادة الحصر إفادة نفيه واما الثاني فقال ان التقديم للاهتمام والعناية ونقل في اول تفسيره عن سيبويه انه قال انهم يقدمون الذي شأنه أهم وهم يبينانه اعني واجيب بان الاهتمام لا ينافي الاختصاص فلا يلزم من اثباته نفي الاختصاص نعم الاختصاص لازم لتقديم المعمول غالباً فقد يكون مجرد الاهتمام التبرك والتلذذ بذكره وغير ذلك ثم ظاهر كلام المصنف ان في إفادة التقديم الاختصاص خلافا وليس كذلك بل اتفقوا على ان التقديم يفيد الاختصاص لكن اختلفوا في الاختصاص الذي إفاده التقديم هل هو الحصر والاهتمام فكان الاول ان يقول اتفق على ان التقديم يفيد الاختصاص واختلف في الاختصاص المقادما هو فقال البيانون هو الحصر وخالف ابن الحاجب وأبو حيان الخ (قوله والاختصاص الحصر) مبتدأ وخبر والحصر اثبات الحكم للبذكرة ونفيه عما عداه فهو مركب وجزؤه الاثباتي منطوق والسلبى مفهوم والكلام الآن فيه فلذلك تعرض له الشارح بقوله المشتغل على نفي الحكم الخ وهو من اشتغال الكل على أحد جزأيه (قوله كما دل عليه كلامهم) راجع لقوله دعوى البيانين (قوله ليس الحصر) أى ليس الاختصاص الحصر فالحصر منصوب خبر ليس واسمها ضمير مستتر يعود للاختصاص أى بل غيره لان الحصر اثبات الحكم لشيء ونفيه عما عداه والاختصاص اعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه فتقديم المعمول إنما يفيد الاختصاص لا غير وان استفيد النفي فمن دليل آخر (قوله قصد الخاص الخ) أى ان الخاص له جهة ان جهة خصوص وجهة عموم مثال الخاص ضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب الصادر من زيد وغيره فهذا الخاص قد يقصد في الاخبار به من غير جهة خصوصه بان لا يقصد من حيث وقوعه على معين كعمرو فيؤتى بالفاظه من الفعل والفاعل والمفعول في مراتبها بان يقدم الفعل فالفاعل فالمفعول وقد يقصد في الاخبار به من حيث خصوصه أى من حيث وقوعه على معين فيقدم المفعول على الفعل والفاعل لإفادة ذلك القصد لا لإفادة الحصر (قوله كضرب زيد) مصدر مضاف للمفعول كما يؤخذ من قوله بعد كزيد اضربت (قوله لامن جهة خصوصه) أى وقوعه على معين فيكون ذكر المعمول حينئذ لكونه محلاً للحكم

(قول المصنف لدعوى البيانين الخ) قال السعد في شرح المفتاح دلالة التقديم على التخصيص بواسطة مدلول الكلام ومفهومه الخطأ وحكم الذوق أى القوة المدركة لخواص التراكيب ولطائف اعتبارات البلغاء بإفادته التخصيص من غير وضع لذلك وجزم عقل حتى ان من لم يكن له هذا مع كمال قوة الادراكية والتسابق إلى القوة العقلية ربما يناقش في ذلك ولهذا قال ابن الحاجب ان التقديم في الله أحمد للاهتمام وما يقال انه للحصر لا دليل عليه انتهى وإنما كان ذلك مفهوماً خاطئاً لانه خلاف الترتيب الطبيعي فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن الغير مع صلاحية المقام له بخلافه عند نبوه عنه وأما كون هذا النفي مفهوماً لا منطوقاً فما لا يشك فيه للقطع بانه لا ينطق بالنفي أصلاً (قوله صريح أو كالصريح) فيه نظر ظاهر تدبر

(قول الشارح ولا بعد في إفادة المركب الخ) يعني أن انما وان كان أصلا أن المؤكدة (٣٣٩) وما الزائدة لكنها ركت معها ووضعت

لمعنى مستقل غير ما يفيد
كل جزء على حدته كذا
يؤخذ من شرح المفتاح
وليس المراد أن مجرد
اتصال ما الزائدة بأن
كاف بدون وضع مستقل
حتى يرد ما أورده المحشى
تدبر (قوله وفي هذا
الجواب تأمل) لان الكلام
ثم في المفاهيم (قول الشارح
من حيث أنه من أفرادان)
أى لا من حيث حصوله في
انما لان التوجيه الآتى انما
هو في ان دون انما تدبر
(قوله لان المنشأ) أى لما
ادعاه الرخصى (قوله
مع فاعله) أى نائبه (قوله
وإلا لما صح التثيل
بالمفتوحة) أى للمكسورة
التي نسب القصرين اليها
أولا وعبارة المحشى سقيمة
(قوله غير صحيح) اجيب بان
مناضافتان احدهما كون
الوحى في أمر الاله لافى
أمر غيره والثانية كونه
بالنسبة من أمر الاله إلى
وحدانيته دون غيرها
فيه فكلاهما بالنسبة
للاضافة الاولى (قوله وهو
اختصاص الوجدانية)
صوابه اختصاص الاله
بكونه واحدا كما يؤخذ
من باقى كلامه (قوله قصر
الصفة) وهى الوحى
والموصوف الموحى به
وهو اختصاص الاله
بالوجدانية (قوله يعتقد

كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لإفادة ذلك نحو زيداً ضربت فليس فيه الاختصاص
ما في الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور وإنما جاء ذلك في إياك نعبد للعلم بأن قائله أى المؤمنين
لا يعبدون غير الله وحاصله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر لخارج واختاره المصنف
في شرح المختصر وأشار اليه هنا بقوله لدعوى البيانين (مسئلة إنما) بالكسر قال الآمدى وأبو
حيان كقول أبى حنيفة من جملة ما تقدم عنه (لاتفيد الحصر) لأنها أن المؤكدة وما الزائدة
الكافة فلا تفيد النفي المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم إنما الربا فى النسبة إذ ربا
الفضل ثابت إجماعا وإن تقدمه خلاف واستفادة النفي فى بعض المواضع من خارج كما فى إنما
إلهكم الله فان سيق للرد على المخاطبين فى اعتقادهم الهية غير الله (و) قال الشيخ (أبو إسحق الشيرازى
والغزالي) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهراسى بكسر الهمزة والكاف ومعناه فى لغة الفرس الكبير
(والامام) الرازى (تفيد) الحصر المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو إنما قام زيداً لا عمرو
أو نفي غير الحكم عن المذكور نحو إنما زيد قائم أى لا قاعد (فهما وقيل نطقاً) أى بالإشارة كما
تقدم لتبادر الحصر إلى الاذهان منها وإن عورض فى بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما فى حديث
الربا السابق ولا بعد فى إفادة المركب ما لم تفده أجزاءه ولم يذكر المصنف إمام الحرمين مع قوله بانما

لا لكون الحكم خاصا به (قوله كالخصوص بالمفعول) أى اختصاصه به أى وقوعه على معين (قوله
لإفادة ذلك) أى القصد من تلك الجهة (قوله فليس فى الاختصاص) أى بل نفي الحكم فيه سكوت
عنه وفى الحصر متعرض له (قوله وانما جاز ذلك) جواب سؤال مقدر (قوله وحاصله) أى حاصل كلام
الشيخ وهذا ما اختاره صاحب الفلك الدائر فانه قال الحق أن تقديم المفعول لا يدل على الاختصاص أى
الحصر إلا بالقرائن فقد كثر فى القرآن التصريح به مع عدم الاختصاص نحو ان لك ان لا تجوع فيها ولا
تعرى ولم يكن ذلك خاصا به فان حواء كذلك اه وعلى ذكر آدم وحواء تذكرت قول القائل
من كان آدم جملا فى سنه هجرته حوا السنين من الدما

يعنى من كان سنه خمسة وأربعين سنة من الرجال لا ترضيه بفت خمسة عشر سنة من النساء (قوله للاهتمام
الخ) لا ينافيه جعله فيما تقدم الاهتمام علة لقصد الخصوص إذ قد جعل هنا علة للتقديم لان ما ذكره
الشارح باعتبار محصل الكلام وما له وعلّة علة الشيء علة لذلك الشيء (قوله وأشار اليه) لأن جعله
دعوى يفيد ان الاحسن خلافاً لكن قوله سابقا والاختصاص الحصر خلافاً للشيخ الامام صريح أو
كالصريح فى موافقة الجمهور (قوله من جملة ما تقدم عنه) إذ تقدم عنه انكار الكل (قوله لا يفيد الحصر)
أى النفي الذى اشتمل عليه الحصر وإلا فافادتهما الثبوت أمر متوقف عليه (قوله الكافة) لكفها ان عن
العمل ويقال مبيته لانها هيأتها للدخول على الافعال (قوله المشتمل) صفة للنفي وهو من اشتمال الكل
على أحد جزأيه (قوله وعلى ذلك) أى عدم افادتها الحصر وقال الشافعى الحصر اضافى لان الحديث
محمول على اختلاف الاجناس (قوله ثابت) أى بالروايات الاخر (قوله وان تقدمه) أى الاجماع
وتقدم الخلاف عليه لا يقدح فيه فقد رجع المخالف كابن عباس إلى الاجماع (قوله وصاحبه) أى فى
الآخذ عن امام الحرمين (قوله بكسر الهمزة) كذا للاسنى وضبطه الكورانى بفتحها لان كيما معناه
العظيم وأل حرف تعريف وهمزتها بالفتح لانها همزة وصل ونظريه سم بان ذلك فى لغة العرب ولغة
العجم لا توافق تصرفات العرب (قوله عن غير المذكور) أى فيكون من قصر الصفة على الموصوف
وقوله أو نفي غير الحكم الخ فيكون من قصر الموصوف على الصفة (قوله فهم ههنا نطقاً) حالان من

(التعدد) أى الوحى به (قوله وقال صوابه) مبنى على انه قصر صفة على موصوف والحق انه قصر موصوف على صفة قصر قلب

كما تقدم لانه لم يصرح بانه مفهوم ولا منطوق (و) إنما (بالفتح الاصح أن حرف ان فيها) من حيث أنه من أفراد ان (فرع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بمعمولها في الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معمولها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل لان له محال يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أى من هنا وهو أن المفتوحة فرع المكسورة أى من أجل ذلك اللازم له فرعية إنما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزحشرى) في تفسير قل إنما يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد وتبعه البيضاوى فيه (افادتها) أى افادة أنما بالفتح (الحصر) كأنما بالكسر لان ماثبت للأصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل انتفاؤه والزحشرى وان لم يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي رسول الله صلى الله عليه وسلم أى فى أمر الآله مقصور

(قوله قول الزحشرى المار) فان قوله وإنما إلهكم إله واحد بمنزلة إنما زيد قائم صريح فى حمله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى إنما زيد قائم كيف وإنما

مفعول تفيد المحذوف الذى هو الحصر وقوله لتبادر الخ عليه نطقا وهل هذا من كلام هؤلاء الأئمة أولا الظاهر الاول (قوله وان عورض الخ) أى فلا دليل فى الحديث لان عدم افادة النفي عن غير المذكور لا مر عارضه وهو حديث الصحيحين عن أنى سعيدا الحدري لا يتبعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل (قوله بما هو مقدم عليه) أى بدليل مقدم عليه لكونه منطوقا قاصريا (قوله ولا بعد الخ) رد لقوله لانها ان المؤكدة الخ (قوله مع قوله بانما) أى بكونها تفيد الحصر (قوله كما تقدم) أى فى الكلام على انكاره صفة لا تناسب (قوله لانه لم يصرح الخ) يخالف ما تقدم له قبل مسألة الغاية فى قوله فصرح فيه بالعلة (قوله حرف ان) الاضافة بيانية (قوله من حيث الخ) اشارة الى ان الفرعية لمطلق ان لا المركبة مع ما بدليل قوله فرع ان المكسورة وان الفرعية للمركبة من حيث انها من افراد المطلقة (قوله بمنزلة مفرد) فلا تستغنى فى الافادة لأن المفرد لا يفيد (قوله وقيل كل أصل) إنما نكر الاصل فى هذا لعدم إرادة الحصر بخلاف الاول (قوله لأن له محال) أى لكل من المكسورة والمفتوحة ثم أن هذا لا ينافى أن لهما محال يشتركان فيها ولذلك لم يقل لأن محال كل لا يتبع فيه الآخر (قوله أى من أجل الخ) اشارة إلى أن من للتعليل وأن الاشارة للبعيد لان الالفاظ أعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله اللازم له) جعله ان بالفتح من حيث هى فرع ان بالكسر من حيث هى أحوجه لدعوى الاستلزام ولو حمل المتن على ظاهره من كون أن بالفتح فى إنما فرع ان بالكسر فى إنما لاستغنى عن ذلك لان اللازم بعينه وهو المأخذ حقيقة هذا ما اعترض به الناصر وأجاب سم بأن فرعية أن بالفتح فى إنما لأن بالكسر فى إنما يجيز فرعية بمجموع إنما بالفتح لمجموع إنما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين بجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للآخرى فلا بد فى بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزحشرى من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هى المنشأ فى الحقيقة لما ذكره الزحشرى اه وليس بالقوى تأمل (قوله والاصل انتفاؤه) أى المعارض (قوله بهذا المأخذ) وهو كون المفتوحة فرع المكسورة اللازم له ما تقدم المأخذ من قوله ومن ثم فيكون المأخذ قول المصنف ومن ثم الخ (قوله قوة كلامه) فانه قال إنما قصر الحكم على الشيء أو لقصر الشيء على حكم كقولك إنما زيد قائم وإنما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان فى هذه الآية لان إنما يوحى الى مع فاعله بمنزلة إنما يقوم زيدا وإنما إلهكم إله واحد بمنزلة إنما زيد قائم اه فنسبة القصرين إلى إنما بالكسر وجعل إنما الحكم الواحد هو الواحدية مثالاً للثانى ظاهر فى الفرعية إلا لما صح التمثيل بالمفتوحة للمكسورة قاله النجارى (قوله ان الوحي) بفتح الهمزة بدل ما قبله (قوله فى أمر الآله) أى لا فى غيره كالأحكام والمواظفليس المراد حصر ما يوحى اليه فى

يدل على الحصر فى الجزء الاخير من الكلام كما صرح به علماء المعانى (قوله وقد صرح بذلك أبو حيان) تصرّحه لا ينافى عدم تصرّح الجمهور كما هو ظاهر (قوله نقلا عن السمين) لعل معناه قلته نقلا عن السمين فلا ينافى أن الناقل عن أبى حيان السمين لا العكس لان أبى حيان شيخ السمين مسألة من الالطاف (قوله ولو عبر كابن الحاجب الخ) لم أفهم للعدول عن عبارة ابن الحاجب معنى سوى الاختصار (قوله أى وضع الموضوعات) إنما قال ذلك ليفيد قول الشارح لانه الخالق الخ لانه لا يلزم من

على استئثار الله بالوحدانية أى لا يتجاوزها إلى أن يكون الآله كغيره متعدد كما عليه المخاطبون ومثل ذلك قوله في آية اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر اراد ان الدنيا ليست إلا هذه الامور المحقرات أى وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها ونقل المصنف افادتها الحصر عن النسخة ايضا فى الاقصى القريب وفى قوله كان هشام ادعى اشارة الى ما عليه الجمهور من بقاء أن فيها على مصدر يتهامع كنهها بما وان لم يصح حوا بذلك فيما علمت اكتفاء بكونها فيها من أفرادان وعلى هذا معنى الآية الاولى ما يوحى الى فى امر الآله إلا وحادنيته اى لا ما انتم عليه من الاشراك ومعنى الثانية اعلموا حقارة الدنيا اى فلا تؤثرها على الآخرة الجليلة فبقاء أن فى الآيتين على المصدرية كاف فى حصول المقصود بهما من نفي الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا ((مسئلة من اللطاف)) جمع لطف بمعنى ملطوف

أمر الآله على الوحدانية دون غيرها مما يتعلق بالآله بل بالنسبة إلى التعدد فقط فالقصر بانما المكسورة إضافي لا حقيقي (قوله على استئثار) اى اختصاص الله بالوحدانية وهذا من انما المفتوحة فالمقصود هو الوحدانية والمقصود عليه هو الله فهو من قصر الصفة على الموصوف وهو قصر أفراد ردا على من اعتقد الشركة وفيه ان اعتقاد الشركة فى الوحدانية تدافع إذ لا يتأتى فيها اعتقاد الشركة فانها نفي التعدد فلا يتأتى الرد إذ متى ما حصل إشراك لا وحادنية كذا أورد الناصر قال والصواب أن يجعل المحصور إلهكم وهو المعبود بحق والمحصور فيه إله واحد على انه عبارة عن الله واجاب النجاشي بانه من باب قصر القلب وأن المراد أن الوحدانية قاصرة على الله لا يوصف بها غيره وفيه نظر فان المخاطبين لم يعتقدوا قصر الوحدانية على غيره تعالى حتى يرد عليهم بقصر القلب وقال سم انه من قصر الموصوف على الصفة والمعنى أن الآله وهو المعبود بحق مقصور على الوحدانية لا يتجاوزها الى التعدد كما قال المخاطبون ولم إلى ذلك يشير قول الشارح اى لا يتجاوزها قال وما قاله الناصر خلاف قاعدة الحصر بانما فانها لقصر الاول على الثانى وهو المقصود عليه وجعل الوصف كناية عن العلم بعيداه وفيه نظر فان هذا خلاف قول الشارح استئثار الله بالوحدانية فان المتبادر منه ما قاله الناصر نعم جعل الوصف كناية عن العلم بعيد غاية البعد لانه محو لخواص الالفاظ وتصرف فى التراكييب بما لا يسوغه أرباب المعانى (قوله اى لا يتجاوزها) اى لا يتجاوز الوحي الاستئثار ودفع هذا ما أورده ابو حيان على الزمخشري بأن كلامه يقتضى انه لم يوح الى النبي ﷺ من امر الآله سوى التوحيد مع أنه أوحى اليه فى شأن الآله أمور كثيرة غير الوحدانية ووجه الدفع ان الايراد مبنى على ان القصر فى الآية حقيقي وهو ممنوع بل هو إضافي (قوله كما عليه المخاطبون) فيه أن المخاطبين لا يقولون بالوحي أصلا فضلا عن كونهم يقولون أنه غير مقصور وأجيب بانه من قبيل تنزيل المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما انكاره ولما تقوى ذلك بالبراهين صار انكارهم كالعدم (قوله ومثل ذلك قوله) أى الزمخشري (قوله انما الحياة الدنيا) فالقصر فيه من قصر الموصوف على الصفة (قوله اراد ان الدنيا) مقول القول (قوله فى الاقصى القريب) اسم كتاب ولا تنافى بين كونه أقصى وقريبا إذ الاول باعتبار استيعاب الاحكام والثانى باعتبار سهولة المأخذ من العبارة (قوله على مصدريتها) اى على مجرد ذلك وإلا فالمصدرية لا تنافى الحصر (قوله فيما علمت) قال ذلك تحريلا للصدق فلا يرد عليه أن أبا حيان صرح به على أن مراده تصريح المتقدمين (قوله اعلموا حقارة الدنيا) هذا الحل مأخوذ من المعنى ولا يقتضيه السبيل لانه اذا كان خبر اسم ان جامدا اضيف اليه السكون فيقال هنا اعلموا كون الحياة الدنيا الخ (قوله كاف) الى ان الحصر أبلغ (قوله مسئلة من اللطاف الخ) هذه هى الحقيقة ترجمه لمسائل متعددة (قوله بمعنى ملطوف) انما اول المصدر باسم المفعول ليصح الاخبار بقوله حدود الخ (قوله والا كان المناسب احداث) لان اللطف صفة فعل او صفة ذات بمعنى

أحداث الله الموضوعات أحداث وضعها واللفظ في الحقيقة به تدبر (قول المصنف والمثال) ادخل بعض شروح المنهاج الخط في المثال
 لكنه لا يوافق كلام المصنف والشارح هنا لان الخط يشمل كالألفاظ نعم هي أيسر منه فلعلهم لم يعتبر الخط لرجوعه للفظ (قول الشارح
 لأنها نعم الموجود) أي المحسوس والمعقول كما ينه عليه قوله يخصان الموجود المحسوس (قول الشارح لموافقتهما) أي الموضوعات
 للامر الطبيعي وهو النفس بفتح (٣٤٢) الفاء لأنها كيفية له وهو ضروري (قوله فيه تحديد الجمع) أي الرجوع إليه ضمير هي

(قوله لكن لا يؤخذ الخ) أي بناء على أن الظاهر من الجمع المعروف باللام تعلق الحكم بالمجموع أو بكل جمع من الجوع بخلاف لفظة كل فإن الحكم فيه يتعلق بكل واحد من الأفراد على ما ذهب إليه من قال أن استغراق المفرد أشمل وسيأتي رده (قوله ولفظ الكل) قال السعدايراد لفظ كل في المحدود فاسد من جهة أن الحد للذاهية لا للأفراد وفي الحد فاسد من جهة أنه لا يصدق على شيء من الأفراد والشارح علل عدم ذكرها في الحد بالوجهين تنبيها على أن الحد نفس المحدود في الحقيقة فلا يذكر ما يدل على الأفراد لافي الحد ولا في المحدود (قوله بصيغة العموم) كذا في الحواشي بيا ثم غين والذي في العذصة في الموضوعين أي لا يصدق مع كونه عاما على كل فرد فرد (قوله) لأنه يحدد الموضوعات اللغوية بصفة العموم أي المتصفة بالعموم فوجب اعتبار تلك الصفة في الحد

أي من الأمور المملووف بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغوية) بأحداثه تعالى وإن قيل واضعها غيره من العباد لأنه الخالق لا فعالهم (ليعبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج إليه في معاشه ومعاذ غيرته حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (ومر) في الدلالة على ما في الضمير (أفيد من الإشارة والمثال) أي الشكل لأنها نعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وأيسر) منهما أيضا لما وافقتا للامر الطبيعي دونهما بأنها كيفيات تعرض للنفس الضروري إيصال الاحسان إلى العبد أو إرادة ذلك وليس الحدوث بعضا منه وإنما يقل بمعنى ملطوف به بحيث يأتي بالمفعول لأن المراد اللفظ بخلاف ما بعده فإن المراد به بيان المعنى المراد فلا يقال إن فيه حذف الجار والمجرور الذي هو نائب الفاعل وهو كاصلة متمتع الحذف (قوله بها) أي بسببها بمعنى أنها سبب لحصول أثر اللطف وهو أفهام ما في النفس بالالفاظ فانه نعمة مترتبة على حدوث الموضوعات ترتب المسبب على السبب وأشار بذلك إلى أن اللطف لازم يتعدى إلى مفعولين بالياء هي في الأول لمجرد التعدية وفي الثاني لها مع السببية لما تقرر أن الفعل الواحد لا يتعدى إلى اثنين بحرفين متحدى المعنى (قوله الموضوعات اللغوية) خصها بالذكر لشرافها وإن كان المراد هنا مطلق اللغات لأن كل إنسان يحتاج إلى لغته أو في الكلام حذف أي وغيرها والقرينة على ذلك التفسير الآتي أعني قوله وهي الالفاظ الخ (قوله بأحداثه تعالى) تحقيق للواقع لأن الحدوث لا يكون إلا بأحداثه تعالى (قوله لأنه الخالق لا فعالهم) أي ومنها الوضع لأن قوله الموضوعات أي من حيث أنها موضوعات فإن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بالعلية فاندفع قول الناصر لا يلزم من خلق الالفاظ الوضع فانه لا يراد إلا لو أريد بالافعال الالفاظ من حيث ذاتها (قوله بفتح الموحدة) فيكون الفعل مبنيا للجهول (قوله مما يحتاج إليه) الضمير فيه يرجع إلى كل ضمير إليه يرجع إلى ما وضمير في معاشه ومعاذ يرجع إلى كل أيضا وكذا الضمير في غيره وأنى بالمعمول عاما لأن حذفه يؤذن بذلك وقوله عليه أي على ما يحتاج إليه وقوله لعدم استقلاله أي لعدم استقلال الغير بما يحتاج إليه (قوله وهي) أي الموضوعات اللغوية أي دلالتها ولذا قال الشارح في الدلالة (قوله أفيد) مصوغ من فاد الثلاثي لأنه ورد فادت له فائدة بمعنى حصلت أو من أفاد على ما ذكره سم أن في أخذ الفعل التفضيل من الرابعي المصدر بالهمزة ثلاثة أقوال فهو جار على أحدها (قوله لأنها) أي الموضوعات أي دلالتها (قوله وهما يخصان الخ) وأيضا يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثالا يطابقه لأن الأمثلة المجسمة كما يجعل من الطين كهيئة الطائر لا تفي بالمعدومات والمخططة كان ينقش صورة الفرس على جدار كذلك وقضيته عدم شمول المثال والشكل للكتابة لأنها لا تخص الموجود المحسوس بل تشمل المعدوم أيضا لكن الالفاظ أيسر منها وكان وجه ترك المصنف لها أنها عبارة عن الالفاظ فهي من توابعها (قوله فانها كيفيات) بناء على أن الصوت كيفية قائمة بالهواء كما هو رأي الحكماء وفي الطوالع أن الحروف كيفيات عارضة للصوت وهو الموافق لما في الشفاء وما عليه الجمهور من الحكماء فكيف جعلناها كيفية للنفس وهو ليس بصوت والجواب أن الحرف عارض للصوت وهو للنفس والعارض للعارض وفيه قيام العارض بالعرض والحكماء

يجوزونه

ليطابق المحدود (قوله فكانه قال الخ) يعني أن ما ذكر

تعريف لفظي للمحكم عليه في قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلاً فإن معناه أن كل لفظ موضوع فهو توقيفي (قوله كذا وكذا) المناسب إسقاط واحدة أو تكررها في الموضوعين كما صنع العصد (قوله فيفيد العموم الخ) هذا هو الحق قال السعدني حاشية العصد التحقيق أن الحكم في الجمع أيضا على كل فرد من الأفراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق أئمة التفسير والاصول والنحو (قوله في تعريف الوضع) فيه أن الوضع ليس مذكوراً هنا في التعريف بل في المعرف إلا أن يكون المراد أن ما هنا مثل ما هو في تعريف الوضع

(قوله بل بواسطة القرينة) لا يأتي في الحقيقة الشرعية والعرفية وبالجملة ايراد المجاز والسكناية لوجه له لانهما موضوعان لغرضهما نوعيا بخلاف الحقيقة الشرعية والعرفية وقد يدفع الاشكال كله بأن كل مادل موضوع لغته أما المجاز والسكناية فظاهر وأما الحقيقة الشرعية والعرفية فانهما لم يوضعا لغة لما دلا على المعنى العرفي والشرعي إذ دلالتهما عليه بطريق النقل عن المعنى اللغوي تدبر (قوله لا ضمير في شمول الحد) ما ذكر فيه بالنسبة للحقيقة الشرعية والعرفية شيء ثم أن هذا الاشكال وارد على ابن الحاجب أيضا (قوله هذا إنما يناسب اختيار والده الخ) اعلم ان السكناية والجزئية من العوارض الذهنية أى التى تعرض الاشياء باعتبار الوجود ذهنى فالسكناية هى كرون الشيء إذا حصل (٣٤٣) فى العقل أمكن صدقه على كثيرين والجزئية هى كونه إذا حصل فيه لا يمكن صدقه على ذلك وهذا جار سواء كان الموضوع له المعنى الخارجى أو ذهنى فقول المصنف ومادل اللفظ الخ موافق لكل مذهب فلا وجه للاشكال والجواب بما ذكره وكيف يستقيم ذلك الاشكال مع قول الشارح الاول ما يمنع الخ (قوله وجوابه انه الخ) وانه تعدد لا يعتبر (قوله على ما يعنى الخ) على سبيل عموم المجاز والجمع بين الحقيقة والمجاز ثم اعلم أن الملبىء إلى كون المدلول هو الماصدق هو أخذ الاستعمال والاهمال فى التقسيم لا كون المدلول لفظا لان الماهية اللفظية

(وهى الالفاظ الدالة على المعانى) خرج الالفاظ المهمة

يجوزونه وتحقيق ذلك فى حواشينا على المقولات (قوله وهى الالفاظ الخ) دخل فيها الالفاظ المقدرة كالضمائر المستترة وخرجت الدوال الاربع ثم أنه جمع فى التعريف على وزان الجمع فى المعرف لان الضمير يعود للو موضوعات اللغوية والجمع المعرف بأل يفيد العموم ومدلول العام كلية فلا ينافى ان كل واحد من الالفاظ دال فيطلق عليه لفظ اللغة فساوى قول ابن الحاجب اللغة كل لفظ وضع اعنى اندفع قول الناصر أنه لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب واورد على التعريف ان فيه تجديد الجمع والحد إنما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وان فيه تأخير الحد عن الحكم بأيا أفيد وأجيب عن الاول بأنه محد للماهية باعتبار وجودها فى ضمن الافراد لا من حيث هى أو أنه لم يرد تعريف الماهية بل هو حد لفظى للو موضوعات اللغوية فى قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية فالسامع عرف الموضوعات بوجه ما ويعرف الالفاظ الدالة على المعانى ولكن يجمل التطبيق بينهما فهذا الحد يفيد ما كان يحمله وبهذا يحصل الجواب عن الثانى إذ الغرض أنه لم يحكم على الموضوعات إلا بعد معرفتها بوجهها واورد الناصر أيضا شمول تعريف المصنف المجاز والسكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفى صدق المحدود عاينها نظرا وأقول مبنى هذا السؤال على أن المراد بالموضع المأخوذ فى تعريف الموضوعات الوضع الشخصى وأن المراد بالدلالة فى قوله اللفظ الدال الدلالة بالنفس وكلاهما ممنوع أما الاول فلأن المراد بالوضع ما يشمل الشخصى والنوعى بدليل قول الشارح وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود إذ لو أريد الوضع الشخصى لما تناوله لان وضع المركب نوعى وأما الثانى فلأن المراد بالدلالة ما هو أعم من الدلالة بالنفس أو بواسطة القرينة فيدخل المجاز والسكناية وكيف يدخلان فى المحدود وهما شائعتان فى اللغة وأما الحقائق الشرعية والعرفية فهى فى الاصل من قبيل المجاز فتدخل هذا الاعتبار أيضا وأما المشترك فلا خفاء فى دخوله بكل حال لان اللفظ فيه دال بنفسه واحتياجه للقرينة إنما هو لمزا حمة المعانى فتأمل فهذا ادق مما تكلفه سم (قوله على المعانى) المراد بها مدلولات الالفاظ معانى كانت أو ألفاظا فلا ينافى تقسيمه بعدم مدلول اللفظ إلى معنى وإلى لفظ (قوله خرج الالفاظ المهمة) لان المعنى ما عنى من اللفظ وقصد به ولا كذلك المهملات وهذا لا ينافى دلالتها على حياة المتكلم فان تلك الدلالة عقلية وقول الناصر أن فى خروجها شيئا لدلالتها على معنى كحياة الالفاظ

لا تخرج عن كونها لفظا لافى ذهن ولا فى الخارج تدبر (قوله كما أفصح به السيد) حيث قال ان المعبر هو تعيين اللفظ بنفسه بازاء المعنى لا تعيينه مطلقا كما صرح به فى المفتاح وتعيين اللفظ بازاء معناه المجازى ليس بنفسه بل بقرينة شخصية أو نوعية وفيه أن القرينة الشخصية أو النوعية إنما هى شرط للاستعمال وإيست معتبرة فى الوضع فان الوضع النوعى على ما فسر السيد فى حاشية المطالع لم يعتبر فيه ورود القرينة قاله عبد الحكيم وبه تعلم انه لا منافاة بين قول الشارح فيفهمه معه وادراج وضع المجاز وكان الشيخ لم يفرق بين حال الوضع وحال الفهم مع وضوح الفرق بينهما فان الثانى حال الاستعمال والقرينة تعتبر عنده دون الاول (قوله معارض الخ) فيه أنه حكاية بخلاف لا اختيار فيه لشيء (قوله لأن الواضع لم يعين اللفظ بنفسه) إن أراد أنه لم يجعله بنفسه بازائه فممنوع كما مر وإن أراد أنه اعتبر قرينة عند الاستعمال فلا يضر تدبر (قوله وأما الوضع الشخصى الخ) أى ما هو بقرينة شخصية كالاسد المستعمل

وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود على المختار الآتى فى مبحث الاخبار (وتعرف بالنقل توأترا) نحو السماء و الارض والحر والبرد لمعانيها المعروفة (أو أحادا) كالقرء للحيض والظهر (وباستنباط العقل من النقل) نحو الجمع المعروف بأل عام فان العقل يستنبط ذلك بما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه أى اخراج بعضه بالا أو احدى اخواتها بان يضم اليه وكل ماصح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتى للزوم تناوله للمستثنى (لا مجرد العقل) فلا تعرف به إلا مجال له فى ذلك (ومدلول اللفظ اما معنى جزئى او كلّى) الاول ما يمنع تصويره من الشركة فيه كمدلول زيد والثانى ما لا يمنع كمدلول الانسان كما سيأتى

ساقط بما قلناه وما قاله السيد فى حواشى الشمسية انه لا يطلق على الصرر الذهنية من حيث هى هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع (قوله وهو من المحدود) أى الموضوعات اللغوية (قوله على المختار) من أن دلالة وضعه (قوله وتعرف) أى الالفاظ الدالة على المعانى وليس المراد تعرف من حيث ذاتها لانها حينئذ تعرف بمجرد السماع بل المراد تعرف من حيث دلالتها على المعانى (قوله توأترا) أى نقل توأتر فهو مفعول مطلق على حذف مضاف ثم ان طرق الاستفادة مطلقا ثلاثة عقل ونقل ومركب منهما والمالم يمكن استقلال العقل باذراك الموضوعات اللغوية محصر الطرق فى اثنين اشار لهما المصنف بقوله بالنقل أى مجردا أو باستنباط العقل أى بواسطة النقل والعصدا لما أراد بالنقل ما هو أعم من المجرد وغيره جعلها قسما واحدا فلا يعترض بكلامه على صنيع المصنف كما فعل الناصر (قوله نحو الجمع الخ) هذه الإشارة الى قياس مركب من الشكل الاول نتيجة الجمع المعروف بأل عام وقوله ان هذا الجمع يصح الخ مقدمة صغرى عقلية ويشهد بنقلها القرآن والسنة وكلام العرب وقوله أى اخراج تفسير للاستثناء وقوله بان يضم الخ الباء سببية أو بمعنى مع وقوله اليه أى الى ما نقل وقوله وكذا يصح الخ مقدمة كبرى عقلية والشارح قديم موضوعها بقوله مما لا حصر فيه ليخرج نحو قولنا له على عشرة إلا ثلاثة فانه يصح الاستثناء منه وليس بعام (قوله بان يضم) تفسير للاستنباط وقوله وكل ماصح الخ مفعول يضم (قوله مما لا حصر فيه) خرج العدد كما نبهناك عليه ولا بد من زيادة هذا القيد فى الصغرى أيضا ليتكرر الحد الواسط (قوله كما سيأتى) أى فى قوله فى مبحث العام ومعيار العموم والاستثناء (قوله ومدلول اللفظ الخ) اراد ما يشمل المفهوم والمصدق كما يأتى للشارح (قوله اما معنى جزئى) قد يقال هذا انما يناسب اختيار والده ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو وانه موضوع للمعنى الخارجى لان الخارجى لا يكون إلا جزئيا فلا يصح تقسيمه للكلى والجزئى والاختيار الامام انه موضوع للذهنى فانه وان صح التقسيم للكلى والجزئى لا بوصف ذلك المعنى الذهنى بكونه لفظا فلا يصح تقسيم المدلول الى المعنى واللفظ ويحاج بان يناسب كلامهما لان الخلاف المذكور انما هو فى النكرة كما سيأتى والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتى ان منها ما وضع للخارجى ومنها ما وضع للذهنى (قوله جزئى) نسبة للجزء وهو الكللى لانه جزء من كله والكللى

(١) قوله لانه أى الكللى جزء من كله أى الذى هو الجزئى وحقق المحشى الشيخ حسن العطار فى حاشيته على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فى المنطق ان الكللى ولو غير ذاتى وهو العرض العام والخاصة كذلك جزء من كله حيث عمم الجزء بشموله لجزء المفهوم كجزء الذات حتى يصح ان يجعل المشى والضحك جزءين من الماشى والضاحك كما صح جعل نحو الانسان من الانواع جزء من نحو زيد وجعل نحو الحيوان من الاجناس جزء من نحو الانسان وجعل نحو الناطق من الفصول جزء من الانسان ايضا فتدبر اه بتوضيح

ما يؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل يعني كمدلول الكلمة بمعنى ماصدقها كرجل وضرب وهل (أو لفظ مفرد) (مهمل كأسماء حروف الهجاء) يعني كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس مثلاً أى جه له سه (أو لفظ) (مركب) مستعمل كمدلول لفظاً (خبر) أى ماصدقه نحو قام زيداً ومهمل كمدلول لفظ الهذيان وسيأتى فى مبحث الاخبار التصريح بقسمى المركب مع حكاية خلاف فى وضع الاول ووجود الثانى واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغ والاصل اطلاقه على المفهوم

نسبة للكل وهو الجزئى لانه جزء منه (قوله ما يؤخذ منه ذلك) أى تعريف الجزئى والكلى ومراده بذلك قول المصنف اللفظ والمعنى ان اتحاداً فانه منع تصور معناه الشركة فجزئى وإلا فكلى فانه يؤخذ من هذا التقسيم تعريفهما (قوله أو لفظ) عطف على معنى (قوله والقول اللفظ المستعمل) جارى عبارة المصنف ولقابلة المهمل والافالقول لفظ وضع لمعنى مفرد استعمل ام لا (قوله يعنى كمدلول الكلمة) قدر ذلك لان الكلام فى المدلول ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد وهو كل فبوصورة ذهنية لا يصدق عليها انها قول اذ القول لفظ مخصوص اردف ذلك بقوله يعنى ماصدقها ليصح التمثيل (قوله يعنى ماصدقها) أى الافراد التى يصدق لفظ الكلمة على كل منها اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً (قوله الهجاء) هو تقطيع الكلمة بذكر أسماء حروفها (قوله كمدلول أسمائها) ينبغى أن يقول أى ماصدقه قاله الناصر وجوابه أنه حذفه اكتفاء بما قبله وما بعده وأما قوله أن جه مثلاً منظوقاً ليدغيره منظوقاً لعمرو وفى جلس غيره فى جعفر فجه من حيث هو كلى لكن قوله أسماء لحروف جلس يدل على أن المدلول شخصى وفيه ما قد علمت وان جه فى جلس وجعفر واحد شخصى قائم فى وقت واحد بمحلين متباينين وذلك محال بديهية اه فبنى على اعتبار التعدد الاعتبارى وهو تدقيق فلسفى لا تخرج عليه قواعد العربية وتقدم مثله فى لفظ القرآن علماً (قوله أى جه) الهاء للسكت والحروف ج ل س (قوله أو مركب) مقابل لقوله مفرد الواقع صفة للفظ فينقسم كتبعه الى المستعمل والمهمل ولم يصرح المصنف بذلك اعتماداً على المقابل وعلى التصريح بذلك فيما سأتى (قوله أى ماصدقه) أى ما يحتمل عليه (قوله أو مهمل) ان قيل لا يصدق على المركب المهمل حد المركب وهو ما دل جزؤه على جزء معناه إذ لا معنى له وإلا لم يكن مهملاً قلنا المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر (قوله كمدلول لفظ الهذيان) الاضافة للبيان ومدلوله كلام لا معنى له فالهذيان مخصوص بالمركب كما هو مقتضى كلام المصنف والشارح قال الناصر ولم يقل ماصدقه لما يشير اليه من أن وجوده خلافاً لكن عدم وجوده على القول به لا يجوز عدم التنبيه عليه اذ التمثيل انما يصح باعتبار الماصدق وأما وجوده فأمر وراء ذلك اه أقول قد تكرر ذكر الماصدق فى كلام الشارح فحذفه فى بعض الامثلة للاعتناء على فطانة السامع على تقدير فيما يصلح له ولا يلزمه ذكره فى كل مثال (قوله وسيأتى فى مبحث الخ) إشارة الى أنه مستعمل فى معنى مراد هنا بقريئة السياق (قوله ووجود الثانى) أى المركب المهمل (قوله على الماصدق) أى مع المفهوم أيضاً لا الماصدق وحده وإلا لفسد التقسيم لان المدلول فى كلام المصنف ان أريد به المفهوم لم يصح قوله أو لفظ لان فيه تقسيم الشئ الى نفسه وغيره وان أريد به الماصدق وحده لا يصح قوله كمدلول الانسان لان المراد به مفهوم لا ماصدقه لانه جزئى لا كلى والجواب أن المراد بالمدلول ما يعم الماصدق والمفهوم إما على سبيل الجمع بين الحقيقة والجاز أو عموم الجاز (قوله سائغ) لانه مدلول لغة وأصله مدلول عليه فحذف الجار والمجرور لكثرة الاستعمال واللفظ يدل على ماصدقه من حيث اشتداله على المفهوم الذى وضع له (قوله والاصل) أى الحقيقة

أى ما وضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له وسيأتى ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى لغوية وعرفية شرعية وفى حد المجاز مع انقسامه إلى ما ذكر فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوى يصدق على العرفى والشرعى خلاف قول القرافى انهما

الاصطلاحية (قوله أى ما وضع له اللفظ) وتسميته مفهوما باعتبار فهم السامع له من اللفظ ومعنى باعتبار عناية المتكلم أى قصده إياه من اللفظ فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله والوضع) أى المتقدم فإل للعهد بدليل قوله جعل اللفظ إذ لو كان المراد مطلق الوضع لقال جعل الشئ ثم إن أريد الجعل على وجه يكون إطلاقه أى وقت كان مفيدا لفهم المعنى لاتتقيد إفادته له باشتراط وجود قرينة ويسمى وضع شخصيا كز يد علما ويندرج فيه بعض أقسام الوضع النوعى أيضا وهو المندرج تحت قاعدة له كلية من غير أن يشترط فى الدلالة القرينة كدلالة المثنى على اثنين كان المجاز ليس بموضوع وإن أريد الجعل على وجه يكون إطلاقه فى بعض الاوقات مفيدا لفهم المعنى وهو وقت اقتران القرينة وذلك يكون فى الوضع النوعى الذى يشترط فيه فى الدلالة على المعنى انضمام قرينة حالية أو مقالية كان المجاز موضوعا فالخلاف فى أن المجاز موضوع أو لا لفظى منشؤه الاختلاف فى تفسير الوضع كما صرح بذلك السيد فى حواشى الشرح العضدى (قوله فيفهمه) لا يصح نصبه بان مضمرة عطفها على المصدر وهو جعل لان التقدير حينئذ جملة دليلا على المعنى فيفهمه منه فيلزم ان الفهم قيد فى تعريف الوضع فلا يتحقق بدونه وهو باطل بل مرفوع على الاستئناف إشارة إلى ان هذا الوضع كاف مع العلم به فى الفهم فهذا الحد مساو لقول بعضهم تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ولا يخفى فى صدق شئ منهما على معناه المجازى لان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة لا احدهما فإرامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف الاول مناف لقوله فيفهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد فى حاشية المطول ان المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه قاله الناصر وقد علمت اندفاعه بما قررناه فى تفسير الوضع وان ما نقله عن السيد فى حاشية المطول معارض بما نقلناه عنه فى حاشية الشرح العضدى وان قوله ان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة ممنوع بل الدال هو اللفظ بواسطة القرينة وان تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه أحد تفسيرين له وقد بسط المحقق العصام هذه المسئلة فى أول شرحه على الرسالة الوضعية بما لا مزيد عليه فليراجع مع ما كتبناه من الحواشى على ذلك الشرح (قوله منه) أى من اللفظ (قوله العارف بوضعه) أى فهو فهم تذكير وليس المراد انه مجهول مطلقا لان الغرض أنه عالم بالوضع ومعلوم ان الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف على تعقل الطرفين (قوله وسيأتى ذكر الوضع) الغرض منه ان الوضع ستة أقسام ثلاثة فى الحقيقة وثلاثة فى المجاز وكلها مندرجة فى الحد المذكور لان جعل اللفظ دليلا على المعنى يشمل الجعل الثانى كالاول ويصدق بكون الجاعل واضع اللغة أو الشارع أو أهل العرف بقسميه بقرينة ما سياتى من ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى الاقسام الثلاثة المذكورة فى حد المجاز مع انقسامه إلى مثل ذلك أيضا (قوله مع انقسامه) عبر هنا بالانقسام وفى الحقيقة بالتقسيم لان المصنف قسم الحقيقة فقط ويلزم ذلك انقسام المجاز لانه تابع لها والانقسام أثر التقسيم (قوله إلى مثل الخ) زاد لفظ مثل لان أقسام المجاز غير أقسام الحقيقة فالما صدق مختلف (قوله يصدق على العرفى الخ) أى سواء كان فى المجاز أو فى الحقيقة خلافا لما يتوهم من قصر التعريف على الموضوعات اللغوية أنه خاص بالوضع اللغوى (قوله خلاف قول القرافى) أى وهذا خلاف قول القرافى ومراده ان الوضع العرفى أو الشرعى كثرة الاستعمال وحاصل رده ان الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى

في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة
 ويزيد العرفي الخاص بالنقل الذي هو الأصل في اللغوى (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) في وضعه له
 فان الموضوع للضدين كالجون للأسود والأبيض لا يناسبهما خلافاً (لعباد) الصيمرى (حيث أثبتنا)
 بين كل لفظ ومعناه قال ولا فلم يختص به (فقليل بمعنى انها حاملة على الوضع) على وفقها فيحتاج اليه
 (وقيل بل) بمعنى أنها (كافية في دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله
 به كإي القافة ويعرفه غيره منه قال القرافى حكى أن بعضهم كان يدعى أنه يعلم المسميات من الأسماء فقليل له
 مامسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجده فيه يبسا شديداً وأراه اسم الحجر وهو كذلك قال
 الاصفهانى والثانى هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهنى خارجى اى

في الشجاع بقرينة في الحمام
 عبد الحكيم (قوله اذ
 لا بد من العلاقة) أى لا بد
 من وضع العلاقة المصححة
 له بحسب نوعها ولا شك أن
 اعتبارها كذلك وضع
 نوعى له كذا في حاشية
 المطالع (قول الشارح فان
 الموضوع للضدين لا يناسبهما)
 بأن وضع لاحدهما في لغة
 وللآخر في لغة أخرى أو
 وضع لهما معا في لغة
 واحدة لان عباد ادعى
 ان المناسبة ذاتية للفظ
 وما بالذات لا يتخلف
 ولا يتخلف وقد يقال لا
 نسلم ان ما بالذات لا يتخلف
 بمعنى ان يناسب اللفظ
 بذاته المختلفين ويدل
 عليهما قاله السعد (قول
 المصنف حاملة على الوضع)
 قال ذلك وإن كان الواضع
 الله لانه مبنى على مذهب
 الاعتزال (قول الشارح
 فلا يحتاج إلى الوضع)
 اى مع وجوده فلا ينافى
 الموضوع

والاستعمال علامة على الحقيقة وامارة تعرف بها إذا المراد بالجعل عندهم تعيين اللفظ بأزاء المعنى ولا
 يلزم ان يكون ذلك بقول اهل العرف اعلموا ان كذا اسم لكذا او انا عينا كذا الكذا ونحو ذلك او قول
 الشارع كذلك بل تحصل معرفة التعيين بتكرار استعمال اهل العرف وتكرور ود اللفظ في الشرع لذلك
 المعنى وفهم الرسول ذلك المعنى منه وفهم الامة ذلك عنه (قوله في الحقيقة) اى قسمى الحقيقة دون المجاز
 ويحتمل أن المراد في نفس الامر أى وليس هناك تعيين وهذا أدق وأظهر في مراد القرافى (قوله بحيث
 يصير الخ) في العبارة قلاقة والاولى بحيث يصير فيه أشهر منه فى غيره اى بحيث يصير اللفظ بالنسبة الى
 إفادة ذلك المعنى أشهر منه بالنسبة إلى إفادة غيره وذلك الغير هو المعنى اللغوى (قوله نعم يعرفان)
 استدراك لدفع توهم ان الكثرة غير معتبرة اصلا ويعرفان من المعرفة لا التعريف وضمير فيها يعود
 على الحقيقة (قوله ويزيد العرفي الخاص) أى على العرفي العام والعرفي الخاص يشمل الشرعى وأفرده
 بالذكر لاشرفه (قوله بالنقل) اى الاخبار عن اهل ذلك العرف كان ينقل عن النحاة مثلا ان الفاعل
 هو الاسم المرفوع الخ بخلاف العرف العام فانه لا يحتاج إلى نقل لانه معروف لكل أحد كالدابة
 لذات الاربع لا النقل من معنى الى معنى فانه لا يخص العرفي الخاص إذ هو موجود في العام ايضا فان
 الدابة لغة لكل ما يدب على الارض ثم نقل في العرف العام لذات الاربع (قوله الذى هو) أى
 النقل بمعنى الاخبار الاصل في اللغوى واما الاستنباط فخلافاً الاصل (قوله لعباد) هو ابوسهل
 ابن سليمان والصيمرى بفتح الميم أشهر من ضمها نسبة إلى صيمر بفتح الميم قرية آخر عراق العجم وأول
 عراق العرب وهو من معتزلة البصرة (قوله حيث أثبتنا) المطابق للمخالفة في عدم الاشتراط ان يقول
 حيث اشترطها لكن نسبة اشترطها اليه تستلزم قوله بالافتقار الى الوضع وفيه خلاف عنه كما نبه عليه
 فنسبة الاثبات اليه اولى لصدقها على كل قول ثم ظاهر كلامه شمول الاعلام الشخصية وفيه بعد قال الامام
 في المحصول بعد أن نسب لعباد أن اللفظ يفيد المعنى لذاته مانصه والذي يدل على فساد أن دلالة الالفاظ
 لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولا هتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان
 اللازم يدل على بطلان المزوم (قوله فلم يختص) اى فلا يبدله من مخصص ولا لزم التخصيص بدون
 مخصص والمخصص هنا المناسبة وفيه ان المخصص ارادة الفاعل المختار ولو على ان الواضع غير الله اذا المخصص
 لا ينحصر في المناسبة (قوله فقليل بمعنى انها حاملة) وهو مقتضى نقل الآمدى عن عباد ومقابله مقتضى نقل
 الامام عنه ثم لا يخفى شناعة هذا التعبير على ان الواضع هو الله (قوله فيحتاج اليه) اى الى الوضع (قوله
 فلا يحتاج الخ) وهذا لا ينافى ان الوضع موجود فانه لا يلزم من نفي الحاجة له عدم وجوده (قوله ويعرفه
 غيره) دفع به ما يقال اذا كان قاصرا على من خصه الله ضاعت ثمرة الوضع (قوله وأراه) أى أظنه الحجر
 ويلزم عليه ان كل ما فيه يبس كذلك (معنى ذهنى خارجى) اوردهما الموصوف واحد اشارة الى ان المعنى

(قول المصنف موضوع للمعنى الخارجى الخ) أورد عليه أمور أحدها أنه يناق ماسياتى من أن اسم الجنس موضوع للماهية من غير أن تعين فى الخارج أو الذهن فإن الخلاف هنا فى اسم الجنس والنسبة كما سياتى ثانياً أن اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى والنسبة الموضوع للفرد المنتشر كلياً والكلية الجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان فى الخارج ثالثاً أن الواضع لو وضع لمساتى الخارج فاما أن يجعل التعيين جزءاً من المسمى أولاً فإن جعله جزءاً لزم أن يكون اللفظ مشتركاً والتقدير أنه متواطىء وإن لم يجعله جزءاً فلا يبقى بعد التعيينات إلا المشتركات ولا نغنى بالأمور الذهنية إلا الكلويات وأقول اما الأول فاجاب عنه المصنف فى منع الموانع بأنه لم يجعل الخارج قيداً وإنما جعله ملحوظاً لوضع بمعنى أن الواضع وضعه للمعنى المشترك بين الذهن والخارج بمعنى أنه لم يعتبر تعيينه فى الذهن والخارج قيداً فى الموضوع له وهذا لا يناق أنه يعتبر أن يكون الوضع لهذا المعنى المشترك واسطة فى الدلالة على المعنى الخارجى والحاصل أنه على رأى المصنف المعنى المشترك هو هو الموضوع له وبتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجى فاعتبره الواضع كذلك وإنما لم يعتبر بواسطة فى الدلالة على المعنى الذهني لأن المعنى (٣٤٨) الخارجى هو الملتفت اليه بالذات ولو قيل بمثل ذلك على رأى الامام فالواسطة هو المعنى

الذهني لا المشترك ويلزمه اعتبار التعيين فى الموضوع له وهو ظاهر الفساد وأما الثانى فمدفوع بان الكلية هى كون الشيء بحيث إذا حصل فى العقل لم يمنع نفس تصويره من فرض وقوع الشركة لأن الشركة موجودة فى الخارج وسيأتى فى الشرح أن اسم الجنس هو المطلق وقد تقدم أنه الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة للعوارض أو مجردة عنها بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة وهى الكلى الطبيعية على مختار السعد

له وجود فى الذهن بالادراك وجود فى الخارج بالتحقق كالإنسان بخلاف المعدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر زئبق (موضوع للمعنى الخارجى لا الذهني خلافاً للامام) الرازى

الموضوع له واحد بالذات وإن الخلاف فى أنه هل الوضع له من حيث وجود الذهني أو الخارجى أو لامن حيث شئ (قوله له وجود فى الذهن) فيه تصريح بالوجود الذهني وقد نفاه المتكلمون واثبتته الحكماء وقد يقال أنه جرى على طريقة بعض المتكلمين الموافق للحكماء فإن الناقى له جمهورهم والمراد وجوده لادعلى النحو الذى قال به الحكماء كما بينا ذلك فى غير هذا المحل (قوله وجود فى الخارج بالتحقق) أفاد به أن المراد بالوجود فى الخارج التحقق بمعنى الثبوت فى نفس الامر لا ما رادف الأعيان فإن لفظ نسبة اسم جنس نسبة لا وجود له فى الخارج بالمعنى الثانى بل بالمعنى الأول والثبوت فى نفس الامر شامل له والحقائق الكلية من هذا القليل وهذا القدر كاف هنا وأوفق بمسائل العربية واما تخريج الكلام على مسألة وجود الكلى الطبيعية التى حارت فيها أذهان الأذكياء كما فعل الحواشى هنا فوجب لصعوبة المرام وتشتيت الافهام (قوله كالإنسان) الأولى كالإنسان بالتكثير لأن الخلاف الآتى فى النسبة واجب بان ل للجنس ومدخولها فى معنى النسبة قال الناصر وهو مبنى على أن الكلى يتحقق فى الخارج فى ضمن جزئياته وهو كلام ظاهرى والحق أنه لا يتحقق فيه وإلا لكان جزئياً لعدم قبول ما يتحقق فيه للاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له فى الحقيقة (قوله بخلاف المعدوم) أى بخلاف اللفظ الدال على معنى معدوم أى فلا تناقى فيه الأقوال لأنه لا وجود له فى الخارج (قوله خلافاً للامام) قال الناصر الحق قول الامام لأن الخلاف كما سند كرهه فى النسبة أى ما ليس بمعرفة وهو اسم الجنس وهو موضوع للماهية من حيث هى واما النسبة وهو الموضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلى يتمتع بتحقيقه فى الخارج فهما موضوعان للذهني وإن صح إطلاقهما حقيقة على الفرد الموجود من حيث اشتماله على الموضوع له أى على ما يطابقه فأرجحه المصنف هنا

ويقال لها الماهية لا بشرط شئ قال السعد والحق وجودها فى الخارج لكن لا من حيث كونها جزءاً

من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الأكثر بل من حيث أنه يوجد شئ تصدق علىه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغيرا بحسب المفهوم وأما الثالث فمدفوع باننا نختار أنه لم يجعله جزءاً ولا يلزم من ذلك أن لا يكون القدر المشترك واسطة فى افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه ثم اعلم أن العموم معناه فى اسم الجنس ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشئ فى الذهن نسبة واحدة متشابهة إلى أمور عدة بها يحملها العقل على واحد واحد وليس المراد الشركة الحقيقية لأن المراسم فى نفس شخصية يتمتع أن يكون هو بعينه مشتركاً بين أمور عدة ومثله فى عبد الحكم فى بعض تأليفه وإن قال فى حاشية شرح المواقف أن معنى العموم أن يكون الكلى كالنخلة المنقوشة بمعنى أن الماهية مشتملة على حصص كاشمال الخشبة المنقوشة على نقوش عدة واما معنى العموم فى النسبة فهو أن يكون الفردية لا على التعيين معتبرة فى حقيقة فهو يصدق فى نفسه على كثيرين على وجه البدلية كالصورة الحاصلة للطفل من شخص رجل وشخص امرأة من غير أن يتميز لرجل هو أبوه من رجل ليس هو أباه وامرأته من امرأة ليست هى أمه فإنه الشفاء فليتامل فى هذا المقام فإنه من المباحض وبما حررناه من مذهب المصنف اندفع ما يقال

يخالف

في قوله بالثاني قال لا ناذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه هذا الاسم فاذا دون نامنه وهو فلان
أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلف الاسم
لاختلاف المعنى الذهني وذلك يدل على أن الوضع له وأجيب بان اختلاف الاسم لا اختلاف المعنى في الذهن
لظن أنه في الخارج كذلك لا مجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لادراك
الذهن له حسيا أدركه (وقال الشيخ الامام) والدالمصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أى من غير
تقييد بالذهني أو الخارجى فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين

يخالف ما يأتي له فيهما ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة فيها مجازا في
باقيها ولا قائل بواحد منهما اهـ ومحصل ما أجاب به سم ان هذا البحث مبنى على ان الموضوع له الافراد
الموجودة في الخارج مع ان موضوع الكلام انه موضوع لمعنى كلى لكن من حيث تحققه في الافراد
ولذلك يقولون ان استعمال السكلى في الجزئى من حيث تحققه فيه حقيقة اهـ والذي قاله شارح المنهاج
القول بان الالفاظ بأسرها موضوعة للحقائق الخارجية عما لا يخفى في بطلانه * واعلم ان هذه المسئلة وقع
النزاع فيها بين الفضلاء غير ما ذكره المصنف فذهب الشيخ ابن سينا والفارابى وكثير من المحققين
كالقطب الرازى إلى انها موضوعة للصور الذهنية من حيث هي ذهنية لانها المعلوم بالذات لا الامر
العيني بما هو عيني وذهب النصير الطوسى والعلامة الشيرازى والتفتازانى والدوانى وغيرهم إلى انها
موضوعة بازاء الامور الخارجية لانها الملتفت اليها بالذات وهو من ضروريات الموضوع له بخلاف
الصور الذهنية فانها مآلة لمشاهدتها وذهب بعض الافاضل إلى انها موضوعة للمعاني من حيث هي
لما ان مناط التعليم والتعلم المحتاج اليهما في التمدن انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصيات الذهنية أو
الخارجية فانها ملغاة والحق هو هذا لان الموضوع له في الحقيقة نفس الشيء من حيث هو عينيا كان أو
ذهنيا وقواه ميرزا اهدا الهندى فى حاشية الجلال الدوانى على التهذيب وقال ان القول بانها موضوعة للامور
الخارجية مصروف عن الظاهر بان المراد به نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه في الذهن اهـ فهذا
رجوع لمذهب الامام والد المصنف وتام هذا كلام في حواشينا على الخبيص (قوله في قوله بالثاني)
لانها التعريف ما في الضمير فهي عبارة عما فيه فتكون موضوعة له (قوله سميناه الخ) فيه اعتراف بما
قاله الخصم لان المسمى هو المرتضى المظنون وهو الموجود في الخارج وأجيب بان معنى قوله انه في الخارج
كذلك انه بما يسمى في الخارج بهذا الاسم فالموضوع له ما في الخارج والذهن طريق للخارج والوضع
له كما يدل لذلك آخر عبارته (قوله لظن) خبر ان وقوله لا اختلاف نعت لقوله اختلاف الاسم او حال منه
أى اجيب بان اختلاف الاسم التابع او حالة كونه تابعا لا اختلاف المعنى في الذهن سببه ظن ان المعنى في
الخارج كما الذهن (قوله كذلك) اى كالمعنى الذى في الذهن قال شيخ الاسلام ويرد الجواب بانه
لا يلزم من كون الاختلاف لظن ما ذكر ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجى (قوله حسبا أدركه)
هو خبر ثان للتعبير أو نعت لتابع أى التعبير قدر ما أدركه أو تابع قدره (قوله من غير تقييد) فعلى هذا
مفاد الكلام بقطع النظر عن الخارج أو الذهن (قوله حقيقى) على هذا يقال ان غاية ما فيه استعمال
السكلى في الجزئى واستعماله فيه ان كان من حيث تحققه حقيقة وإلا فعجاز فلا يناسبه الجزم بانه مجاز
(قوله دون الاولين) أى فانه مجاز وفيه ان الذهني والخارجى شئ واحد والاختلاف بالاعتبار فهو حقيقة
سواء كان موضوعا للمعنى الخارجى واستعمل في الذهني او بالعكس وقد يمنع بان الحقيقة والمجاز من الامور
التي تنبئ على الاعتبار فلا اختلاف الاعتبارى فيها مضر فانه من حيث كونه محار جيا عن نفسه من حيث

انه يرد على القول بأنه
موضوع للخارجى أن
الموضوع له يجب أن
يكون معلوما بالذات
والخارجى معلوم بالعرض
لا بالذات ولا لا تنفى العلم
بانتفائه (قوله لان
الجزئيات الخارجية الخ)
مبنى على أن الوضع
للخصوصيات وقد عرفت
أنه للماهية من حيث هي
مراد به لفادة الخصوصيات
(قول شارح حقيقى على
هذا) أى بدون اعمال
دون الاولين لا بد منه
فيهما (قوله بدليل الحال)
وهي ما يعبر عنه بالسكون
عالمات فان قلت وضعوا
لها نحو العالمية قات ليس
لفظا خاصا باصل الوضع
بل هو اسم فاعل رآب مع
ياء المصدرية

(قول المصنف بل لكل معنى محتاج الى اللفظ) أى الخاص به بان تمكن افادته بعينه فان لم يمكن ذلك لعدم انضباطه فيتصوره الواضع ليضع له والمخاطب فيعقله فليس بمحتاج اذا الحاجة فرع الامكان وبه يظهر استقامة كلام الشارح في التعليل بعدم الانضباط وتفرع عدم الحاجة وعموم الكلام لما اذا كان الواضع هو الله (قول الشارح لعدم انضباطها) أى بمشخصاتها وذاتياتها حتى تمكن افادتها عنها وحينئذ فليست محتاجة الى الحاجة فرع امكان الافادة والاستفادة وبه يندفع قول المحشى قديقال الخ (قوله قال الامام الخ) هذا غير ملائم لكلام الشارح فان كلامه فى ما لا يمكن (٣٥٠) ضبطه ومقالة الامام ان كانت فى ذلك فليست قوية وان كانت فيما يمكن ضبطه

فالا مر ظاهر (قوله قدم الانضباط لا يدل الخ) قد عرفت ان ما لا يمكن انضباطه لا حاجة به الى ما يفيد عينه (قوله فيتوجه عليه الخ) غير موجه لان الكلام فى الاسم الخاص المفيد حقيقة الشئ بطريق من الطرق ككونه علما أو موصولا أو اسم جنس أو نكرة ولا شك ان التقييد لا يفيد واحداً من ذلك تدبر (قوله وقسم استأثر الله بعبه وقداخ) الصواب حذف استأثر وإلا عاد السؤال (قوله فلا يخفى ما فيه من البعد) بل لا يصح أن يكون ماخوذاً من الآية تدبر (قوله لان الظاهر ان السلف الخ) لكن الظاهر ان الخلف يجعلون ما حملوا عليه الله هو اظهر الاحتمالات وأما السلف فهي عندهم

والخلاف كما قال المصنف فى اسم الجنس أى فى النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه ما وضع للذهنى كإسباني (وليس لكل معنى لفظ بل) اللفظ (لكل معنى محتاج الى اللفظ) فان انواع الروائح مع كثرتها اجدا ليس لها لفظ لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة الى الالفاظ وكذلك أنواع الآلام وبل هنا انتقالية لا ابطالية (والمحكم) من (المتضح المعنى)

كونه ذهنيا (قوله كما قال) أى المصنف فى منع الموانع (قوله أى فى النكرة) اشارة الى أنه ليس المراد باسم الجنس خصوص ما وضع للماهية بل يشمل ما وضع للفرد المنتشر (قوله منه) أى من المعرفة وذكر باعتبار أنها لفظ (قوله للخارجى) كعلم الشخص (قوله ما وضع للذهنى) كاسم الجنس (قوله كإسباني) من ان علم الشخص ما وضع لمعين فى الخارج وعلم الجنس ما وضع لمعين فى الذهنى (قوله ليس لكل معنى لفظ) محتمل لثنى الوجوب والجواز وبهما قيل وقال فى الحصول لا يجب بل لا يجوز قال الناصر هذا مبنى على أن المراد بالمعنى هو الخارجى وإن اراد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها لفظ فلا إشكال ان لكل معنى لفظا اه ورده سم بان الامام مع قوله بان اللفظ موضوع للبعنى الذهنى قائل بذلك وقوله فلا إشكال ممنوع لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني فلا نسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها ومن ادعى ذلك فعليه البيان ونقل القرافى فى شرح الحصول عن التبريزى أنه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به ام لا مفردا أو مركبا فالظاهر أن هذا واقع لان الفصح لا يعجز عن التعبير عما فى نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والروائح (قوله فان انواع الروائح) للروائح جنس عال وهو مقولة السكيف وتحت رائحة وهذا الجنس تحت جنسان أيضا عطرة ومنتنة وتحت هذين أنواع هي رائحة مسك ورائحة عنبر ورائحة جيفة ورائحة عذرة الخ فاكثفوا فى التعبير عن هذه الانواع بالمركب التقييدى مع ان اجناسها دل عليها بالفاظ مفردة (قوله لعدم انضباطها الخ) أى فلا يمكن الوضع لها بناء على أن الواضع هو البشر أما على أنه المولى سبحانه وتعالى فان الوضع لمصلحة مخاطب البشر ولا يخاطبون بما لا يعقلونه فلا وضع لا تنفاه فائده ثم ان هذا التعليل زائد على ما يخصنا فان الموضوع انه إذ لم يحتج للفظ لا وضع وعدم الانضباط قدر زائد والذى ينتجه تعسر الوضع أو تعذره لا عدم الاحتياج فلا ينتج قوله فليست محتاجة فكان الاولى ان يقتصر على قوله ويدل عليها الخ (قوله ويدل عليها) أى دلالة كفاية فى الغرض فلا يرد أن كثير من المعاني الموضوع لها الالفاظ يدل عليها بالتقييدى (قوله ليس لها لفظ) أى خاصة من أصل الوضع (قوله أنواع الآلام) أى معظمها والافلبعضها أسماء خاصة كالصداع والرمد أو يقال أن هذا الاسماء ليست موضوعة للآلام فالمراد مثلا موضوع لهيجان العين وإلا لم ينشأ

عنه

مستوية الاقدام فالمراد بقول الشارح لم تتضح ولو بحسب الظهور وحينئذ يستقيم كلامه (قوله مع أنها ليست عدم شئ) أى فهمى غير معدومة بناء على تفسير العدمى بذلك (قوله لثلا ترد الذات العلية) لكن يرد الجوهر الفرد (قوله الكون الثانى) صوابه الاول (قوله مسألة قال ابن فورك الخ) لما ثبت أن دلالة الالفاظ بالوضع انجر الكلام لبيان الواضع عضد (قوله أما ما يتعلق الخ) اعلم أن قلب اللغة إن أدى إلى تخليط فى الشرائع حرم لذلك لا لكونه قلب فان الله لم يوجب استعمال الالفاظ فى موضوعاتها وإلا لامتنع الحجاز والكنية وإن لم يؤد الى ذلك فلا حرمة فيها فى الحاشية من التفصيل بناء على التوقيف وعدمه لا يصح (قوله فلا يجوز قطعا) لعل المعنى لا يجوز ان يكون محل خلاف (قوله هو قول لفظ كذا لكذا) عبارة الناصر

قوله عليها أي على اللغات أو على معانيها فالاصوات المخلوقة على الأول هي قول لفظ (٣٥١) كذا وكذا وعلى الثاني هي نفس الالفاظ

الموضوعة على كل لا بد من العلم الضروري بالمدلول أي المعنى اه واطافة قول إلى لفظ بيانية وإنما كان المدلول على الأول نفس اللغات لان لفظ كذا معناه هذا اللفظ فيكون زيد مراد منه نفسه كما قال السعد في الوضع التبعي الا انه مراد في تركيب آخر كما قيل بذلك هناك بخلافه على الثاني فانه إذا قيل زيد بكر وعمر وكان المراد به مدلوله هذا هو الصواب في فهمها وقد حرقها المحشى إلى قوله لكذا ثم مثله بما ترى ولا حاجة في كون المدلول هو اللفظ لما زاده تأمل (قوله على حصول علم الخ) اعلم انه لا فرق بين ان يكون الصوت المسموع هو لفظ كذا اللفظ كذا أو نفس الالفاظ الموضوعة أو لفظ كذا موضوع السكدا في أنه لا بد من العلم الضروري إذ لا يعرف السامع حين ذاك ما مدلول لفظه ولفظ موضوع ولفظ السكدا ولذا لما قال العضد بأن يخلق الله تعالى أصواتا تدل على الوضع ويسمعهما الواحد أو جماعة قال السعد ظاهر هذا الكلام ان تلك الاصوات غير الالفاظ الموضوعة لكن لم يبين كيفية دلالتها على

من نص أو ظاهر (والمتشابه منه ما استأثر الله) أي اختص (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطلع) أي الله (عليه بعض أصفياه) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث في ثبوت الصفات لله المشككة على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى كما سيأتي مع قول الخلف يتأويلها في أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (قال الامام) الرازي في المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي إلا على الخواص) لا متناع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفي عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مثبتو الحال) أي الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتي في أواخر الكتاب (الحركة معنى توجب تحرك الذات) أي الجسم فان هذا المعنى خفي التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحرك الذات

عنه ويضاف إليه فيقال ألم الرمد كما يقال رائحة المسك (قوله من نص أو ظاهر) خرج المحمل مع انه لا يدخل في المتشابه لانه يطلع عليه بالقرائن وقضية ذلك أن يكون واسطة ولا مانع من ذلك ويحتمل أن المراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالمحمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم وإلا فهو من المتشابه (قوله والمتشابه منه) قيل من تبعضية والمعنى أن بعض المتشابه استأثر الله بعلمه وبعض اطلع الله عليه بعض أصفياه فلا تناقض بين قول المصنف استأثر الله الخ وقوله وقد يطلع كذا قيل وهو مبني على أن الضمير للمتشابه وهو خلاف المتبادر والمتبادر أنه للفظ فلا تناقض لان معنى الاستيثار أنه لم يجعل للبشر للعلم به طريقا عاديا فلا يمكن كسبه ولو قيل المتشابه ما استأثر الله بعلمه أو ما لا يطلع عليه إلا بعض أصفياه لكان حسنا لان التعريف الأول مبني على أن الوقف في الآية على الا الله والثاني على والراستخون في العلم وقد ذهب لكل طائفة كثيرة ثم انه كما يطلقان على ما ذكر بالاصطلاح المذكور يطلق المحكم على ما أحكم أي أقن فلا يتطرق اليه خلل والقرآن بهذا المعنى كله محكم قال تعالى أحكمت آياته أي نظمت نظما محكما لا يتطرق اليه اختلال من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ويطلق المتشابه ويراد به ما تماثلت أبعاضه في الاوصاف والقرآن بهذا المعنى كله متشابه قال تعالى الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها أي تماثلت الأبعاض في الإعجاز وصحة المعنى والدلالة (قوله فلم يتضح لنا معناه) نبه به على أن تعريف المصنف للمتشابه بما استأثر الله بعلمه تعريف بملزوم ذلك عدل إليه عن تعريفه بما لم يتضح معناه المناسب لتعريف مقابله وهو المحكم بما ذكره ليشير إلى ما أخذه وهو قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله ولما فيه من كمال التاديب بالنسبة لكلام الله (قوله على قول السلف) ظاهره أنه على قول الخلف غير متشابه مع انه متشابه فان ما قالوه من التاويل على سبيل الاحتمال لا على طريق الجزم بانه المعنى المراد به فان قيل قد حصل في بعض اقتراح ه قلنا كذلك على ما قاله السلف فانه علم انه وجه مثلا لا كوجوه الحوادث (قوله مع قول) متعلق بآتي وقوله يتأويلها متعلق بقول وقوله في أصول الخ ظرف لقوله يأتي (قوله وهذا الاصطلاح الخ) فيه اشعار بان هذا الاصطلاح طارئ على المعنى اللغوي فان المحكم لغة المتقن والمتشابه ما تماثلت أبعاضه (قوله هن أم الكتاب) أي معظمه (قوله إلا على الخواص) استثناء من مفعول أي خفي على كل الناس إلا على الخواص (قوله لا متناع تخاطب غيرهم) يعني أن الغرض من الخطاب الافهام فيستحيل عادة التخاطب مع عدم الافهام بخلاف خطاب الله تعالى للناس لا يتعين أن الغرض منه الافهام فيجوز خطابه بإيham بما استأثر الله بعلمه كما سبق قاله الناصر وأقول أي مانع من أن يخاطب العامي عاميا بما لا يعرفه كأن يقول له قال لي فلان قل فلان احضر الاذفاغ مثلا ثم من سمائه سبحانه وتعالى ما يدل على معان دقيقة لا يدرك معناها العوام وان علموا انها صفة مدح في

وضع الالفاظ اه واما الآدي فجعل اسماع الالفاظ وخال العام الضروري طريقا واحدا يعني انه لا بد منهما وهو الحق فتأمل

مسئلة قال ابن فورك والجمهور واللغات توقيفية) أى وضعها الله تعالى فعبداً واعن وضعه بالتوقيف لادراكه (علمها الله) عباده (بالوحى) إلى بعض أنبيائه (أو خلق الأصوات) فى بعض الاجسام بأن تدل من يسمعون من بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضرورى) فى بعض العباد بها والظاهر من هذه الاحتمالات أو لها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بأنها توقيفية (إلى الاشعري) ومحقق كلامه كالفاضى أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين وغيرهما لم يذكروه فى المسئلة أصلاً واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للأسماء والافعال والحروف لان كلامها لاسم أى علامة على مسماه وتخصيص الاسم ببعضها عرف طر أو تعليمه تعالى دال على أنه الجملة كما فى القيوم فانهم يتخاطبون به ولا يعرفون أن م ناه القائم بأمر العباد والجمهور واللغات الخ (قوله قال ابن فورك) ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة وفتح فاته اشهر من ضمها وافرده لاشتهاره بالمسئلة وإلا فهو من الجمهور أيضاً (قوله توقيفية) أى تعليمية أى علمها الله لنا هذا معنى التوقيف وإشاره فسر به بالوضع وبين أنه مجاز بقوله فعبداً وأشار العلاقة ذلك المجاز بقوله لادراكه فبالعلاقة البنية لان التعليم سبب فى إدراك الوضع وحاصل هذه المسئلة ما اشتهر به الواضع للغات هو الله تعالى أو البشر قيل ولا يبنى على الخلاف حكم وإن ذكرها فى الأصول فضول وأن الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وقيل ان للخلاف ثمرة فقد قال الماوردى فى تفسيره ثمرة الخلاف ان مدة قال بالتوقيف جعل التكلف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح آخر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة الكلام اه وهذا بالنسبة لأول طبقة من المكلفين وفيه نظر فانه قبل الفهم غير مكلف قطعاً لان شرط التكليف فهم الخطاب وإنما يكلف بعدا معرفة والفهم يجب عليه الفهم ولا يحرم عليه التأخير مدة التعليم ولا يرد قطعه الجمل إلا الاثتم سواء قلنا انها توقيفية ام لا وقيل ان ثمرة تظهر فى جواز تغيير اللغة وعدمه بما لا يخلق بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز وفيه نظر فانه تعالى لم يوجب استعمال هذه الالفاظ فى موضوعاتها ولذلك جاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له نعم تظهر الحرمة إن أدى إلى تخليط فى الشرائع (قوله لادراكه) أى إدراك الوضع بالتوقيف وهذا بالنظر لظاهر الحال وإلا فمن المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره (قوله إلى بعض أنبيائه) الظاهر من السياق الآتى أنه آدم ويحتمل أن ذلك البعض جملة من الانبياء إذ لا مانع من تكرار النزول بأن يعلم الله آدم شيئاً ثم يعلم الآخر ذلك الشيء بتوقيف ليسكون تجديداً لتأسيساً أو يكون الموحى إلى النبي الثانى لغات آخر (قوله بان تدل) بالفوقية أى الاصوات أو بالنتحية أى الله من بعض العباد بناء على ان من بيان لمن يسمعون وإلا فلا حاجة لقوله بعض (قوله عليها) أى على اللغات أو على معانيها فالاصوات المخلوقة على الاول هى قول لفظ كذا لكذا فيكون غير اللغات إذ هى معرفة لها وعلى الثانى هى نفس الالفاظ المارضة للمعانى وعلى كل لا بد من خلق العلم الضرورى يفهم به المعنى إذ مجرد خلق الاصوات لا يدل ولذلك جعل السعد الحلق والالهام طريقاً واحداً (قوله أى القول) دفع به توهم أن ضميره عائد إلى العلم الضرورى (قوله ومحقق الخ) إشارة إلى وجه الضعف المشار له بقول المصنف وعزى الخ (قوله لم يذكروه) أى الاشعري (قوله وتخصيص الخ) جواب عما يتألم الدليل لا يطابق المدعى فان المراد بالاسماء ما قابل الافعال والحروف (قوله عرف طراً) أى فلا يزل القرآن عليه وعلى تقدير أن المراد بالاسماء المعنى العرفى فالدليل تام ايضا إذ لا نائل بالفصل ولان التكلم لمجرد تعليم الاسماء دونهما متعذرا ومتسرا (قوله وتعليمه الخ) بيان لوجه الدلالة (قوله دال) أى دلالة ظنية لا قطعية لاحتمال ان يراد بعلمهم

(قول المصنف أو خلق العلم الضرورى) أى باللغات فالعلم الضرورى على هذا القول بنفس اللغات وعلى الذى قبله بالمدلول دونها لانها مسموعة ناصرة لكن لعله بها مع وضعها لكذا لانه الموضوع كما مر (قوله ويلزم من ذلك التوقيف) أى جميع الالفاظ (قوله الثانى أن يتعذر الخ) هذا متوقف على عدم القول بالفصل وإلا فقد يقال ما عدا الاسماء يعرف بالاصطلاح (قول المصنف وقال أكثر المعتزلة الخ) وأولوا الآية السابقة اما فى التعليم بان معناه ألهمه أن يضع أو علمه ما وضعه خلقاً سابقاً أو فى الاسماء بأن المراد مسمياتها والجواب أن الاول خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعليم الاسماء تعليم وضعها لمعانيها أى تعليم الوضع السابق وأن الثانى خلاف ما يفيد قوله تعالى أنبؤنى بأسماء هؤلاء فلما أنبأهم الخ إذ لو كان التعليم للمسميات لما صح الا لزوم

الواضع دون البشر (و) قال (أكثر المعتزلة) هي (اصطلاحية) أي وضعها البشر واحدا كثيرا (حصل عرفانها) لغيره منه (بالإشارة والقرينة كالطفل) إذ يعرف لغة (أبويه) بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أي بلغتهم فهم في سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الاستاذ) أبو إسحق الأسفرايني (القدر المحتاج) إليه منها (في التعريف) للغير (توقيف) يعني توقيفي لدعاء الحاجة إليه (وغيره محتمل له) لكونه توقيفيا أو اصطلاحيا (وقيل عكسه) أي القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحيا (وغيره محتمل له) وللتوقيفي والحاجة إلى الأول تندفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لأن أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذي هو أولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي بين النبوة والرسالة

أو علم ما سبق وضعه (قوله دون البشر) لم يقل والملائكة لأن قوله تعالى حكاية عنهم لا علم لنا إلا ما علمتنا صريح في أنهم غير (قوله اصطلاحية) قيل لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تمنح وتنسى تلك اللغات بواسطة قوم حدثوا أو حينئذ ترفع الأمان عن الشرع وفيه نظر لأن ألفاظ القرآن متواترة نعم ترتفع الثقة عن بقية الألفاظ (قوله حصل عرفانها الخ) جواب عما يقال لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ والغرض أن لا توقيف فيقل الكلام إلى ذلك الاصطلاح ويتسلسل أو يدور (قوله بالإشارة) تحذف هذا الكتاب وقوله والقرينة كهات الكتاب من الخزانة مثلا ولم يكن فيها غيره فانه يعرف بذلك أن الكتاب اسم لهذا الشيء الخصوص (قوله أي بلغتهم) إشارة إلى أنه مجاز من إطلاق السبب على المسبب إلا أنه صار حقيقة عرفية (قوله لتأخرت عنها) أي عن البعثة والغرض أنها سابقة كاتدل عليه الآية فيلزم أنها متقدمة ومتأخرة وذلك دور واجب بانقطاع الدور بان يوحى إليه بها فيعملها ثم يعبر عنها بكنية عليه الشارح فيما سيأتي (قوله يعني توقيفي) أتى بالعناية لأن المحتاج إليه الأمر التوقيفي لا التوقيف ولتصحيح الحل في كلام المصنف إذ لا يقال اللغات توقيف (قوله لدعاء الحاجة إليه) أي فيوقفهم الله عليه فضلائمه (قوله وغيره محتمل) لعدم الحاجة إليه فلا يدعو إلى الاصطلاح (قوله وقيل عكسه) أي القدر المحتاج إليه في التعريف محتمل للتوقيف والاصطلاح وغيره توقيفي والشارح فسر العكس بما ذكره يوافق المنقول عنه في المحصول وغيره (قوله والمختار الوقف) قال في الشرح العنصدي أن النزاع إن كان في القطع فالصحيح التوقف وإن كان في الظهور فالظاهر قول الشيخ (قوله مظنون) قال في المنهاج وشرحه ولم يثبت تعيين الواضع بدليل قطعي (قوله لظهور دليله) إذ قد قيل يجوز أن يراد بالاسماء سمات الأشياء وخصائصها مثل أن يعمله تعالى أن الخيل للركوب والجمال للحمل والحمل لللاك والثور للحرث إلى غير ذلك لا إلا لفظ الموضوع للعاني سلمنا أن المراد الألفاظ لم لا يجوز أن الله عليه ألفاظا سبق وضعها المعان من أقوام قبله إذ قد ورد في بعض الأخبار أن الله تعالى خلق قبل آدم مرارا متكررة طوائف مختلفة من الناس يوكل طائفة منهم آدم وقد روى الشيخ محي الدين بن العربي في الفتوحات الحكيمية حديث أن الله تعالى خلق مائة ألف آدم (قوله فانه لا يلزم الخ) أي حتى يلزم الدور السابق (قوله ويتوسط تعليمها الخ) هذا على أن نبوة الرسول سابقة على رسالته والحق أنهما متقارنان ولذلك أجاب بعض عن الدليل بأنه لا يلزم من تقدم الوحي بها أنه نبي لأن النبوة والرسالة الإيحاء بالشرائع ويدل على ذلك أن آدم كان تعلمه للأسماء قبل بعثته فانها لم تكن إلا بعد أن أهبط إلى الأرض أو يقال أنها مقارنة للبعثة ونفس الإيحاء بها بعثته وبانه يجوز أن تكون الرسالة سابقة ولكن لا يبلغهم

(قول الشارح والتعليم بالوحي الخ) رد لما قيل أن التعليم قد يكون بخلق علم ضروري أو بخلق الأصوات كما مر (قول الشارح لجواز أن تكون توقيفية) عبارة العنصدي في الجواب حاصلها لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون إلا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكنى فيه الوحي والإعلام من الله تعالى وهو صادق بأن يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة ولكن الشارح إنما اختار هذا الجواب لقوله في القول الأول المردود عليه علمها الله عباده بالوحي إلى بعض أنبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة وبه يندفع اعتراض الناصر وأما ما اعترض به سم فخلاف الظاهر من الآية تدبر (قول الشارح أيضا لجواز أن تكون توقيفية الخ) أي لأن غاية ما تقتضيه الآية تقدم اللغة على إرسال الرسل وهو موجود حينئذ

(قول المصنف مسئلة لا تثبت اللغة قياسا) اي لانه اثبات بدون علة اذ المناسبة الموجودة ليست علة لصحة الاطلاق كما في علاقات المجاز بل لا لولية التسمية بهذا الاسم فقط كما سيأتي بيانه (قول الشارح فاذا اشتمل الخ) بيان للقياس اللغوي فانه يخالف القياس الشرعي في أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الاصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى بخلاف القياس الشرعي فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم ان هذا مطرد في الحقيقة والمجاز أما في الحقيقة فقد بينه وأما في المجاز فكما لو استعملنا لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هي التقييد فاذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الاربع لتلك العلاقة قياسا على المجاز الاول لوجود المناسبة في الثاني بين لفظه ومعناه كالاول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما وحيث (١) لا يكون محلا للخلاف في أنه يشترط سماع شخص العلامة أو يكتفى بسماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو في منزلة ما سمع المتكلم به (٣٥٤) وأخص من المجاز المبني على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم

(مسئلة قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وامام الحرمين والغزالي والآمدي لا تثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحق الشيرازي والامام) الرازي فقالوا ثبت وإذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أي المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف إلا بعد تعليمهم اللغة والمراد بلسان قومه أي الذي يعلمه لهم بعد ذلك على ان البحث لا يرد إلا لو أريد ما أرسلنا من رسول لقوم مسلمين أو كفار أما على ان المراد ما أرسلنا من رسول لقوم كفار فلا يرد البحث فان أول من أرسل إلى الكفار نوح عليه السلام واللغات تقررت قبله من آدم وآدم لم يرسل إلى الكفار لان بنيه لم يكن فيهم كفار (لطيفة) رايت في تاريخ دمشق لابن عساكر انه لما التقي ابراهيم في البارأتاه جبريل عليه السلام ومعه طنفسة وقعد يجده ورأى أبو ابراهيم بعد سبع ليال كأن ابراهيم قد خرج من الحائط فأتى نمرود الجبار فقال له انذن لي في عظام ابراهيم أدفنها فركب نمرود الجبار ومعه أهل مملكته فأتى الحائط فنقبه فخرج جبريل في وجوههم فولوا هاربين فقتلوا عند ذلك فمن ذلك اليوم سميت الارض بابل وكانت الالسن كلها بالسرانية فتفرقوا فصارت اثنى وسبعين لغة لا يعرف الرجل كلام صاحبه (قوله واما يمام الحرمين) قال في البرهان ان الذي يدعى ذلك يعني القياس ان كان يزعم ان العرب إرادته ولم تنجح به فهو متحكم من غير ثبوت وتوقيف فان اللغات على خلاف ذلك ولم يصح فيها ادعاء نقل وإن كان يزعم أن العرب لم تكن ذلك فالحاق الشيء بلسانها وهي لم ترده محال والقائس في حكم من يتبدى ووضع صيغته اه (قوله قياسا) هذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره لان اللغة نقل محض فلا يدخلها قياس والفرق بين ما هنا وبين قوله فيما تقدم وباستنباط العقل ان ما هنا استنباط اسم لآخر بقياس أصولي وشم استنباط وصف لاسم بقياس منطقي (قوله وخالفهم) قد يقتضى أن هؤلاء الاربعة اطلعوا على كلام الاولين وخالفهم مع ان فيهم من هو متقدم على من قبلهم كابن سريج وابن أبي هريرة وأبي اسحاق فيؤول الكلام بمعنى انهم قالوا بخلاف قولهم أو في الكلام تغليب فغلب من خالفهم حقيقة كالامام الرازي على غيره (قوله فاذا اشتمل) بيان للثبوت (قوله معنى اسم الخ) الاسم كالخمر ومعناه المسكر من عصير العنب والوصف هو تغطية العقل ويفهم منه أن الاعلام لا يجري فيها القياس لفقد

بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ما هنا فالمسوخ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضا بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازي فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل ما أطلق عليه لغة مجاز من غير احتياج لقياس شرعي كما ذكره الشارح في الحقيقة بخلاف ما لو قلنا انه مجاز مبني على نوع العلاقة وإنما كان القياس في اللغة ضعيفا لانه يلزم على إثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز أما الاولى فلأنه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره بدليل منعهم طرد الادهم والابق والقارورة والاجدل والابخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلأنه

بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها في بعض المواضع ليس هذه لصحة الاطلاق حتى ان كل ما وجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للأولية فقط فليست مدارا حتى يصح القياس فليأمل فان به يتدفع ما أطبق عليه الناظرون وقد نقل المحشى كلام سم هنا مع اندفاعه بما سمعت وتصرف فيه بما يحوج إلى تكلف (قوله أن الاعلام خارجة) أي باعتبار المعنى العلي وان اشتمل بعضها على مناسبة كأن كان منقولا (قوله فقد صرح الخ) هذا وما بعده لا يفيدان شيئا فالصواب أن يعمل كون الحركة لفظا بأنها مدركة بالسمع إذ لو لا ذلك لم تميز بين المرفوع وغيره ويدل عليه أيضا ما في الرضى من أن الحركات أحرف صغيرة تأتي بعد الحروف يضمحل عندها سكون الحروف (قوله بأن المراد الخ) هو بالآخرة يرجع إلى (١) قوله وحيث أن شروع في وجود الفرق بين المجاز والمقيس والمجاز المقيس عليه الثلاثة فأشار لاولها بقوله لا يكون محلا الخ ولثانيها بقوله وأخص من المجاز الخ ولثالثها بقوله وأيضا بناء على القياس الخ فتنبه اه كاتبه

أن القياس هو الرفع تأمل (قول المصنف مالم يثبت تعميمه) أى لفظ لم يثبت تعميمه لجميع المعاني قال العضد ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كضارب والرجل أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إنما الخلاف فى تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى بدون التسمية به معه وجود أو عدم ما يرى أنه ملزوم التسمية فاينما وجد وجب التسمية به اه فليس المخرج عن محل الخلاف قاصرا على المعنى المشتمل على الوصف المناسب للتسمية لانه (٣٥٥) لا يظهر فى رفع الفاعل لان المستقر

كونه مرفوعا لا لفظ رفع فليتأمل وما يؤيد ما قلنا قول السيد بعد قول العضد كرفع الفاعل إذا حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هي ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لا ندرجه تحتها تدبر (قول المصنف مسألة اللفظ الخ) جعل صاحب الشمسية المقسم الاسم دون المفرد ودون اللفظ قال السيد لان انقسام اللفظ الى الجزئى والكلى إنما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية إذا حصل فى العقل لانهما من العوارض الذهنية وقيل الحصول لا يتصف بشئ منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ فى قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف

فى معنى آخر كالنيبذ أى المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمرًا فيجب اجتنابه بأية إنما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء فى الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل ثبت الحقيقة لا المجاز) لانه أخفض رتبة منها (ولفظ القياس) فيأذكر (يعنى عن قولك) أخذنا من ابن الحاجب (محل الخلاف مالم يثبت تعميمه باستقراء) فان ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول لا حاجة فى ثبوت مالم يسمع منه الى القياس حتى يختلف فى ثبوته وأشار كما قال بذكر قائلى القولين

هذه العلة فيها (قوله فى معنى آخر) بالاضافة وبالتوصيف (قوله فيجب اجتنابه) اشارة الى بيان الفائدة فى ثبوت اللغة بالقياس وهو الاستغناء فى النبيذ مثلا عن قياسه على الخمر شرعا وعن النظر فى شرائط القياس الشرعى هل وجدت بخلاف من لا يقول بثبوت اللغة قياسا فيحتاج الى ذلك اوالى دليل من السنة (قوله وسواء فى الثبوت الخ) هذا التعميم أخذه الشارح من المقابل (قوله لا المجاز) فلا يستعمل الاسد فى النثر مثلا لعلاقة الجراءة لان العرب لم تستعمله فيه وهذا مبنى على انه لا يكفى فى العلاقة سماع النوع بل لابد من سماع الشخص وبهذا يدفع ما استشكله سم من أن العرب إذا تجاوزت بكلمة عن موضوعها وتجاوزنا فيها المعنى اخر فان وجدت علاقة بين هذا المجاز الذى استعملناه وبين المعنى الاصلى الموضوع له فذاك ليس بقياس لان العرب أجازت الاستعمال فى كل شئ وجدت بينه وبين المتجاوز عنه علاقة وان لاحظنا العلاقة بين ما تجاوزنا فيه وتجاوزوا فيه اعنى بين المجازين ولم توجد هذه العلاقة فى الاصل الذى هو المعنى الحقيقى فالقياس غير صحيح لانه يشترط أن يكون الفرع مشتملا على علة توجد فى الاصل والعلة هي العلاقة ولم توجد اه فانه مبنى على المشهور من انه يكفى فى العلاقة سماع نوعا فتأمل (قوله لانه أخفض رتبة الخ) أى فلا يحتمل التوسع فيه والظاهر التعليل بانه إذا أمكن ان يقاس على المعنى الحقيقى لا يقاس على المجازى إذ لا ضرورة على ان التعليل المذكور قد ينعكس فيقال حيث توسع فيه أو لا جاز أن يتوسع فيه ثانيا لانه صار محلا للتوسع (قوله يعنى الخ) لان القياس إلحاق مسكوت بمنطوق وكل معنى اندرج تحت عام ثبت عموميه باستقراء أو بنقل أيضا فانه منطوق لا مسكوت (قوله تعميمه) أى لجميع المعاني المشتملة على الوصف المناسب فان الواضع إذا وضع لفظا يعم باستقراء من اللغة كصيغة المصغر والمنسوب والمشتق وغيرها مما تحقق فيه الوضع النوعى لا يعتبر فيه سماع ما صدقته من الواضع بل يكفى سماعه منه والاستعمال مفوض الى المتكلم (قوله باستقراء) اقتصر على الاستقراء وان كان النقل مثله للعلم بذلك الطريق الاولى (قوله كرفع الفاعل) إذ حصل لنا

والفعل فان معناه من حيث انه معناه من حيث انه معناه بان لوحظ فى قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشئ أصلا لانه لا يتحصل ذهنا ولا خارجا إلا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر بنفسه بأن قيل معنى الحرف غير مستقل مثلا لكن ليس الكلام فى ذلك وأما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس بما يخص الاسم بل يجرى فى الحرف والفعل فجعل الاسم مقسما ليعم القسمة الاولى والثانية السرى جريان القسمة الثانية فى الالفاظ كلها أن الاشتراك والنقل

والحقيقة والحجاز كلها صفات للألفاظ بالقياس إلى معانيها وجميع الألفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها فانها متساوية في كونها ألفاظا موضوعا للمعاني لان جميعها مستقلة في إحضار أنفسها لاحتياج إلى اعتبار ضخمة فيصح الحكم عليها وبها بخلاف الكلية والجزئية فانها من صفات المعاني كما مر انتهى وأنت خبير بأنه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم دخول الفعل والحرف في القسمة الثانية وما أوردوه من عدم جريان الكلية والجزئية في الفعل والحرف إنما يلزم إذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما إذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران في الشيء المطلق وغير معتبرين في مطلق الشيء فليكن المراد (٣٥٦) باللفظ هنا هو كذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام في المقسم

ريدخل المركب أيضاً كالجسم النامي مثلاً فتأمل فانه دقيق جرى عليه الدواني والسيد الزاهد في حواشي التهذيب (قوله إذ المانع الشخصي) فيه نظر فان المانع في الحقيقة من محل المفهوم على كثيرين ليس النفس ولا التصور بل ذات الشيء لكن باعتبار حصولها في العقل لان الجزئية هي كون الشيء بحيث لا يمكن صدقه على كثيرين نعم لا يمنع ذلك كون اسناد المنع إلى الشخص حقيقياً (قوله فقد تقدم أنه لا وجود له خارجاً) تقدم رده وأن الماهية بمعنى المطلق وهو الماهية لا بشرط موجودة خارجاً وهي الكلي الطبيعي بناء على ما ذكره القطب في شرح المطالع وقال

إلى اعتدالهما خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفي وبذكر القاضي من النافين إلى أن من ذكره من المثبتين كالآمدى لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفي في كتاب التقريب

باستقرار جزئيات الفاعل مثلاً قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع فاذا رفعنا فاعلاً لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجها فيها * وأورد أن الرفع من المعاني لانه كيفية للفظ فليس من اللغة التي هي الألفاظ الموضوعية للمعاني * وأجيب بأن التحقيق أن الاعراب لفظي وأنه عبارة عن الحركات وهي أحرف صغيرة تأتي بعد الحرف فيضمحل سكونه على ما حققه الرضى سلمنا انه معنوي فالمراد كالفاعل من حيث رفعه ويرد على الجواب أن الكلام في الألفاظ الافرادية من حيث معانيها والرفع والنصب من الاحكام التركيبية وقد يدعى شمول اللغة لها فيندفع أو أن الكاف للتظهير أو ورد أيضاً أنه جعل العموم من عوارض المعنى مع انه من عوارض الألفاظ كما يأتي وأجيب بأنه هنا مستعمل بمعناه اللغوي أي الشمول والذي من عوارض الألفاظ العموم بالمعنى الاصطلاحي على انه لا مانع من إراراته بالمعنى الاصطلاحي ووصف المعنى به مجاز (قوله إلى اعتدالهما) إن أراد التساوي من حيث القائل ففيه أن المثبت مقدم على النافي فن أثبت الاكثرية لاحد القولين مقدم وإن أراد التساوي من حيث القول فالترجيح بالدليل لا بالقائل وأجيب بأن محل كون المثبت مقدم على النافي عند جعل الواقع أما إذا علم الواقع وأن القائلين متساويين بالاستقرار فالنافي لاكثرية القائلين لاحد القولين مقدم على المثبت وان محل الترجيح بالدليل لا بالقائلين إذا أبدى أحد القائلين مطعناً وأما إذا لم يبد فالترجيح بعدد القائل والتبادر من قول الشارح خلاف قول الخ احتمال الاول ومقتضى كلام المصنف في القياس ترجيح الثاني واليه عزاه الشارح ثم ورجح ابن الحاجب وغيره الاول (قوله قول بعضهم) وهو الامام الرازي في المحصول (قوله كالآمدى) تمثيل لمن ذكره من المثبتين للتظهير مع القاضي (قوله اللفظ والمعنى الخ) اعلم أولاً أن الاسم صالح لان ينقسم إلى الجزئي والكلي المنقسم إلى المتواطىء والمشكك بخلاف الفعل والحرف كما أفصح بسر ذلك السيد في حواشي الشمسية وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول باقسامه وإلى الحقيقة والحجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفعل قد يكون مشتركاً كخلق بمعنى أوجد وافتري وعسعس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولاً كصلى وقد يكون حقيقة كقتل إذا استعمل في معناه وقد يكون مجازاً بمعنى ضرب ضرباً شديداً وكذا الحرف أيضاً كمن بين الابتداء والتبويض وقد يكون حقيقة كفى إذا استعمل بمعنى

انه منصوب في الشفاء وقال المحقق التفتازاني انه مصرح به في كلام المتقدمين والمتأخرين الظرفية وقال معنى قولهم الحيوان من حيث هو كلى طبيعي أنه مع قطع النظر عن عوارض سوى الكلية ومعنى قولهم الكلى الطبيعي موجود في الخارج أن الطبيعة التي يعرض لها الاشتراك في العقل موجودة في الخارج لأنها مع اتصافها بالكلية موجودة فيه قال عبد الحكيم لسنن كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات صريح في أن الكلى الطبيعي هو الماهية من حيث هي أي بشرط لا شيء تدبر (قوله المراد به الامكان العام الخ) أي المقيد بجانب الوجود فصح مقابله للممتنع وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب دون الامتناع كما أن الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجوب فيعم الامتناع وأما الذي يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعني سلب

(ومسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا) أى كان كل منهما واحدا

الظرفية وقد يكون مجازا كفى إذا استعمل بمعنى على^(١) ثم إن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز فى الفعل قد يكون باعتبار المادة كالأمثلة المذكورة وقد يكون باعتبار الهيئة كالمضارع المشترك بين الحال والاستقبال وصيغ العقود المنقولة من الماضى إلى الانشاء وصيغ الماضى^(٢) المستعملة فى المستقبل للدلالة على تحقق وقوعه فالمعتبر فى الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز تعدد الوضع اعم من الوضع الشخصى كوضع المادة ومن الوضع النوعى كما فى الهيئة والالفاظ الموضوعية بالوضع العام^(٣) ليس فيها تعدد الوضع اصلا لا شخصيا ولا نوعيا فلا تدخل فى المشترك على ما وهم إذا تم هذا فنقول وقع للمصنف فى هذا التقسيم إخلال من وجوه منها عدم الحصر فانه لم يذكر المنقول باقسامه ولا التساوى ولا العموم والخصوص المطلق ومنها ان بعض تلك الاقسام يرجع للمعنى فى حد ذاته وبعضها للفظ وبعضها بالنسبة لها معا ولم يبين الحال فى ذلك ومنها أنه أطلق اللفظ فشمّل المركب والمفرد مع اختصاص بعض هذه الاقسام بالاسم وبعضها يتعداه إلى أخويه ولا يتجاوز المفرد ثم أن البعض من هذه التقسيمات حقيقى والبعض اعتبارى وقد تفتنّ هذين الاخيرين الكمال فقال التحقيق ان هذا التقسيم المفرد وإنه تقسيم بحسب الاعتبار إلا أن فى كلام الكمال إجمالا علمته بما قررناه والذي أوقع المصنف فى ذلك مراعاة الاختصار فلم يبال بامثال هذه الامور مع ان العناية بها اهم عند المحققين من الاهتمام بشأن اللفظ وأما العلامة سم فانه لشغفه بالاعتراض أخذ يتعقب الكمال ويدعى أنه حجب عن التمتع بما ابداه من الوجه الحسن والحق مع الكمال وقد ذكر فى خلال كلامه مقدمات لا تتم له كقوله ان معنى الفعل والحرف من حيث انهما معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما وانه لا حاجة إلى اعتبار المقسم فى الاقسام وان الانقسام إلى الكلى والجزئى جار فى المركبات ايضا فجاز ان يكون عدول المصنف إلى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب إشارة إلى جريانه فيه ايضا وإن تداخل الاقسام لا محذور فيه واقول اما الاول فباطل والعجب انه بعد ان نقل عبارة السيد الموجهة لتخصيص التقسيم إلى الكلى والجزئى بمعنى الاسم التى اقرها المحققون حاول القول بجريانهما فى أخويه معللا بالتعليل المذكور وهو غير نافع بل غير صحيح فان قوله لا يجوز خلو معنى عنهما قد تبين بطلانه من كلام السيد الذى صدر به كلامه والتقابل لا يقتضى ان يكون جاريا فى سائر المواد بل متقابلا فيما اختص به وهو الاسم فلا يجوز خلو معناه عنهما لا خلو كل معنى عنهما وما ذكره إنما هو فى تقابل التضاد وقد نص السيد قدس سره فى موضع من حاشية الشمسية ان التقابل بين الكلى والجزئى الحقيقى تقابل العدم والمسلوك ومعلوم انه يعتبر فيه خصوص المحل فالعمى والبصر متقابلان فى زيد الاعمى لافى كل فرد من الانسان ومثله يقال هنا وأما الثانى فمخالف لما طفحت به كتب المعقول ان حقيقة المقسم ملحوظة فى كل قسم لانه عبارة عن الكلى والذي تضمنته الاقسام حصصه ولذلك قالوا ان التقسيمات تتضمن تعاريف الاقسام واما الثالث فلان جريان الكلية والجزئية فى مركب ما نادر كما فى الجسم النامى مثلا والنادر غير ملتفت إليه على انهم قالوا بتأويل مثله بمفرد ليطرد الباب واما الرابع فان تداخل الاقسام لا محذور فيه إذ سائر التقسيمات

(١) قوله إذا استعمل بمعنى على أى كما فى قوله تعالى لا صليكنكم فى جذوع النخل أى على جذوع النخل اه كاتبه

(٢) قوله وصيغ الماضى الخ أى كقوله تعالى أتى أمر الله اه كاتبه

(٣) قوله والالفاظ الموضوعية بالوضع العام أى لموضوع له خاص وقوله ليس فيها تعدد الخ أى لان وضعها لجميع افراد ذلك العام المستحضرة به واحدا لا تعدد فيه اصلا وقوله لا شخصيا أى كوضع اسماء الاشارة والموصول والضمائر والحروف على ما فيه وقوله ولا نوعيا أى كوضع الافعال باعتبار هيئتها للزمان او النسبة كما فى بيانية الصبان اه كاتبه عفى عنه

(فان منع تصور معناه) أى معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلاً (فجزئى) أى فذلك اللفظ يسمى جزئياً كزيد (وإلا) أى وإن لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكلى) سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق

الاعتبارية كذلك فلا يعترض به على تقسيم اعتبار محض والاعتراض ههنا من حيث تخليط التقسيم الحقيقى بالاعتبار ومثله لا يغتفره أرباب التدقيق لاختلاله بالمرام وثبت الالفهام (قوله والمعنى) هى الصورة الذهنية تطلق على العلم وعلى المعلوم لحصول كل منهما فى الذهن الاول بوجود أصلى والثانى بوجود ظلى والمنقسم للكلى والجزئى هو المعنى الثانى بناء على انهما صفتان للعلوم (قوله إن اتحد) الاتحاد صيرورة الشئين أو الاشياء شيئاً واحداً ولما كان هذا غير مراد بين الشارح المعنى المراد بقوله أى كان الخ وما فى الناصر ان هذا المعنى إنما ينشأ من إسناد الاتحاد إلى مجموع الشئين وأما إسناده إلى كل منهما كما هنا فلا يفيد بل يفيد أن كلا منهما واحداً لا متعدد وقد مر الشارح إلى هذه النسبة بقوله أى كان كل الخ اه مبنى على تخيل بعيد فان مادة الاتحاد يتبادر منها ذلك وتفسير الشارح صرف للمتبادر (قوله فان منع تصور معناه) إسناد المنع للتصور من الاسناد للسبب وإلا فالمانع النفس ومعناه إظهار فى محل الاضمار لدفع توهم عود الضمير للفظ (قوله فجزئى) أى حقيقى فان الاضافى ما اندرج تحت غيره وإن لم يمنع الشركة فيصدق بالكلى أيضاً وإنما نكره وما بعده ولم يعرفهما لثلاثتهم انحصار الجزئى والكلى فى اللفظ الواحد الذى له معنى واحد مع انه ليس مختصاً به بل ربما يكون اللفظ متعدداً والمعنى واحداً وعكسه الاول كإنسان وبشر والثانى كلفظ العين هذا بالنسبة للكلى ومثله الجزئى فلا يدخل فى التقسيم ه فان قلت من أين الحصره قلت من الجملة المعروفة الطرفين إذ التقدير فهو أى اللفظ الواحد الذى معناه واحداً الجزئى الخ (قوله فذلك اللفظ الخ) اقتضى صنيعه جعل الكمية والجزئية وصفين للفظ وسياق انه معنى مجازى والموصوف بهما حقيقة المعنى والداعى إلى ذلك عدم خروج التقسيم عن موضوعه لان كلام المصنف فى تقسيم اللفظ بالنظر لمعناه وإلا فله ان يقول فى الحل فذلك المعنى جزئى الخ وليطابق قوله فيما بعد فترادف فان معناه فذلك اللفظ مترادف قطعاً لان الترادف من صفات الالفاظ دون المعنى (قوله سواء امتنع) بهمزة مفتوحة هى همزة التسوية لان أم لا تعطف إلا على مدخولها وأما همزة الوصل فتحذوفاً للاستغناء عنها قاله الناصر وهو غير متعين إذ قد يجوز حذف همزة التسوية وتكون الموجودة هى همزة الوصل وما ادعاه من الحصر بقوله لان أم الخ ممنوع فان أم قد تقع بعد غير همزة التسوية كما قال فى الخلاصة ه وأم بها اعطف إثر همزة التسوية ه الخ (قوله امتنع وجوده معناه) أى وجوده فى مطابق له فى الخارج فان هذا التقسيم للكلى باعتبار أفرادهِ وإلا فالكلى لا يوجد خارجاً ولا لتشخص فيكون جزئياً على ما فى ذلك من النزاع فى وجود الكلّى الطبعى وفى هذا الكلام تصريح بأن الممتنع يتصوره الذهن وإلا لما صح الحكم عليه بالامتناع ونحوه ونصوا على أن الوجود الذهنى أوسع دائرة من الوجود الخارجى فان الذهن يتصور كل شئ فلا تغتر بما فى الحواشى هنا أن الممتنع لا وجود له فى الذهن لان الذهن إنما ينتزع من الخارج والجمع بين الضدين لا وجود له فى الخارج فان هذا الحصر إنما هو فى الوجود الذهنى لا فى الخارجى دون الاختراعى والوجود الذهنى منقسم اليها فيلزم بمقتضى الحصر الانحصار فى الانتزاعى (قوله أو أمكن) هذا الامكان هو الامكان العام مقيداً بجانب الوجود فصح مقابلته للممتنع وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجود دون الامتناع كما ان الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجود فيعم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين الوجود والعدم فلا يتجه ان يقال إن أريد الامكان العام كان متناولاً للممتنع مقابلاً له وإن أريد الامكان الخاص فلا يندرج

الضرورة عن أحد الطرفين (قول المصنف إن استوى معناه في افراده) أى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد أما نفس المعنى فواحد لاستواء فيه وأما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء حصصه فيها وهذا القدر مغن عما تكلفه المحشى مع عدم غنائه فانه لاحظ جهة الافراد في الموضوعين تأمل ثم أن التواطؤ يتحقق في المشتقات والمبادئ كالانسان بالنسبة إلى افراده والانسانية بالنسبة إلى افرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط لأن المبادئ لا افراد لها سوى الحصص والكلى بالنسبة إلى افرادها الحصصية نوع والنوع ذاتي (٣٥٩) ولا تشكيك في الذاتيات وإلا لكان

الناقص خارجاً عن الماهية فلا تشكيك في المبادئ والحاصل أن التشكيك إنما هو في اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل فتأمل (قول الشارح لتوافق أفراد معناه فيه) أى في معناه الكلى وأضاف التوافق فيه الأفراد دون الصدق لأن افراد الصدق متوافقة مطلقاً مع التساوى أو لا تأمل (قول المصنف ان تفاوت معناه) وحيث وجب تفاوت صدق المشتق منه عليها بأن يكون أولى بالصدق على بعضها من بعض لكونه يتزع منه أمثال الأضعف فان معنى كون أحد الفردين أشد كونه بحيث يتزع العقل بمعونة الوهم منه أمثال الأضعف ويحلله إليها وأما نفس السواد الاصل فلا تشكيك فيه ولا زيادة عن الماهية لأن الماهية هي الأمر المطلق عن قيد الشدة والضعف ولهذا المقام تحقيق وتديق مبسوط في

أو وجدوا متنع غيره كالأله أى المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالشمس أى الكوكب النهارى المضى أو وجد كالانسان أى الحيوان الناطق وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئى والكلى هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطىء) ذلك الكلى (إن استوى معناه في افراده) كالانسان فانه متساوى المعنى في افراده من زيد وعمر وغيرهما اسمى متواطىء من التواطىء أى التوافق لتوافق أفراد معناه فيه (مشكك إن تفاوت) معناه في أفراد بالشدة

تحت الواجب (قوله أو وجد) أى الفرد (قوله كالأله) فان امتناع الشركة فيه ليس من جهة تصور معناه في الذهن بل نظر الدليل الخارجى ولهذا ضل كثير بالاشتراك ولو كانت وحدانيته تعالى بضرورة العقل لما وقع ذلك من عاقل قال البرماوى وغيره وفي ذكر المناطقة هذا المثال نوع إساءة أدب وقد كان اللائق بالشارح ترك هذا التقسيم لضرورة داعية إليه ثم أنه ذكر خمسة أقسام وترك سادساً وهو المندرج تحت قوله أو وجد لأن ما وجدت افراده خارجاً إما أن تنهى تلك الافراد كالانسان أو لا لقول بعضهم أنه لا يمكن تمثيله إلا على مذهب الحكماء ومثل له بعضهم على مذهب المتكلمين بموجود فان افراده غير متناهية باعتبار شمولها لكلمات الرب سبحانه وتعالى وفي ذلك نزاع بينهم والحكماء مثلوا له بالنفوس الناطقة بناء على ما ذهبوا إليه من قدم العالم وعدم القول بالتناسخ على ما اختاره ارسططليس فانه يلزم أن يكون النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان غير متناهية وأما ما قال به أفلاطون من التناسخ فانها عنده متناهية ثم أنه أورد على الحصر في الاقسام الستة أن الكلى المعدوم الممكن يجوز أن يكون منحصراً في فرد مع امتناع غيره أو لا وأن يكون متعدد الا افراد متناهية أم لا وأجيب بأن المقصود حصر الاقسام المحققة في نفس الامر وما ذكر مجرد احتمال عقلى (قوله إن استوى معناه الخ) بأن يكون صدقه عليها بالسوية فالافراد التى يفرضها العقل يفرضها متفقة مع الفرد الخارجى الموجود في جميع ما عدا الشخص إذ لا مبدأ لا نزاع مقوم لتلك الافراد بخلاف لمقوم الفرد الموجود فلا يصح أن يقال أن زيداً أشد أو أقوم أو أولى بالانسانية من عمرو على ما نقل عن بهمنيار أن معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل (قوله معناه في افراده) لا يخفى أن الاستواء والتفاوت مما يسند الى متعدد وهو في الحقيقة ثابت للأفراد في أنفسهم وأما ثبوته للمعنى فباعتبار وجوده في الافراد واتفاقه فيها فيصح اسناد ذلك إليه بهذا الاعتبار والشارح جارى عبارة المصنف فقال فانه متساوى المعنى وراعى الحقيقة فقال آخر التوافق افراد معناه (قوله كالانسان) أى بالنسبة إلى افراده وهى الماصدق أو إلى حصصه أيضاً التى هى افراد الانسانية فالتواطىء يتحقق في المشتقات والمبادئ وأما التشكيك فأنما يتحقق في المشتقات فقط كما نص عليه محققو المناطقة (قوله مشكك) شك فيه بأن التفاوت ان كان داخل في مفهوم اللفظ كان مشتركاً وإن كان خارجاً فمتواطىء وأجيب باختيار الثانى

حاشية الشيرازى على شرح التجريد الجديد (قوله إن دخل في التسمية) أى بلفظ البياض مثلاً (قوله فاللفظ مشترك) عبارة السعد الامر الزائد الذى به التفاوت إن كان مأخوذاً في مفهوم الشك فلا اشتراك فيه للأفراد لانه يوجد في الاشدودن الاضعف وإن لم يكن مأخوذاً فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المعنى مثلاً إن كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التى في الثلج فلا اشتراك للعلاج (١) قوله والنوع ذاتى أى منسوب إلى الذات بمعنى الافراد فان الذات كما تطلق على النوع والداخل فيه من مقوماته على أحد الطرق الثلاث كذلك تطلق على الافراد كما في حاشية العطار على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فتأمل اهـ كاتبه

أو التقدم كاليابض فان معناه في الثلج أشد منه في العاج والوجود فان معناه في الواجب قبله في الممكن سمي
مشككا لتشكيكه الناظر فيه في أنه متراطيء نظرا إلى جهة اشتراك الافراد في أصل المعنى أو غير
متواطيء نظرا إلى جهة الاختلاف (وان تعددا) أى اللفظ والمعنى كالانسان والفرس (فتباين)
أى فأحد اللفظين مثلامع الآخر متباين لتباين معناهما

وهو أنه خارج عن الماهية إلا أنه داخل في وقوعه على افراده وحصوله فيه فاعتبر قسما على حدة بهذا
الاعتبار مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت (قوله أو التقدم) أى بالذات إذ لا اعتبار للتقدم الزماني في
التشكيك قاله عبد الحكيم في حواشي الشمسية فسقط قول الناصر أو بالزمان ولا يلزم عليه أن يكون
الانسان مشككا للتقدم أفراد بعضه على بعض زمانيا ولا قائل بذلك وأما قول الحفيد في شرح
التهذيب انهم جعلوا الأشدية باعتبار كثرة الافراد أو كمالها والظاهر ان ذلك يوجد في المتواطيء
كالانسان إذ بعض أفراد كنيينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية
كالادراك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام فما لا يتابع عليه وان ابتهج بنقله سم فانهم فسروا الأشدية
بأكثرية آثار الماهية في بعض الافراد فأورد عليهم ان ذلك يستلزم التشكيك في الذاتيات ولا يصح
فيها لان الذاتيات لا تقبل التفاوت وأجاب الجلال الدواني في حاشية الشرح الجديد للتجريد بان معنى
كون حد الفردين أشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف ويحلله اليها
بضرب من التحليل ففهوم الاسود مقول بالتشكيك على أسودين معينين باعتبار أن السواد في أحدهما
أزيد من الآخر بمعنى أن العقل بمعونة الوهم ينتزع من أحدهما أمثال الآخر اه وما يخدشه ما نقلناه
عن بهمينار سابقا نعم نقل شارح سلم العلوم عبد العلي الهندي انهم اختلفوا هل الجوهر يشتد أم لا قال
الاشراقيون نعم بمعنى كمال الماهية والماهية الجوهرية في الفيل أكمل من البعوضة لظهور آثار الكثرة
في الفعل دونها وقد ادعوا فيه المشاهدة بالرياضات وقال المشاؤون لا يشتد الجوهر ولم يقيموا عليه دليلا
بل بنوا على مجرى العرف حيث لم يطلق على جوهر أشد من جوهر آخر (قوله كالوجود) جعله الرازي
في شرح الشمسية مثالا للأولوية التقدم والتأخر والشدوة والضعف وتوجيه ظاهر (قوله جهة اشتراك
الافراد) الاولى ان يقول توافق الافراد المناسب للتواطيء (قوله فتباين) قال الناصر لقائل أن يقول
تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر في التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس اه وأجاب سم
بان الكلام في متعدد المعنى ولا تعدله بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل
منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين قال سم وينبغي ان يريد أعم من التباين كليا أو
في الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلقاً أو من وجه ولا يلزم خروج ذلك عن جميع
الاقسام وكان ناقضا للتقسيم اه وأقول استعمال التباين في العموم والخصوص الوجهي وهو المعبر عنه
بالتباين الجزئي شائع ولم يستعملوه في العموم والخصوص المطابق في دخوله تحت التباين في الجملة توقف
ثم لا يخفى ان المتباين المجموع لا أحدهما لان التفاعل يقتضي التعدد وانما الأحدهما متباين فكان المناسب
أن يقول متباين وأجيب بان مع تقوم مقام الواو وان كان الفصحح الواو ولكن لا نسب أن يؤخر قوله
مع الآخر عن قوله متباين وما قاله الحريري في درة الغواص ما كان على وزن تفاعل يقتضي وقوع الفعل
من أكثر من واحد فتى أسند الفعل منه إلى أحد الفاعلين لزم أن يعطف عليه الآخر بالواو لا غير اه
فأفاد كلامه أمرين أحدهما انه لا يقال تباين زيد مع عمر والثاني أن تفاعل اذا أسند إلى أحد الفاعلين

فيه وإن كان مجرد اللون
المفرق فالكل فيه سواء
والجواب أنه مأخوذ في
ماهية الفرد الذي يصدق
عليه المشكك كيباض
الثلج لا في نفس مفهوم
المشكك اه وهو حسن
بخلاف ما هنا فانا اذا بنينا
على دخوله لا اشتراك إلا
أن يراد أنه مشترك لفظي
وأما جواب القرافي فخاله
أن الموضوع له اللفظ
هو القدر المشترك
والخصوصيات خارجة
عنه معتبر دخوله في ماهيات
الافراد فيحصل بها
التفاوت والتشكيك باعتبار
ذلك وهو معنى كلام السعد
المتقدم تدبر (قوله من
جنس المسمى) يقتضى انه
خارج عنه وهو كذلك لانه
مقيد والمسمى الماهية
المطلقة وقوله أو بأمور
خارجة يقتضى دخول
ما قبله وهو كذلك باعتبار
التجريد عن القيد بخلاف
نحو الذكورة فليس كذلك
فتأمل ولا تعجل (قوله
فيدخل تحته حينئذ الخ)
أما دخول الوجهين فظاهر
فانهم استعملوا فيه التباين
وهو المعبر عنه بالتباين
الجزئي وأما دخول
المطلق ففقيه شيء فانهم لم
يستعملوا فيه التباين

(وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فترادف أى فأحد اللفظين مثلامع الآخر مترادف لترادفهما أى تواليهما على معنى واحد) (وعكسه) وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان (إن كان) أى اللفظ (حقيقة فيهما) أى فى المعنيين مثلا كالقرء للحيض والظهر (فمشارك) لاشتراك المعنيين فيه

لزم عطف الآخر عليه بالواو منازع فيه (قوله وإن اتحد المعنى دون اللفظ الخ) ان اراد بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضاحك فى هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ وليس منه لاشتراط الاتحاد فى المفهوم فيه وهو مختلف فيه وان أريد به المفهوم دخلا فى التباين وليس منه ايضا وان أريد الأعم من الذات والمفهوم دخلا فى كل من القسمين اللهم الا أن يريد بالمعنى المفهوم فيدخلان فى التباين أو الذات فيدخلان فى الترادف ويكون ذلك اصطلاحا منه هذا محصل ما اطال به سم وفيه بحث من وجهين الاول أنه على تقدير أن يراد بالمعنى ماهو أعم يلزم فساد فى التقسيم بالايهام فى القسمين وبعدم تعيين المراد من المعنى فيه وأن يكون المتساويان قسما مستقلا غير داخله واحد من القسمين فيعود المحذور الثانى ان دعوى أن المصنف له أن يصطلح على ما ذكر مبنى على ما تقرر عنده من أنه لا مشاحة فى الاصطلاح وقد ينفساد لانه يلزم عليه ارتفاع الثقة بالحقائق الاصطلاحية خصوصا المفاهيم التى يستعملها أرباب الاصطلاح فانه ليس لاحد أن يتصرف فيها وقد شنع الرازى فى شرح الشمسية على من قال ان مثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة فقال انه فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا الاتحاد فى الذات نعم الاتحاد فى الذات من لوازم اتحاد فى المفهوم دون العكس اه وأقره السيد وعبد الحكيم وبقية حواشيه فالاحسن أن يقال إن المصنف اخل بذكر المتساويين كاخلافه بذكر المحرم والخصوص بين المطلق والعموم والخصوص الوجهى ان أدخل الآخرين (١) تحت التباين بالتأويل السابق وقد نبهناك فى صدر المبحث على أن التقسيم لا يخلو عن خلل والقول فى ذلك أهون من تغيير الاصطلاحات تأمل (قوله وعكسه) عكسا لغويا باعتبار المعنى واللفظ مع بقاء الاتحاد والتعدد فى محله أو باعتبار الاتحاد والعدد مع بقاء اللفظ والمعنى مجاهما وليس هذا حقيقة العكس للغوى فى الواقع فانه على قياس سابقة تعدد اللفظ واتحد المعنى وليس بمراد بل المراد ما قاله الشارح (قوله معنيان) أو معان ولذلك أتى بالكاف (قوله لاشتراك المعنى) إشارة إلى ان مشترك من الحذف والايصال وهما أمران الاول أن ماهو من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كالضمان والموصولات واسماء الإشارة بما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع فيه واتحاده فيما هو من هذا القبيل الثانى المنقول فانه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول عليه وقد يجاب اما عن الاول فلجواز ان يكون المصنف جرى على مذهب من يقول انها موضوعة للأمور السككية كما هو مختار السعد ومذهب المتقدمين أيضا كما ذكره العصام فى شرح الوضعية فتدخل تحت ما موضوعه كلى أو يقول بمذهب المتأخرين الذى استحدثه العضد وتبعه فيه السيد وغيره بانها جزئيات وضعا واستعمالا ويكون المراد بتعدد الوضع فى المشترك ماهو أعم من الوضع الحقيقى والحكمى وقد نص السيد على انها فى حكم المشترك من حيث الاحتياج فيها إلى القرينة هذا كله بحسب الظاهر وان دققنا النظر ورجعنا إلى ما قاله عبد الحكيم فى حواشى المطول أن الاختلاف بين المذهبين لفظى ونزاع العصام فى تعدد الوضع فى المشترك كانت من قبله مطلقا وتحقيقه فى شرح الرسالة الوضعية

(١) قوله ان أدخل الآخرين لعل صوابه ان لم يدخل الآخرين الخ اه كاتبه

(قول الشارح ويتعدد المعنى) أى بلاثخل نقل كماستعرف (قوله والثانى المنقول) فيه انه داخل فى قوله وإلا حقيقة ومجاز لان المنقول حقيقة فى المنقول اليه فى الوضع الثانى فتعين أن المراد أن يتعدد المعنى بلاثخل نقل لان الفرض انه حقيقة فيهما (قوله فلعل منه تعالى الخ) أى ذكر لعل التى هى مستعملة فى رجاء المخاطبين منه تعالى حمل الخ وليست مستعملة فى الحمل حتى يقال انه معنى مجازى ايضا تدبر

(وإلا حقيقة ومجاز) كالاسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازاً أيضاً مع أنه يجوز أن يتجوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقي كما هو المختار الآتي كأنه لأن هذا القسم لم يثبت وجوده (والعلم ما) أي لفظ (وضع لمعين) خرج بالنكرة (لا يتناول) أي اللفظ (غيره) أي غير المعين خرج ماعدا العلم

للعصام فراجع مع ما كتبناه عليه من الحواشي وعن الثاني بأنه داخل في المشترك أيضاً وهذه وقد نص ميرزا هدا الهندى في حواشى الشرح الجلال على التهذيب على أن الوضع في المنقول هو النقل والشهرة قال ولهذا ذهب بعض العلماء إلى المجازات المشهورة من قبل الحقائق اه أو تدخل تحت الحقيقة والمجاز باعتبار أن المنقول قبل الشهرة مجاز باعتبار المنقول إليه حقيقة باعتبار المنقول عنه تأمل لا يقال اللفظ موضوع لنفسه بتبعية وضعه للمعنى فيلزم الاشتراك في سائر الالفاظ ولا نقول المعنى في الوضع الوضع القصدي ووضع اللفظ لنفسه تبعي على أنه نوزع في كون هذا وضاعاً وإنما هو مجرد استعمال (قوله وإلا حقيقة الخ) لا يتعين أن يكون مجازاً بل يحتمل أن يكون كناية فلا بد أن يكون ذلك المجاز هنا على سبيل التمثيل أو المراد بالمجاز ما هو أعم من المجاز والكناية مجازاً (قوله ولم يقل أو مجازاً الخ) لأنه إذا اتفق كونه حقيقة فهما لا ينحصر في الحقيقة والمجاز بل يصدق بالمجازين أيضاً ثم المراد أو مجازاً لا حقيقة لهما بدليل آخر الكلام والالكان داخل فياً قبله (قوله لم يثبت وجوده) قال الناصر قد ثبت وجوده فان عسى موضوعه للرجاء في الزمن الماضي ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفي كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقي ومحصل ما أجاب به سم انا نمنع وضع عسى للزمان فانه نقل السيد عيسى الصفوى عن شرح المفصل عدم ثبوته لكنه لما وجد فيه خواص الفعل قدر فيه ذلك ادراجاله في نظم اخواته فيكون وضعه للزمان تقدير يابو وهو غير كاف في كون اللفظ مجازاً حيث لم يستعمل في ذلك الموضوع له المقدر ولو سلم فكونها في كلام الحق سبحانه للعلم وان قال به جماعة ممنوع لم لا يجوز أنها في كلامه سبحانه للرجاء باعتبار المخاطب كما أن لعل للترجى والاشفاق بهذا الاعتبار ونقله الرضى عن سيويوه وحينئذ فتكون للرجاء في كلام الله تعالى كلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق الرجاء أعم من كونه التكميل أو المخاطب اه وفيه نظر فان الترجى بالنسبة للمخاطبين الحمل عليه وهو غير إنشاء الترجى فلزم أنهما معنيان مجازيان تأمل (قوله والعلم ما وضع الخ) لا يخفى ان فهم المعاني من الالفاظ إنما هو بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعاني متميزة معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لوحظ كونه متميزاً معهوداً عند السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وإن لم يلاحظ معه فهو نكرة فيناء على ذلك يكون التعيين المعترف في المعارف هو التعيين في ذهن السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية الاقدام لا فرق بين نكرتها ومعرفة ضرورية ان الوضع للشئ يقتضى تعيينه واما بالنسبة للمستعمل فانه يورد الكلام ملاحظاً فيه حال المخاطب وبني على ذلك علماء المعاني النكات المقتضية لا يراد المسند إليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف ولا أنهم قالوا حقيقة التعريف الاشارة الى ما يعرفه مخاطبك وقال اللثي في حاشية المطول المعرفة بقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كأنه اشار إليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فيقصد بها التفات الذهن الى المعنى من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان

(قول المصنف والعلم ما وضع لمعين) أي عند السامع فان المعنى في المعارف هو التعيين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة أن الوضع للشئ يقتضى تعيينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظاً فيه حال المخاطب وبني على ذلك علماء المعاني النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف بالجملة كون المعنى التعيين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسيد وصاحب الفوائد الغياثية ألا ترى إلى قولهم حقيقة التعريف الاشارة إلى ما يعرفه المخاطب وبه يندفع إيراد النكرة فتدبر

(قول الشارح فان كلا منها الخ) اعلم أن ماسوى العلم لما كان تعيينه مستقادا من خارج ففيه نوع عموم فلا يخلو اما أن يقال أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها في الجزئيات عند السامع من خارج واليه ذهب المتقدمون والسعد وإما أن يقال أنها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلي آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص واليه ذهب المتأخرون كالقاضي عضد الدين والسيد الشريف والشارح وأن الوضع في المعارف أعم من الافرادى كافي سوى المعرف (٣٦٣) باللام والنداء والتركيبي أو المنزل منزلة الافرادى كما في المعرف باللام فان لام التعريف

من أقسام المعرفة فان كلا منهما وضعاً لمعين

متيناً في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جلي اه فهذا كله مما يؤيد ما قلناه وقد صرح به في الفوائد الغيائية وفي حاشية عبد الحكيم على المطول وكذلك السيد وكتب تحقيق الأعمام مشحونة بذكره فلا تغتر بما وقع لكثير ممن لا تحقيق عنده ولا اطلاع على كلام المحققين من قول بعضهم أر المراد ذهن الواضع وبعض ذهن المستعمل وآخر يجعل المسئلة خلافية فيقول هل المراد ذهن المستعمل أو السامع والعجب من العلامة سم والمحقق الناصر حيث غفل عن ذلك مع سعة اطلاعهما فقال الاول أن النكرة وضع لمعين أيضاً إذ الواضع إنما يضع لمعين فقول خرج النكرة ممنوع وأجاب بان المراد وضع لمعين باعتبار تعيينه فنخرج النكرة فانه وإن وضع لمعين لم يعتبر تعيينه وقال الثاني على قول الشارح لان كلا منهما وضع لمعين أى عند المستعمل اه فان كلا منهما مبنى على خلاف المنقول عن المحققين وأما ما أورده الثاني على التعريف من عدم شموله العلم بالغلبة وصدقه على المعرف بلام الحقيقة لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها اه فيجيب عن الاول بأن غلبة استعمال المستعملين منزلة منزلة الوضع كما نص عليه في الفوائد الضيائية فيدجل العلم بالغلبة بشمول الوضع للتحقيق والحكمى وعن الثاني بما حققه الفاضل عبد الحكيم في حواشى المطول من أن لام التعريف حرف وضع لمفهوم كلي هو تعيين مدخوله للاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرايين واسم الجنس موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرايين والمجموع موضوع بالوضع التركيبي لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصته منه فأفاد أن فيه وضعين فيفارق العلم بأن الوضع فيه شخصي بخلافه فلا يدخل بهذا الاعتبار إذ المعنى ما وضع وضعاً واحداً شخصياً والمعرف ليس كذلك فلم يدخل ولسم هنا كلام طويل الذيل قليل النيل (قوله من أقسام) من للبيان المشوب بالتبعض فلا حاجة لتقدير الناصر لفظة باقى لاخراج العلم كذا قل عن بعض شيوخنا ووقع كثيراً مثله في حواشى المتأخرين حتى صار قولهم أن من للبيان المشوب بالتبعض سلماً يرتقون به لتأويلات كثيرة والتحقيق أن البيان متغير للتبعض فكيف يحاميه قال ابن كمال باشا في رسالة له مستقلة في من التبعية أن التبعية المعتبرة في من هى التبعية في الاجزاء دون الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعض وبه تفارق من التبعية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال في شرح الكافية ونعرفها أى نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها منهم يصلح أن يكون المجرور بمن تفسيره أنه واقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلاً للرجس أنه الاوثنان ولعشرون أنها الدراهم وللضمير من قولك عز من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لان ذلك المذكور

وضع لمفهوم كلي هو تعيين مدخوله بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرايين واسم الجنس موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرايين والمجموع موضوع بالوضع التركيبي أو الوضع المنزل منزلة الافرادى لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصته منه بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرايين والمجموع موضوع بالوضع التركيبي لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصته منه فأفاد أن فيه وضعين فيفارق العلم بأن الوضع فيه شخصي بخلافه فلا يدخل بهذا الاعتبار إذ المعنى ما وضع وضعاً واحداً شخصياً والمعرف ليس كذلك فلم يدخل ولسم هنا كلام طويل الذيل قليل النيل (قوله من أقسام) من للبيان المشوب بالتبعض فلا حاجة لتقدير الناصر لفظة باقى لاخراج العلم كذا قل عن بعض شيوخنا ووقع كثيراً مثله في حواشى المتأخرين حتى صار قولهم أن من للبيان المشوب بالتبعض سلماً يرتقون به لتأويلات كثيرة والتحقيق أن البيان متغير للتبعض فكيف يحاميه قال ابن كمال باشا في رسالة له مستقلة في من التبعية أن التبعية المعتبرة في من هى التبعية في الاجزاء دون الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعض وبه تفارق من التبعية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال في شرح الكافية ونعرفها أى نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها منهم يصلح أن يكون المجرور بمن تفسيره أنه واقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلاً للرجس أنه الاوثنان ولعشرون أنها الدراهم وللضمير من قولك عز من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لان ذلك المذكور

تحت ذلك المفهوم مفهوم مدخوله عند السامع أى معنى هذا التركيب أمر كلي تحته مفاهيم كلية أيضاً كمفهوم والانسان والفرس والحصان إلى غير ذلك فالمفهوم الكلي إما موضوع له أو آلة للوضع لتلك المفاهيم والحاصل أن كل تركيب عرف بلام الجنس وضع مع استحضار ذلك الكل بآلة كلية هى مطلق تركيب عرف بلام الجنس لمفهوم المدخول المعين بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى المفاهيم المندرجة تحته تعرف بين آلة الاستحضار والموضوع له وكأن لفظ ذاق زيد هذا قبل أنها وضعت لمفهوم المشار اليه في ذاته قبل حمله على زيد

ثم انحصر فيه بعد حمله فكذلك لفظ الرجل في قولك جاء الرجل وضع للمفهوم في ذاته من حيث انه فرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من تلك الحثية ليس خاصا برجل ولا بامرأة هذا هو تحقيق ما قاله عبد الحكيم في حواشي المطول وبه يندفع ايراد المعرف بلام الحقيقة فانه من حيث الوضع يتناول الغير على البدل بالطريق الذي عرفته وهذا المتناول جزئيات لمندلول قولنا مفهوم مدخول أ ل المعين وهي حصص مدخول أ ل المعين لا رجل و حار (٣٦٤) و فرس مثلا فاندفع ايراد المحشى فيما كتبه على قول الشارح وهو أى جزئى فليتأمل فانه

وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله

بعض المجرور واسم الكل ويقع على البعض فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي مبنية لصحة اطلاق المجرور على العشرين اه كلام الرضى (قوله وهو أى جزئى الخ) ففيه تصريح بان المعارف ماعدا العلم موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص وهو التحقيق والمتقدمون ومنهم التفتازانى يجعلونها موضوعا للكميات بشرط ان تستعمل في الجزئيات ورد عليهم السيدى حاشية المطول بانه لو كان الامر كذلك لما اختلف أئمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولا احتياج من نقي الاستلزام إلى امثلة نادرة اه ونظر فيه المولى ميرزاهد في حاشية الشرح الجلالى على التهذيب بان الاختلاف إنما هو في المجاز الذى لم يشترط فيه حين الوضع الاستعمال في غير الموضوع له اه واقول هذه دعوى بلا دليل واورد ميرزاهد عليهم ايضا انه لا بد في الاطلاقات المجازية من ملاحظة المعنى الحقيقي خصوصا في إطلاق العام على الخاص ومن البين انه لا يلتفت عند اطلاقها إلى المعنى السكلى واورد على التحقيق المذكور أنه ينافى ما ذهب اليه الشيخ الرئيس وكثير من المحققين من أن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية دون الاعيان الخارجية لان الصورة الحاصلة في الذهن هي المعنى السكلى الصادقة على الجزئيات الغير المتناهية قال وكان مرادهم بالصورة الذهنية هنا نفس الشئ من حيث هو سواء كان حاصلا في الذهن بنفسه أو بوجه ما وللعلامة عبد الحكيم في حواشى المطول تحقيق نفيس قال ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلى لتستعمل في جزئياته انها موضوعة للمفهوم السكلى من حيث تحققه في جزئى من جزئياته لاندك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله في كل جزئى حقيقة واستعماله في المفهوم السكلى من حيث هو مجاز وهذا ظهر أن الاختلاف بين الرايين لفظى اه ثم المراد بالجزء ما يشمل الجزئى الحقيقى والاضافى فقد قال السيد فى حاشية شرح المطالع ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية أو اضافية اه (قوله ويتناول جزئيا آخر بدله) قال سم قد يستشكل بالنسبة للمعرف بأل أو الاضافة من وجهين أحدهما أنه لا يصدق على الحقيقة من حيث هى ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق إذ لا يصدق على الحقيقة أى جزئى إذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أى جزئى لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع أن كلا الامرين من معانى المعرف بأل أو الاضافة على أن اللفظ فى الثانى مستعمل فى الحقيقة فى ضمن جميع الجزئيات لافى نفس الجزئيات على ما حقق ويمكن ان يحجب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف بأل أو الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين الثانى أنه لا يصدق على ما فيه أ ل التى للعهد الذهنى بالاصطلاح البيانى لان معناه الحقيقة فى ضمن فرد ما فان أريد بالمعين بالنسبة اليه

من المداحض (قوله بان المعرف بلام الحقيقة الخ) هذا الجواب لا يفيد شيئا فان الاطلاق على الحقيقة فى ضمن الفرد أو الافراد إن كان من حيث وجود الحقيقة فى ذلك فلا يتناول الغير إذ الخصوصيات غير معتبرة وإن كان من حيث الخصوصيات فهو إطلاق مجازى لا كلام لنا فيه (قوله مع ما أورد عليه) وهو أنه يلزم أن يكون ما وضع بالوضع العام غير مستعمل فى معناه الحقيقى أصلا ولو كان كذلك لما احتاجوا إلى أمثلة نادرة للمجاز بلا حقيقة وأجاب عبد الحكيم بان المراد بقولهم بانها موضوعة لمفهوم كلى استعمال فى جزئياته انها موضوعة له من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى الجزئى حقيقة وفى المفهوم من حيث هو مجاز فلا خلاف بين الرايين

الحقيقة

(قوله باعتبار الغالب) فيه ان الاصل فى التعاريف

العموم (قوله هذا قد يخالفه الخ) أنت بعدما تقدم خير بان ما هنا فى انه موضوع لجزئى أى مفهوم وما سياتى فى استعماله فى الفرد المعين او المبهم وبالجملة ما فى الحاشية هنا اشتباه فتدبر (قوله وفيها بالقرينة) فيه ان التعين فى السكلى بالوضع واعتبار القرينة لا ينافى ذلك

وهلم وكذا الباقي (فان كان التعيين) في المعين (خارجياً فعلم الشخص) فهو ما وضع

الحقيقة لم يصدق قوله وهو أى جزئى يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين إذ لم يعتبر تعيين الفرد ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضاً أو بأنه لم يعتبر هذا القسم لأنه في المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان اه وأقول ذكر الاضافة هنا دخيل فان الرضى صرح بأن أصل وضعها العهد وإنما توسعوا في الاستعمال وإنما الاشكال مختص بالمعرف بلام الحقيقة والتي للاستغراق والتي للعهد الذهني وحاصل ما انفصل عنه أن قوله أى جزئى الخ نظراً لغالب المعارف فلا يضر عدم شمول هذه الاقسام وتختص التي للعهد الذهني بعدم الالتفات اليها لكونها في حكم النكرة وهذا الاشكال مسبوق به فان العلامة بأب اليت السمر قندى أو رده في شرحه على الرسالة الوضعية على القول بأن المعارف موضوعة للمفهوم الكلى الخ فقال مانصه الوضع للمفهوم السكلى ليستعمل في جزئياته مشكلاً في المعرفة بلام الجنس لتصريحهم بأنه لا يستعمل إلا فيما وضع له أعني الحقيقة المتحدة في الذهن من حيث أنها معلومة سواء كان القصد الى الجنس من حيث هو أو من حيث الوجود في ضمن البعض أو الكل اه وتصرف فيه سم بما سمعت ويجاب عنه بأن المعرفة بلام الجنس مثلاً من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم السكلى وهو مفهوم مدخول للمعين عند السامع بشرط الاستعمال في الجزئيات أعني هذا المفهوم وذاك المفهوم وكذا العهد غاية الامر أن الجزئيات هنا مؤركية وهي جزئيات إضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم وقد علمت تخصيص الجزئيات بالحقيقة فهو مدخول للمعين عند السامع أمر كلى تحته مفاهيم هي أمور كلية أيضاً كالانسان والفرس والحرار إلى غير ذلك هذا على القول بأن الموضوع له السكلى بشرط الاستعمال في جزئى وأما على مقابله فيجعل ذلك المفهوم آلة لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بازائها فذلك المفهوم السكلى على الأول موضوع له وعلى الثاني آلة للملاحظة الموضوع له والخطب في ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد لان الأصل في التعاريف العموم (قوله وهلم) أى يتناول الثابت لا عنهما وهكذا (قوله فان كان التعيين الخ) بين بهذا الفرق بين على الشخص والجنس وسكت عن بقية المعارف وهي تشاركهما في التعيين وتشاركهما بأن التعيين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل في ذلك (قوله خارجياً) المراد به التعيين الشخصى فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشيء مع مشخصاته والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم في حواشى المطول أمارات التشخيص لا موجباته لان التشخيص هو الوجود على النحو الخاص أو حالة تتبعه أو تقارنه من الاعراض والصفات فالشكل والكيف والكم أمارات يعرف بها التشخيص فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص وهذا يدفع البحث المشهور وهو أن استعمال العلم في الصغر بعد صغره مجاز لتغير المشخصات والاجزاء ولا حاجة الى الجواب عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر عرفاً فان الكبير هو الصغير عرفاً واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفى وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل والبلدان فانها لم تعين إذ لم تنحصر فانها لا تزال تتجدد إذ المراد التعيين في الجملة وبه يندفع الاشكال أيضاً بالاعلام الموضوعة للولود الغائب فان الواضع يستحضره بوجوه كلية منطبقه عليه وان لم يره وهذا كاف في وضع العلم تأمل (قوله من حيث الوضع) مأخوذ من قول المصنف لا يتناول لانه حال من قوله وضع لمعين والحال قيد في علمها فاندفع قول السكورانى كان على المصنف زيادة قولهم بوضع واحد للاثخراج الاعلام المشتركة فانها وان كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد بل بأوضاع متعددة اه وذلك لان تناولها للغير ليس من حيث الوضع بل من حيث عروض وضع ثان لهذا الغير

(قول الشارح أى ملاحظ الوجود فيه) هذا حل لمعنى معين فان معناه ما لوحظ تعيينه والتعيين هو التشخيص وهو الوجود على النحو الخاص نص عليه عبد الحكيم فى حواشى المطول فقول له أى ملاحظ الوجود فيه أى الوجود فيه على النحو الخاص فعلم الجنس ما وضع لمعنى لوحظ تعيينه أى وجوده على النحو الخاص فى ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى اسم الجنس فايراده غلط (قوله وهو ملاحظة التعيين) الاولى حذف ملاحظة لادهور التعيين لا ملاحظته (قوله ٢٦٦) الذى يفهم من كلامهم) فى بعض حواشى عبد الحكيم أنه خلاف (قوله وقد

أطال اسم هنا الخ) الحق أن اعتراض الناصر فى غير محله لادمعنى تعيين يلاحظ تعيينها كما حل به الشارح قوله فيما تقدم ما وضع لمعنى نعم ذلك لو قال الشارح تتعين بتأين (قوله بالنظر إلى القرينة) أى بالنظر إلى مادات القرينة على أنه المراد (قوله قال العلامة فيه بحث إلى فكيف يكون فيه حقيقة) هذا إنما يقال لو استعمل فيه لو استعمل فيه من حيث خصوصه أما إذا كان استعماله فيه من حيث اشتماله عليه فهو فى الحقيقة مستعمل فى الحقيقة فالمراد من الحمل فى قولك هذا أسامة اجتماع الوصفين فى الشيء أى ما صدق عليه أنه مشار إليه صدق عليه أنه الأسد أو أسامة وإلا فالجزئى الحقيقى من حيث هو كذلك وله هوية مشخصة لا يحمل على نفسه بهذه الحيثية لأنه بها واحد محض ولا على غيره

لمعنى فى الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة (وإلا) أى وإن لم يكن التين خارجيا بان كان ذهنيا (فعلم الجنس) فهو ما وضع لمعنى فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كأسماء علم للسبع أى لماهيته الحاضرة فى الذهن (وإن وضع) اللفظ (للماهية من حيث هى) أى من غير أن تعين فى الخارج أو الذهن (فاسم الجنس) كأسماء علم للسبع أى لماهيته واستعماله فى ذلك كان يقال أسداً جراً من ثعالة كما يقال أسامة أجراً من ثعالة والدال على اعتبار التعيين فى علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلاً منع الصرف مع تاء التانيث

(قوله فلا يخرج الخ) تفريع على قوله من حيث الوضع له (قوله فعلم الجنس) المراد الجنس اللغوى وهو مطلق الامر الكلى فيتناول النوع فان الاسد للحيوان المفترس نوع لا جنس (قوله لمعنى فى الذهن) فعلم الجنس موضوع للماهية المستحضرة فى الذهن من حيث تعيينها واسم الجنس وضع لها لا من هذه الحيثية وأما ان التعيين فيه شرطاً وشرطاً لم يقم عليه دليل غاية الامر أنه معتبر فيه قال الناصر ولم يذكر فيه ما ذكر فى حد علم الشخص من قوله لا يتناول غيره لان قوله فى هذا فى الذهن يخرج ما يخرج بتلك الزيادة من بقية المعارف ويخرج أيضاً علم الشخص (قوله أى ملاحظ الوجود الخ) الصواب ان يقول ملاحظ التعيين فيه لان الوجود فى الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائر هابل بالمشخصات الذهنية قاله الناصر وأجاب سم بأن الوجود فى الذهن يلزمه التعيين. فيلزم من ملاحظة الوجود ملاحظة التعيين اه وفيه نظر فان قوله يلزم الخ ممنوع وإلا لكان موجوداً فى الجنس أيضاً تأمل وأجاب النجارى بأن معنى قوله ملاحظ الوجود فيه أى على وجه التشخيص اه وليس بشيء. ايضاً لان الموجودات الذهنية كلها صور شخصية لتشخصها بالوجود للذهنى كما بين فى الحكمة (قوله من غير أن تعين) الاولى من غير أن يلاحظ تعيينها فى الذهن إذالتعيين فى الذهن لازم لجميع ما وجد فيه كما سمعت (قوله واستعماله فى ذلك) أى فى الماهية وإن كان يستعمل فى الفرد أيضاً وأشار بهذا إلى أنه لا فرق فى الاستعمال بين اسم الجنس وعلم الجنس فى الدلالة على الماهية وإنما الفرق من حيث الوضع (قوله أسداً جراً من ثعلب) هذا المثال يفيد أن أسداً مستعمل فى الفرد لا فى الماهية لان الماهية لا توصف بذلك وقد يقال الماهية فى ضمن الفرد لا أنها لا توجد بدونه خارجاً (قوله كما يقال أسامة الخ) تنظير فى مطلق الاستعمال وإلا فذاك لا تعين فيه وفى هذا تعين (قوله والدال على اعتبار ان تعين الخ) دليل على ما تقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعيين فانه ناصر وفيه إشارة إلى ما قاله المحققون ان عليته تقديرية اضطرارية وفى الرضى ان عليية علم الجنس لفظية ولا فرق بينه وبين اسم الجنس فى المعنى (قوله اجراء الاحكام اللفظية) وجه الدلالة ان الاحكام المذكورة تستلزم التعريف وثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم (قوله حيث مثلاً) مقدمة من تأخير أى حيث منع الصرف مثلاً

للتباين فحمله فى الحقيقة حكم بتصادق الاعتبارين على ذات واحدة ومبنى هذا ان مناط الحمل الاتحاد فى الوجود بمعنى من وجود واحد لا أحد الامر بالاصالة والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا عن الاول ولا شك أن الجزئى هو الموجود اصالة والامور الكلية منتزعة فالحكم باتحاد الامور الكلية مع الجزئى صحيح دون العكس فان وقع فلا بد من التأويل اما على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج حقيقة على رأى الاقدمين والوجود الواحد إنما قام بالامور المتعددة من حيث الوحدة لا من حيث التعدد فيصح الحمل للجزئى على الكلى لاستوائهما فى الوجود والاتحاد من الجانبين ولعل هذا مبنى ما نقل عن الفارابى والشيخ من صحة حمل الجزئى

وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلاً ومثله في التعيين المعرف بلام الحقيقة نحو الاسد أجراً من الثعلب كما ان مثل النكرة في الابهام المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو إن رأيت الاسد أى فرداً منه ففر منه واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكرافى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى نحو هذا أسامة أو الاسد أو أسد أو إن رأيت أسامة أو الاسد أو اسداً ففر منه وقيل ان إسم الجنس كاسد ورجل وضع لفرد مبهم

وادخل به منع إدخال ال والاضافة (قوله) وأوقع الحال منه) أى بدون مسوغ فلا يقال ان الحال تاتى من النكرة لانها تحتاج لمسوغ (قوله هذا أسامة مقبلاً) فاستعمل في الفرد فان الاقبال من صفاته (قوله ومثله في التعيين) أى في اعتبار مطلق التعيين وإن كان في علم الجنس من ذات الكلمة وفي المعرف من ال (قوله كما أن مثل النكرة) بمعنى الدال على واحد غير معين المعرف بلام الجنس وقد اشار التفتازانى إلى الفرق بين المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين وبين النكرة بقوله ان النكرة تنيد أن ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو أدخل سوقاً بخلاف المعرف نحو أدخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول مثلاً فهو كعام مخصوص بالقرينة فال مجرد وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان (قوله معرفاً أو منكرافى) راجع إلى اسم الجنس (قوله من حيث اشتماله على الماهية) خرج بهذه الحيثية استعماله فيه من حيث خصوصه فانه مجاز لان الخاص من حيث خصوصه يغير العام من حيث عمومه (قوله حقيقى) بحث فيه الناصر بأن التعيين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد في الفرد فكيف يكونان فيه حقيقة اه واجاب سم بان الغرض ان إطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها وهو الاستحضار وهى متحققة في ضمن الفرد المعين أو المبهم (قوله هذا أسامة) أو الاسد أو أسد فانه في هذه استعمال في المفرد المعين وإن كان في الاول حاصل مقصوداً من أصل الوضع وفي الثانى عارضاً من ال وفي الثالث حاصل غير مقصود وبحث فيه الناصر بأن استعمال اللفظ في الفرد هو إطلاق اللفظ مراداً به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعى وحمله على الموضوع بمعنى انه صادق عليه كإنص عليه في المنطق لأنه هو بعينه وإلا لكان كذباً اه وجه البحث أن تصحيح المحل يقتضى أن يراد بالمحمول المفهوم وحينئذ لا يكون مستعملاً في الفرد فلا يصح التمثيل به لاستعمال علم الجنس واسم الجنس في الفرد وجوابه أنه مبنى على ثلاث مقدمات كلها متنوعة الاولى امتناع حمل الجزئى وهو وان اختاره السيد فى حواشى الشمسية إلا أن الجلال الدوانى صححه ونقل عن ابن سينا والفارابى صحة حمل الجزئى وأنها صرحا بذلك الثانية ان الحمل بمعنى الصدق لا الاتحاد وليس على عمومه فقد قال السيد فى حواشى الشمسية قولهم المعتبر فى جانب الموضوع الافراد وفى جانب المحمول المفهوم إنما هو فى القضايا المعتبرة فى العلوم وهى المحصورات الثالثة انه لو كان الحمل بمعنى الاتحاد للزم الكذب ووجهه انه على تقدير ان يراد بالموضوع الفرد بالمحمول المفهوم والحمل هنا حمل موأطاة وهو حمل هو هو يلزم ان الفرد هو المفهوم والحال أنهما متغايران فيلزم الكذب وهذه أيضاً ممنوعة لان الحمل هنا بمعنى الاتحاد فى الوجود بمعنى أن وجود الفرد هو وجود المفهوم ولا شك فى صحته هذا على تسليم أن المراد به المفهوم بناء على مختار السيد فان أريد به الفرد فالمعنى أن ما صدق عليه ذا هو مدلول أسامة أو أسد أو أنها شئ واحد فى الخارج قال ميرزا هاد فى حاشيته على شرح الدوانى على التهذيب مناط الحمل هو الاتحاد فى ظرف والتغاير فى ظرف آخر وذلك يتحقق فى الجزئيات كما أنه يتحقق فى الكليات ولا مدخل للحمل فى كلية المحمول تأمل (قوله ان رأيت الخ) فان المفرد هنا غير معين (قوله وضع لفرد مبهم) قال بهذا جماعة منهم ابن الهمام فى تحريره وعليه فالفرق بينهما حقيقى فان علم الجنس موضوع للماهية واسم الجنس للفرد المبهم على مختار المصنف اعتبارى قال

كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتي أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالة على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتي بالمطلق نظراً إلى المقابل في الموضعين وما يؤخذ من هذا الاتي من إطلاق النكرة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كما مأخوذ مما تقدم صدر المبحث من إطلاق النكرة على الدال على غير المعين ماهية كان أو فرد أو المعرفة على الدال على المعين كذلك (مسئلة الاشتقاق) من حيث قيامه بالفعل (رد لفظ إلى) لفظ (آخر) بأن يحكم بأن الأول مأخوذ من الثاني

(قول المصنف مسئلة الاشتقاق الخ) وقوله أى اللفظ المردود الصواب أن يقال أى يطابق اللفظين لمناسبة الخ لانه هو الاشتقاق على هذا اللفظ اللفظ المردود لأن يكون قوله أى اللفظ بيان للفعول (قوله فرد الخ) أى تحكم برده وهذا محل الشاهد (قوله والمصنف رد لفظ الآخر) وإنما جعل الآخر مردوداً إليه مع وجود المناسبة بينهما لوجود مزية فيه بأن يكون المعنى متأصلاً فيه غير طارئ عليه كما في المصدر فإنه يدل على الحدث بلا قيد بخلاف الفعل والاصل عدم التقييد بالزمان وبأن يكون الآخر مشتملاً على زيادة الحروف فإن الاصل عدمها

السيد في حاشية المطول إذا قيل أن اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة غير معينة كان تجريده عن معنى الوحدة وإطلاقه على الماهية من حيث هي على سبيل المجاز لانه استعمال اللفظ في جزء ما وضع له إلا أن يدعى صيرورته حقيقة عرفية وأما إذا قيل أنه موضوع للماهية فهو على حقيقته (قوله المطلق الدال على الماهية) إن قيل الذي يؤخذ منه أن اسم الجنس وضع لفرد مبهم هو قوله أن من زعم دلالة على الوحدة الشائعة لا قوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد فالقاعدة في ذكره : أوجب بأن الفائدة في ذكره الإشارة إلى أن الأخذ المذكور يتوقف على اتحاد المطلق واسم الجنس وذلك ثابت بقوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد إذا قلنا أن يقول الكلام فيما سيأتي إنما هو في المطلق لافي اسم الجنس الذي الكلام فيه (قوله في الموضعين) لأن اسم الجنس ذكرهنا في مقابلة علم الجنس وثم في مقابلة المقيد (قوله صحيح) أى على القولين (قوله صدر المبحث) أى في تعريف العلم وتقسيمه (قوله الاشتقاق) يحد باعتبار العلم وباعتبار العمل فحده بالاعتبار الأول ما قاله الميداني هو أن تجددين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وبالأعتبار الثاني ما قاله الرماني الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه الأصل قال والاصل والفرع هنا غيرهما في الأقيسة الفقهية فالاصل هنا يراد به الحروف الموضوع للبعنى وضعا وليا والفرع لفظ يؤجديه تلك الحروف مع نوع تغيير يضم إليه معنى زائد على الأصل أو قول وهذا من جملة ما رجح به اصاله المصدر للفعل لانه موافق المصدر في معناه وزيادة عليه بالدلالة على الزمان المخصوص اه وقال الزمكاني في شرح المفصل الاشتقاق عبارة عن الايتان بالفاظ يجمعها أصل واحد مع زيادة أحدهما على الآخر في المعنى نحو قوله تعالى فأقم وجهك للدين القيم وقوله عليه الصلاة والسلام ذو الوجهين لا يكون عند الله وجهيه وليس منه وجني الجنيتين دان لأن الجنى ليس من معنى الاجتنان اه وحد المصنف يحتمل الأمرين والشارح حمله على الأول حيث قال بأن يحكم الخ لأن التعبير بالرديقتضى وجود كل من المردود والمردود إليه قبل وجود الردي بخلاف التعبير بالاقتطاع والاخذ ونحوهما ثم إن المصنف أطلق اللفظ وظاهر شموله لأقسام الكلمة وهو كذلك أما في الاسم والفعل فظاهر لوقوع الاختلاف هل المشتق منه الفعل أو المصدر وأما في الحرف فلقول ابن جني في الخطاريات لا إنكار في الاشتقاق من الحروف فأنهم قالوا سوف الرجل إذا قلت له سوف أفعل وسألتك حاجة فلو ليت لي أي قلت لي لولا ولا ليت لي أي قلت لي لا لا وقولهم لانه يلبته حقه أي انتقصه إياه يجوز أن يكون من قولهم ليت لي كذا وذلك لأن المتنى للشيء معترف بنقصه عنه وحاجته إليه أه ثم المراد بالاصل ما يشمل المقدّر فدخلت الأفعال التي لا مصدر لها كعسى وليس فهي مشتقة ولا يتأنيه وصف النحاة لها بالجمود لانه بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق (قوله من حيث قيامه الخ) إنما قيده بهذه الحيثية ليناسب قوله رد لأن المتبادر أنه مصدر المبني للفاعل وإن احتمل أنه مصدر المبني للفعول وذلك لأن الاشتقاق فعل متعد يتصف به الفاعل على جهة قيامه به والمفعول على جهة وقوعه عليه فإن أريد تعريقه من هذه الحيثية قيل تطابق اللفظين الخ قال الكمال وتعريفه باعتبار تعلقه بالمفعول أقرب إلى

أى فرع عنه (ولو) كان الآخر (مجازا مناسبة بينهما فى المعنى) بأن يكون معنى الثانى

إلى المعنى اللغوى (قوله أى فرع عنه) التعبير بالفرعية يقتضى أن الاشتقاق لا يقع فى الاعلام المرتجلة وبه صرح صاحب البسيط فقال التحقيق أن الاشتقاق يقدح فى الارتجال لانه حال الاشتقاق لا بد وأن يكون اشتقاقه لمعنى فاذا سمى به كان منقولا من ذلك اللفظ المشتق لذلك المعنى فلا يكون مرتجلا اه واما الاسماء الاعجمية كجبريل وميكائيل ونحوهما فقال الاصفهاني فى شرح المحصول لا اشتقاق فيها اذ لو كان فيها اشتقاق لما كانت اعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق الحاصل فى العربية اه ويتفرع عليه ما قاله السيوطى فى الاشبه والنظائر من الخلاف فى أنها هل توزن أم لا فقل لا توزن لترقف الوزن على معرفة الاصل والزائد وما يعرف ذلك بالاشتقاق ولا يتحقق فيها فلا توزن وقيل توزن ولا يخفى بعده للعلة السابقة اه بمعناه وقد يتعدد الفرع لاصل واحد فقد صرح ابن يعيش فى شرح المفصل بأنه قد يكون الاسمان مشتقين من شىء والمعنى بهما واحد وبنائهما مختلف فيختص احد البناءين شيئا دون شىء للفرق فانهم قالوا عدل لما يعادل من المتاع وعدل لما يعادل من الاناسى والاصل واحد وهو عدل والمعنى واحد ولكن خصوا كل بناء بمعنى لا يشاركه فيه آخر للفرق ومثله بناء حصين وامرأة حصان والاصل واحد والمعنى واحد وهو الحرز فالبناء يجرى من يكون به ويلجأ اليه والمرأة تحرز فرجها ثم ان الناصر اورد على التعبير بالفرع انه يدخل فى التعريف المنسوب والمصغر والجمع والتثنية وليس من الاشتقاق ويلزم فساد آخر وهو الدور لان العلم بالاصالة والفرعية يترقف على الاشتقاق فلا يدرك ان لا بهو الحال انه لا يدرك إلا بهما لان معرفة المعرف تتوقف على معرفة اجزاء المعرف والجواب عن الاول ان المذكورات مشتقات كما ذكره غير واحد لان رد المنسوب إلى المنسوب اليه اشتقاق وقس الباقى وعن الثانى بان الفرعية والاصالة اعم منهما فى الاشتقاق لتحققهما فى غيره بدونه فلا يستلزمانه فيعقلان بدونه (قوله ولو كان الخ) غاية للرد بحسب زعم المصنف أن الغزالى يمنع الاشتقاق فى المجاز لا بحسب الواقع يدل له كلام الشارح الاقنى (قوله مناسبة الخ) المناسبة بين الشئيين فى المعنى تارة تكون باستلزام أحدهما الآخر أو يكون أحدهما بعض الآخر أو عينه أو مقربا له وإن كانا متغايرين وهذا الأخير ليس مراداً ولذا قال الشارح بأن يكون معنى الثانى فى الاول أى مدلوله بدون زيادة الثانى عليه كفى المقتل من القتل وقديكون بزيادة عليه كفى القاتل من القاتل ثم ان فائدة الاشتقاق فيما إذا كان عين الاول التوسع فى اللغة فقد يضطر الشاعر أو النائر للنطق بأحدهما دون الآخر وأما الموافقة فى المعنى فهى عبارة عن اتحاد مفهوم اللفظين فى النوع بحيث لا يتغاير مفهومهما إلا باعتبار استفادتهما من اللفظين كالقتل مع المقتل مصدرا أو باعتبار التغاير بالاطلاق والتقييد أيضا كفى ضرب مع ضرب فالمناسبة اعم وقد أخرج شارح المنهاج هذا القيد نحو الذهاب فلا يقال انه مشتق من الذهاب وأخرج المعدول قال لان المناسبة تقتضى المغايرة ولا مغايرة فى المعدول اه والمسئلة خلافية فقد قال الزمكأنى نقلا عن البسيط العدل ضرب من الاشتقاق إلا أنه مضمحل بتقدير وضعه موضع المشتق منه ولذلك نقل المعدول ولم يشغل المشتق لعدم وقوعه موقع المشتق منه اه وقد صرح بمثله السيد فى حاشية الشرح العضى فقال الاول أن يقال العدل أخذ صيغة من صيغة اخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه (قوله بان يكون معنى الثانى الخ) خرج به نحو ملح ولحم ان قلت المناسبة نسبة بينهما فما وجه كون أحدهما مشتقا والآخر مشتقا منه فالجواب ان ذلك لوجود مزية فى المشتق منه اما فى المعنى بان يكون المعنى متا صلا فيه وغير طار عليه فان المصدر يدل على مطلق الحدث والفعل على الحدث المقيد بالزمان والاصل عدم التقييد واما فى اللفظ فان ما فيه زيادة فرع لما لا زيادة فيه فان الاصل

(قول المصنف مناسبة بينهما فى المعنى) المراد بالمناسبة الموافقة فانها المتبعة فى الاشتقاق الصغير بأن يكون فى الفرع معنى الاصل فقط أو مع زيادة عليه أما الكبير والا كبر فمدارهما على أن يكون المعنيان متساوين فى الجملة

(قول الشارح بأن يكون معنى الثاني في الاول) هذا إنما يوافق مذهب البصريين دون الكوفيين إذ ليس معنى الفعل في المصدر (قول المصنف والحروف الاصلية) ان اعتبر (٣٧٠) الحروف الاصلية مع الترتيب فالاصغر أو بدون الترتيب فالكبير أو لم تعتبر الحروف

في الاول (والحروف الاصلية) بأن تكون فيهما على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما في قولك الحال ناطقة بكذا أي دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما في الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتي لا يقال منه أمر ولا أمور مثلاً بخلافه بمعنى القول حقيقة ولا يلزم من قول الغزالي وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازاً انهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار بلو كما قال اليه لان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجذب وجذب والا كبر ليس فيه جميع الاصول كما في الثلم وتلب ويقال أيضاً أصغر وصغير وكبير واصغر واوسط واكبر (ولا بد) في تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقاً كما في ضرب من الضرب وقسمه في المنهاج

عدم الزيادة (قوله بأن تكون) أي الحروف بتأما إذ الكلام في الاشتقاق الصغير وهو لا بد فيه من المناسبة في جميع الحروف وقيد الحروف بالاصلية لان الزيادة لا يحتاج للاشتقاق فيها ولا يشترط في الاصلية أن تكون موجودة كالم حذف بعضها لعرض كخف وكل من الخوف والا كل لان المحذوف لعل تصريفة كالثابت فان اصل خف أخوف نقلت حركة الواو الى الساكن قبلها فاستغنى عن همزة الوصل ثم حذفت الواو لالتقاء الساكنين (قوله على ترتيب واحد) تفسير للنسبة في الحروف فلم يهمل المصنف قيد الترتيب وهو لا بد منه ثم انه خرج بهذا القيد الاشتقاق الكبير وخرج به مع قوله ان يكون معنى الثاني في الاول الاشتقاق الاكبر (قوله الحال ناطقة بكذا) من قبيل المجاز المرسل أو الاستعارة المكنية وتقريرهما غير خفي عليك (قوله بخلافه) أي الامر بمعنى القول أي القول المخصوص كاضرب مثلاً (قوله ولا يلزم من قول الخ) أي حتى يكون مخالفاً للجمهور كما فهم المصنف وكان المناسب التعبير بالفاء (قوله انهم مانعون الاشتقاق) إذ لا يلزم من كون عدم الاشتقاق علامة على المجاز ان وجود الاشتقاق علامة على عدم المجاز (قوله فلا يلزم الخ) فيه تجوز لظاهره ان عكس العلامة ههنا كلما وجد الاشتقاق وجدت الحقيقة وليس كذلك بل عكسها كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق كما ان اطرافها كلما وجد عدم الاشتقاق وجد المجاز قاله شيخ الاسلام (قوله وهو الصغير) قال التفاتاً إلى ان اعتبر في الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير وإلا فان اعتبر الحروف الاصول فالكبير وإلا فلا بد من رعاية الحروف بالنوعية والمخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحليس مع المنع والقعو مع الجلوس ويسمى الاكبر (قوله فليس فيه الترتيب) المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مابين الصغير وحيثئذ التسمية بصغير وكبير اصطلاحية خالية عن المناسبة وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير فالقسمة حيثئذ بالصغير والكبير ظاهرة لان العام أكثر افراداً (قوله ليس فيه جميع الاصول) أي بل فيه المناسبة في بعض الحروف الاصلية كما في الثلم وتلب ومنه قول الفقهاء الضمان مشتق من الضم لانه ضم ذمة الى اخرى فلا يعترض بانهما مختلفان في بعض الاصول قال أبو حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة إلا أبو الفتح وكان ابن الباذش يأنس به والصحيح انه غير معول عليه لعدم اطرافه وعن ابن فارس انه قال به وبني عليه كتابه المقاييس في اللغة واعلم أن مجموع كلام الشارح هنا يوهن ان المناسبة في أنواع الاشتقاق الثلاثة بمعنى واحد وليس كذلك بل المناسبة في الصغير بمعنى وفي الكبير والا كبر بمعنى آخر فالمناسبة في الصغير معناها الموافقة وبالموافقة غير فيه

الاصلية بل ما يناسبها في النوعية أو المخرج فالأكبر قاله السعد (قوله على أن المنسوب وما معه) أي على ان رد ذلك (قوله امتناع الاشتقاق) الاول عدم الاشتقاق كما في الشارح (قوله وجعل دالا على ذلك المعنى) أي على ما يناسب ذلك المعنى إذ المعنيان متغايران ومن هنا عرفت خروج العدل عن الاشتقاق إذ المعنيان في العدل متحدان والمناسبة معتبرة في الاشتقاق كما قاله المصنف لمناسبة بينهما والشئ لا يناسب نفسه هذا ما في شرح المنهاج للصفوى ولكن في كلام السيد أن العدل قسم من الاشتقاق وهو الحق فان الاتحاد موجود في مثل قتل ومقتل (قوله أو على موضوع) أي جعل دالا (على موضوعه أي الذات المتصفة به كالذات في ضارب ومضروب ومضرب (قوله فقوله على ذلك المعنى) أي المصدر وقوله أو على موضوع له هو مدلول المشتقات لسكن في دخول الفعل تكلف تدبر (قوله فجوابه ان هذا التعريف الخ) الاولى ان الفرعية اعم عما في الاشتقاق فلا تتوقف عليه (قول الشارح فليس فيه

الترتيب) المتبادر منه أنه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مابين الصغير وحيثئذ التسمية بصغير وكبير مجرد اصطلاح خال عن المناسبة ابن وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير وحيثئذ التسمية ظاهرة لان العام أكثر افراداً

(قول الشارح خمسة عشر قسماً) ان أردت الوقوف على الامثلة الصحيحة فعليك بشرح الصغرى للنهجا (قول المصنف ومن لم يقم به وصف الخ) في شرح المواقف قال المعتزلة ان ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفة فلا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به وكذا القول في باقي الصفات ومرجعه الى نفي الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هي الثمرات وليست بصفات لاحقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لا تقتضي ثبوت صفة ومثله في شرح (٣٧١) المقاصد نعم العالمية التي هي حال اثبتها

أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة ولم يثبتا سواهما كما في عبد الحكيم على الخيالي فثبت أنه تعالى ليس له عندهم صفة زائدة هي الخلق ولا اعتبارية كيف وهم لا يقولون بالصفات أو القيام والثبوت وقال السعد في حاشية العضد أن المعتزلة يزعمون أن الخلق هو الوجود وأتصاف العالم بالوجود هو قائم بالغير إذ لو كان هو التأثير القديم لقدم العالم قال ومبناه على نفي كون التكوين صفة حقيقية أزلية يتكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها وبهذا تبين أن الحق ما قاله المصنف وجه ذلك انه لا علم قائم بالذات بل الذات كافية في الانكشاف فعني علم حينئذ ذات كافية في الانكشاف وأما نفس العالمية وهي الانكشاف فليس هو العلم الذي جعلوه عين الذات بل ثمرته فتأمل

خمس عشرة قسماً أو تقدير ا كما في طالب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدر سبويه أن ضمة النون في جنب جمعا غيرها فيه مفردا ولو قال تغير بتشديد الياء كان انساب (وقد يطرده) المشتق (كاسم الفاعل) نحو ضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقرر للبائع كالكوز (ومن لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه) اي من لفظه (اسم خلافا للمعتزلة) في تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلاً

ابن الحاجب والمناسبة في الكبير والا كبر أعم من الموافقة كما حققه العضد ممثلاً للاشتقاق الكبير بنحو كنى وناك فان معنى المشتق منه ليس في المشتق ولكن بينهما تناسب في المعنى فان معنيهما يرجمان الى الستر لان في السكناية سترًا للمعنى بالنسبة للصرح والمعنى الآخر مما يستتر فيه أو لانه ستر للآلة بتغييرها في الفرج اه كمال (قوله خمسة عشر قسماً) قد استوفاهما السكال والتجاري وهي قليلة الجدوى قال السكال بعد ان ساقها ان حركات الاعراب لا أثر لها ولا حركات البناء وما في بعض الامثلة السابقة من بنائه على اعتبار حركات الاعراب والبناء فانما ارتكبت للضرورة في التمثيل (قوله كان انساب) لان التغيير صفة المغير وصفة اللفظ التغير الذي هو أثر التغيير وأيضاً الكلام في الاشتقاق العلوي وهو لا تغيير فيه إذ هو مجرد الحكم باخذ لفظ من آخر والحكم لا يقع منه تغيير وانما التغيير في الاشتقاق العمل وانما لم يقل الصواب لا مكان الجواب بان المراد بالتغير الحكم بالتغير (قوله وقد يطرده) اي فلا يتوقف على السماع قال شيخ الاسلام ان اعتبر في مسمى المشتق معنى المشتق منه على ان يكون داخل فيه بحيث يكون المشتق اسماً لذات مبهمه ينسب اليها ذلك المعنى فهو مطرد لغة كضارب ومضروب وان اعتبر فيه ذلك لا على انه داخل فيه بل على انه مصحح للتسمية من بين الاسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسماً لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرده في غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقرر للمائع وكالدبران لا يطلق على شيء فيه دبور غير الكواكب الخمسة التي في الثور وهي منزلة من منازل القمر اه (قوله للمائع) اقتصر عليه لانه المحتاج للقرار وإلا فالجامد كذلك (قوله ومن لم يقم به وصف) احترز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب معها كما في لابن وتامر وحداد ومكي على ما تقدم ان المنسوب من المشتقات في الاشتقاق قيام المشتق بماله الاشتقاق بالحكم المذكور انما هو في الاشتقاق من المصادر (قوله اي من لفظه) ارتكبت الاستخدام لأن الاشتقاق من اللفظ لا من المعنى (قوله حيث نفوا الخ) حيثية تعليل وهذا يقتضي أنهم لم يصرحوا بما ذكره المصنف عنهم وانما أخذ من نفهم الصفات بالزوم مع أن لازم المذهب لا يعد مذهباً إلا أن يكون لازماً بيننا فانه يعدو اللازم هنا ليس بيننا على انه سيأتي في الشارح انهم لم يخالفوا القاعدة المذكورة حيث قال ففي الحقيقة لم يخالفوا الخ (قوله كالعلم والقدرة) حقه

واعلم أن الاعتبار العقلية قسمان قسم الاتصاف به انتزاعي وهو ما ينتزعه العقل من الذات ومنه الصفات عند الحكماء وهو ظاهر كلام المعتزلة في الحقيقة لا شيء غير الذات فالغاير الاعتباري ليس إلا في اعتبار المعتبر واسطة في الفهم والتفهم لا واسطة في الثبوت وقسم الاتصاف به حقيقي كاتصاف زيد بالعمى وهذه هي الاعتباريات التي ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيثية والعالمية والقادرية والمريديّة وهي أحوال ليست بموجودة ولا معدومة وهذان الاعتباران لهما منشأ

وهناك اعتبارى لا منشأ
كبحر من زئبق فتدبر
(قول الشارح لكن قالوا
بذاته) بمعنى أن ذاته
كافية في انكشاف
المعلومات لا تحتاج إلى
صفة زائدة (قول الشارح
بمعنى انه خالق الكلام في
جسم) معنى خلقه الكلام
بناء على أن الخلق هو الوجود
أو اتصاف المخلوق بالوجود
أن له كلاما قام به الخلق
وهو الوجود فالخلق مشتق
من الخلق القائم بالغير إذ
لو كان من الخلق بمعنى
الايحاذ فان كان قديما لزم
المخلوق ولا لزم التسلسل
ومبناه نفى صفة التكوين
كما مرتدبر (قول الشارح
لموافقهم على تنزيهه) هذا
لا يفيد ثبوت صفة غير
الذات لما مر (قول الشارح
ويزعمون أنها نفس الذات)
ليس المراد أن هناك صفة
هى نفس الذات لبداية
استحالة بل المراد أن
الذات كافية في ثمرات
تلك الصفات تدبره واعلم
أن الحق في هذا المقام
ما قاله الناصر من أن
الكلام في المشتق الحقيقي
لا المجازى فمعنى متكلم
عندهم ذو كلام لكن قائم
بمحل آخر إذ لو كان في
المشتق ولو المجازى لما
صح رد أهل السنة عليهم

لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى أنه خالق للكلام في جسم كالشجرة التي سمع منها
موسى عليه الصلاة والسلام بناء على أن الكلام ليس عندهم إلا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى
بها في الحقيقة لم يخالفوا فيها هنا لأن صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم
نفيها لموافقهم على تنزيهه تعالى عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون أنها نفس
الذات مرتين ثم اتها على الذات ككونه عالما قادرا فروا بذلك من تعدد القدماء على أن تعدد
القدماء إنما هو محذور في ذوات لا في ذات وصفات

أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقي منفى عندهم عن الذات وإن قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة
أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وإنما قلنا حقه ذلك لأنه ذكر فيما وافقونا عليه من المشتقات
أه ناصر وأجاب سم بأن الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور في قوله صفاته الذاتية وفي تمثيل
ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه فهذا سهو من الشيخ (قوله خالق للكلام)
نظر فيه الناصر بأن الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازى فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام لكن قائم بمحل
آخر فالنزاع إذاً معهم في جواز الاشتقاق مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر أه وأجاب سم بمنع
أن الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازى بل هو في الأعم من كل منهما وأما قوله فهو عندهم بمعنى أنه
ذو كلام الخ أن أراد أن معناه عندهم أنه قام به الكلام حقيقة فليس الأمر كذلك وإن أراد أن معناه
عندهم أنه خلق الكلام فهذا هو ما قاله الشارح كغيره وإن أراد غير ذلك فلم يعرف وأما قوله أن
خلافهم في الاشتقاق من معنى قام بغيره لا من معنى لم يقم به ففيه أن المدار على أن الاشتقاق من
معنى لم يقم به وكونه قام بغيره أولا لا ثمره له (قوله لم يخالفوا فيها هنا وهو من لم يقم به وصف الخ) بل
قائلون به وإنما الخلاف في الكلام (قول نفس الذات) فيه شيء لأن هذا الزعم يدهى الاستحالة لما يلزمه
من اتحاد الذات والمعنى والحق أنها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لاحقيقية كالعلم بمعنى
انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجه فلم يشتق مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات معنى قاله
الناصر وأقول هذا خلاف ما هو المحرر في الكتب الكلامية المعتمدة وكان الشيخ أخذ من قول الجلال
الدواني في شرح العقائد العنصرية ظاهر كلام المعتزلة أنها من الاعتبارات العقلية فقله ولم ينظر فيما
كتبه حواشيه في هذا المحل وقد قال بعض من كتب عليه من محققى المتأخرين وأما باطن كلامهم
فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهى عين الذات
عندهم لا لصفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية
زائدة ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم الخ لكن لما كان العلم والقدرة
وأمثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بالعلم الزائد الخ ولذا قالوا هو عالم
بالذات وقادر بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة وقادر بذاته وقادريته زائدة الخ فليس الواجب علم
زائد لصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا أورد عليهم الاشاعرة بأن قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا
الجسم أسود ولا سود له وهو سفسة فلو أثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك لا يراد
وجه أصلا أه فهذا صريح فيما قاله الشارح وفي الدواني أيضا والفلاسفة حققوا عينية الصفات أه فقد
رجع كلام المعتزلة إلى كلام أفلاسة بعينه ولنا في هذا المطلب رسالة مستقلة استوعبنا فيها أطراف
الكلام (قوله فروا بذلك من تعدد القدماء) أى الذى كفرت به النصارى (قوله على أن) أى
والتحقيق مبنى على أن الخ والاقرب أنه استدراك رد عليهم فيما تمسكوا به (قوله لا في ذات وصفات)

(ومن بنائهم) على التجوير (اتفاقهم على أن إبراهيم) عليه الصلاة والسلام (ذابح) أي ابنه اسمعيل حيث أمر عندهم آلة الذبيح على محله منه لأمير الله إياه بذبحه لقوله تعالى حكاية يابني أني أرى في المنام أني أذبحك الخ (واختلافهم هل اسمعيل) عليه الصلاة والسلام (مذبح) فقيل نعم والتأم ما قطع منه وقيل لا أي لم يقطع منه شيء فالقائل بهذا أطلق الذابح على من لم يقيم به الذبيح لكن بمعنى أنه ممرآته على محله فما خالف في الحقيقة وما هنا أنسب بالمقصود بما في شرح المختصر لا على وجه البناء من أنهم اتفقوا على أن اسمعيل غير مذبح أي غير مزهق الروح واختلفوا هل إبراهيم ذابح أي قاطع فؤدهما واحد

لأن القديم لذاته هو الذات المقدسة وصفاته الذاتية وجبت للذات لا بالذات على ما في ذلك من النزاع بين أهل السنة (قوله ومن بنائهم الخ) قال الكوراني إن ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة في غاية البعد إذ هذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الأصل لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم إنما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سيأتي فعندنا يجوز أن ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة إبراهيم عليه السلام إذ أمره بالذبيح نسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بأنه لم يؤمر إلا بمقدمات الذبيح وقد أتى بها وتارة يقولون بل أتى بالذبيح ويرون في ذلك خبرا موضوعا وهو أنه ذبح ولكن التأم. وضع الذبيح فانه كلما قطع جزءا التأم مكانه وبالجملة ذبح ولم يذبح الذبيح فعل قائم بالذابح وان ذهبوا إلى ما نقل عنهم من أن الضرب قائم بالمضروب على ما قدمناه فلا حاجة لقول المصنف اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح بناء على الأصل المذكور وهو كلام وجه يشهد له كلام الشارح الآتي وان المصنف في شرح المختصر قرر المسئلة لا على وجه البناء فلا داعي لما تمحل به سم في رده والتشنيع عليه فان الحق حقيق بالاتباع (قوله على التجوير) أي إلى تجوير اشتقاق الاسم من وصف معدوم (قوله أني أرى) ومعلوم أن رؤيا الانبياء وحى لذلك بأدراك الخليل صلوات الله عليه إلى المبادرة بأمثال الأمر فقول له أني أذبحك أي أمرت بذبحك بدليل أفعال ما تؤمر ليحسن الاستدلال بذلك على قوله لأمير الله تعالى إياه بذبحه (قوله واختلافهم) عطف على اتفاقهم فهو من مدخول البناء (قوله فالقائل بهذا) أي بأنه لم يقطع منه شيء وهذا شروع من الشارح في بيان وجه البناء فانه على القول الثاني أطلق الذابح بمعنى القاطع على من لم يقيم به الذبيح بمعنى القطع وهذا مجازة لكلام المصنف وإفصاح هذا القيل قال أن إبراهيم ذابح بمعنى أن امرار الآلة قائم به فلا خلاف فقول الشارح لكن الخ اعتراض على المصنف ولذا قال فما خالف في الحقيقة أي قاعدة الاشتقاق إلا أن الاشتقاق عنده باعتبار إطلاق الذبيح على الامرار مجاز انظير ما مر في صفة الكلام وليس المراد لم يخالف القول الأول لانه مخالف له (قوله أنسب بالمقصود) وجه الانسية أن ما في المتن على ما قرره الشارح يتضمن أن المعتزلة أي بعضهم يطلق لفظ ذابح على من لم يقيم به ذبح أي قطع للحل الخاص ولفظ مذبح على من لم يقع عليه ذبح بمعنى الزهوق وما في شرح المختصر يتضمن الأول فقط وأما ما تضمنه من نفي المذبحية بمعنى الزهوق لانه لم يقيم معناها باسمعيل أي لم يقع عليه فهو جار على القاعدة من نفي المشتق عن نفي المقيم به الوصف فلا اختصاص له بقولهم (قوله بالمقصود) وهو بناء قولهم هذا على مخالفتهم لنا في قاعدة الاشتقاق لأن ما هنا يفيد أن إبراهيم ذابح باتفاق وان اسمعيل مذبح على قول وأما نفي المذبحية عن نفي المقيم به الذبح بمعنى زهوق الروح فجار على القاعدة وعدم الزهوق محل اتفاق بيننا وبينهم (قوله لا على وجه البناء) أي لم يقله على وجه البناء كما صنع هنا بل هو كلام مستأنف وقوله من أنهم الخ بيان لما في شرح المختصر (قوله فؤدهما واحد) لأن الامرار متفق عليه والقطع مختلف فيه عندهم وأما عدم الازهاق فاتفاق بيننا وبينهم وإذا كان المؤدى واحدا كان ما في شرح المختصر فيه مناسبة فصح التعبير بأفعل التفضيل (قوله وعندنا لم يمر الجليل) هذا مخالف لما ذكره في

(قول الشارح أنسب بالمقصود) أي لأن البناء على ذلك جاء من محل الوفاق والخلاف معا بخلاف ما في شرح المختصر فانه جاء من الاتفاق على إطلاق لفظ ذابح المعلوم ذلك من خارج والاختلاف في أنه قاطع وأما كون اسمعيل غير مذبح أي مزهق فلا دخل له يدل على ذلك قوله مؤداهما واحد فليتأمل جدا فان به يلتزم الكلام ويندفع ما في الحواشي

(قول المصنف والجمهور الخ) اعلم (٣٧٢) أولاً أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم

وعندنا لم يمر الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والجمهور على أنه لم يسمِع كما ذكره لا يمتنع (فان قام به) أي بالشئ (ما) أي وصف (له) اسم وجب الاشتقاق لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العلم من العلم لمن قام به معناه (أو) قام بالشئ (ما ليس له اسم) كأشياء الروائح فانها لم توضع لها أسماء استخفاء عنها بالتقييد كراحة كذا وكذلك أنواع الآلام (لم يجب) أي الاشتقاق لاستحالة وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة (والجمهور) من العلماء (وعلى اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة إن أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (وإلا فآخر جزء) أي وإن لم يمكن بقاءه كالتكلم لأنه بأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً فالمشترط بقاء آخر جزء (منه)

تفسيره من أنه أمر آله على محله فلم يعمل شيئاً ومثله في البيضاء أي فاعل الشارح تبعه فيه قيل وهو طريقة المعتزلة كاحكامهم هنا فاعله سرى للبيضاوى من الكشف (قوله وفديناه بذبح عظيم) قد يقال فديناه أي من الذبح يدل على أن الفداء قبل الذبح أي القطع وقيل الذبح أعم من قبل التمكن لثبوته بعد التمكن بامرار الآلة قاله الناصر أي والأعم لا إشعار له بالاختصاص وأجاب سم بأن المتبادر من المعنى وسياق الآية أن الفداء قبل الشروع مطلقاً وهو جواب هين والجمهور على أنه لم يسمِع تبع فيه النووي ونقل المحب الطبري في مناسكه عن الأكثر أنه لا يمتنع والارجح دليلاً ما هنا (قوله فان قام به الخ) قال شيخ الاسلام يشمل المطرد وغيره والظاهر تخصصه بالمطر دلالة قاعدة والقاعدة يجب إطرادها (قوله وجب الاشتقاق) أي ثبت (قوله لاستحالة) لما كان المراد من قوله لم يجب لم يحجز كما بينه ناسب تعليقه بالاستحالة (قوله وعدل الخ) جواب عما يقال المناسب للتعليل بالاستحالة نفي الجواز لأنني الوجوب وقوله المراد صفة للنفي (قوله الصادق به) أي بنفي الجواز وغيره وقوله رعاية للمقابلة أي مع قوله وجب وأورد عليه أن رعاية المقابلة نكتة لفظية ودفع الإيهام نكتة معنوية وهي مقدمة وأجيب بأن النكتة المعنوية لما قام عليها القرينة الظاهرة الدافعة للإيهام وهي قوله وما ليس له اسم الخ دون النكتة اللفظية قدم اللفظية (قوله والجمهور الخ) ينبغي أن يعلم أولاً أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمونه حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهي حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقول المصنف أن اسم الفاعل حقيقة في الحال الخال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخل في مفهوم الأسماء المشتقة حتى يكون جزءاً من المدلول وإلا كانت أفعالا بل اعتبر على أنه قيد يخص للحدث القائم بها وما اعتبره القرافي من أن الحال هو حال النطق هو حال الحكم (قوله على اشتراط) أي جارون أو متفقون فان لم يبق كان مجازاً (قوله في المحل) متعلق ببقاء وقوله في كون متعلق باشتراط (قوله المطلق عليه) أي على المحل (قوله إن أمكن بقاء ذلك) أي بحسب الظاهر بتجدد أمثاله وإلا فالعرض لا يبقى زمانين أو أنه على بقاء العرض وهو التحقيق (قوله وإلا فآخر جزء) بالجر والتقدير وإلا فبقاء آخر جزء فلفظ البقاء مسطوع عليه كما يشير إلى ذلك الشارح بقوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسميح (قوله كالتكلم) أي وغيره من المصادر السبالية (قوله فالمشترط بقاء آخر الخ) التحقيق أن المعبر الملازمة العرفية كانت بآخر جزء

عليه وهو الذي حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا مثلاً ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقول المصنف أن اسم الفاعل حقيقة في الحال الخال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخل في مفهوم الأسماء المشتقة وإنما قالوا أن اسم الفاعل حقيقة في الحال لا اشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن وإلا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للتصف بالحدث فيلزمه أنه لا يكون حقيقة إلا أن أطلق باعتبار حال الانصاف وزمنه ولذلك فرع المصنف قوله ومن ثم على ما قبله وموضوع هذه المسئلة ما إذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم أن الإطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيقي استصحاباً للإطلاق الأول وقال الجمهور لا يكون حقيقياً إلا أن بقي المعنى الأول أو

جزؤه وقال قوم بالوقف ومنه يعلم أن التعبير بالبقاء لا بد منه حيث كان موضع النزاع تقدم المشتق منه وانقضاؤه فلا أولاً يفيد إلا ذلك وإن كان لا ضرورة عند الجمهور إليه إذ المدار عندهم على وجود المعنى المشتق منه (قوله قال العلامة الخ)

فأذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازاً كالمطلق قبل وجود المعنى نحو إنك ميت وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيه يكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحاباً للإطلاق (وثالثها) أى الأقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وإنما عبر بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى فى الاشتراط ليتأتى له حكاية مقابلة (١) فى الاشتراط وإنما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء لتام المعنى به فى التعبير فيه بالبقاء تسميحاً وما حكاة الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الأول بحث ذكره فى المحصول ودفعه

أولاً لا يمكن تطبيق كلام المصنف والشارح عليه أى لانه لا يكون حقيقة إلا قبل انعدام آخر جزء منه وهذا صادق بأن يكون وحده أو مع جزء آخر قبله (قوله) فإن لم يبق المعنى أى يوجد عند إطلاق المشتق فى القسم الأول أو جزؤه أى فى القسم الثانى وفيه إشارة إلى أن محل النزاع ومورد الأقوال هو المشتق بعد انقضاء المعنى كإطلاق ضارب على من وجد منه ضرب وانقضى أما حال وجود المعنى لحقيقته اتفاقاً وأما قبل وجوده كإطلاق ضارب على من سيقع منه ضرب فمجاز اتفاقاً قال الخجندى فى شرح منهاج البیضاوى وينبى على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه فى تركته فهل له الرجوع أم لا فقال الشافعى رحمه الله تعالى له ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فصاحب المتاع أحق بمأنته وهو صاحب المتاع حقيقة اشتراط لعدم بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشتري لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاريدى أقول هو مشكل لأن كلامهما صاحب متاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له فى الحال والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح لكل منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما أن المرتهن أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بأن الترجيح للبئث لثبوت ملكه على المتاع بدارقة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لأن اليد فيه للمرتهن اه وبهذا تعلم ما فى كلام السكالك فى تقرير هذه المسئلة وأنه لم يحرج فتدبر (قوله المطلق عليه) أى على المحل (قوله كالمطلق) أى قياساً عليه نظراً لعدم وجود المعنى حال الإطلاق فى كل وان كان هذا وجوده فى المستقبل (قوله إنك ميت) فيه مجاز الأول فإن أراد ما شأنه أن يموت فلا إطلاق حقيقى (قوله المطلق بعد انقضائه) أى بخلاف المطلق قبل وجود المعنى فمجاز إذ لم يوجد فيه حقيقة تستصحب فهو إشارة إلى أن القياس على المطلق قبل الوجود قياس مع الفارق (قوله لتعارض دليليهما) أى وهو القياس فى الأول والاستصحاب فى الثانى (قوله دون الوجود الكافى) (الخ) وإلا كان الاستعمال فى الوجود الأول مجازاً فإن البقاء استمرار الوجود زمانين مع أنه حقيقة (قوله ليتأتى حكاية مقابلة) وهو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكايته لأنه إذا لم يمكن وجوده لا اشتقاق (قوله آخر جزء) أى دون الأول والوسط (قوله لتام المعنى به) أى وغيره لا يتم به المعنى فلا يتأتى الوصف حقيقة (قوله وفى التعبير فيه بالبقاء) أى فى التعبير فى آخر جزء بالبقاء وهو المقدر فى قول المصنف وإلا فآخر جزء على ما قررناه (قوله تسميحاً) لأن آخر جزء بسيط لا بقاء له (٢) (قوله وما حكاة الآمدى) مبتدأ خبره بحث ومن عدم الاشتراط بيان لما أى أن عدم الاشتراط فى القسم الثانى

يمكن أن معنى اشتراط بقاء آخر جزء عدم نفاذه فيكون هو ما قاله الناصر وبذلك أرجع السعد كلام بن الحاجب لكلام الآمدى وإذا تأملت قول الشارح وإنما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء الخ وجدته صريحاً فى ذلك إذ معناه أنه لم يعتبره لتعيينه بل لأن به يتم المعنى فهو ليس بقيد والعلامة الناصر غفل عن ذلك فقَالَ ما قال تدبر (قوله بآخر حركة) صوابه بأجزاء منه (قوله بجزء من أحد الجزأين) صوابه بحرفين من أحد الجزأين (قول الشارح ليتأتى له حكاية مقابلة) فاه مفروض فيما انقضى فقال لا يشترط بقاؤه وما قيل أن المقابل هو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكايته إذ ما لا يمكن وجوده لا بقاء له وفيه نظر يعلم من عبارة المحصول التى نقلها المحشى (قوله لم يكن مشدولاً لها) أى باعتبار حاله وقت النزول (قوله فإذا باشر الخ) الأولى أن يقول أنه مشدول لها وقت نزولها باعتبار حاله بعدلانه لم يتحد لها مشمول

(١) قوله حكاية مقابلة أى القول الذى لا يشترط بقاء ما ذكر فيه يكون المشتق الخ اه كاتبه
(٢) قوله بسيط لا بقاء له أى لا استمرار لوجوده وإلا لم يكن آخره وإنما يتصف بالحصول فلو عبر به كما فى المحصول كان أولى اه بناتى

بأنه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكّر بدله الوقف (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط ما ذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة فى الحال أى حال التلبس) بالمعنى أو جزئيه الأخير (لا) حال (النطق خلافا للقرافى) فى قوله بالثانى حيث قال فى بيان معنى الحال فى المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا السارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها أنها إنما تناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازاً والأصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة وأجاب بأن المسئلة فى المشتق المحكوم به نحوز بدضارب فإن كان محكوماً عليه

وهو ما لا يجتمع أجزاءه فى الوجود من الاعراض السببية كالتكلم دون الأول وهو ما يجتمع أجزاءه فى الوجود كاليام والقعود ليس مذهباً لصاحب المحصول وهو الفخر الرازى وإنما وقع بنا على لسان الخصم ودفعه على لسانه أيضاً حيث قال فى المحصول لم لا يجوز أن يقال حصول المشتق منه شرط فى كون المشتق حقيقة إذا كان ممكن الحصول فأما إذا لم يكن كذلك فلا فاقبل إن أحداً لم يقل به فيكون باطلاً (قوله لم يقل به أحد) وإنما قاله على سبيل مجاز إذا الخصم (قوله فلذلك) أى لسكونه دفعه (قوله خلاف) حال من المصنف (قوله وذكّر بدله الوقف) أى ذكر المصنف الوقف بدل ما حكاها الآمدى وتبعه فى حكايته ابن الحاجب قيل ولا يوجد الوقف منقولاً نعم حكى الآمدى المذاهب الثلاثة ولم يرجع منها شيئاً وتبعه على ذلك ابن الحاجب وفى ذلك دلالة على ميلهما إلى الوقف اه كمال (قوله ومن ثم الخ) تفريع على اشتراط الجمهور البقاء (قوله ما ذكر) وهو البقاء (قوله من جملة المشتق) حال من اسم الفاعل (قوله أى حال التلبس) أى سواء وجد التلبس حال النطق أولاً والمراد التلبس العرفى كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة إلى المدينة مثلاً ويقصد الحال فليس المراد به الآن الحاضر وهو ما لا يقبل الانقسام لأن هذا اصطلاح الفلاسفة بل المراد به أجزاء من الماضى والمستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخلل فصل يمدع فإثر كذا ذلك الفعل وإعراضاً عنه فالمتكلم حقيقة من يباشر الكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله (قوله فى قوله) الأولى أن يقول فيما فهمه من كلام القوم لأن هذا فهمه القرافى من كلامهم لانه قاله ابتداء من عند نفسه (قوله فى نصوص الزانية) الاضافة بيانية (قوله بعد نزولها الذى هو حال النطق) أى لا حال نزوله من اللوح المحفوظ والمراد بالنطق نطق النبى صلى الله عليه وسلم لا نطق جبريل لأن أحكام المكلفين إنما ترتب ظاهراً على نطق النبى صلى الله عليه وسلم لأنه المبلغ لهم (قوله مجازاً) قيد لتناول النصوص أى تناولت من انصف بالمعنى بعد نزولها مجازاً لاحقيقة لأن إطلاقها إطلاق قبل الانصاف بالمعنى لكن قال الاجماع على أنها تناوله حقيقة (قوله والاجماع الخ) من تنمة السؤال واعتراض دعوى الاجماع بقول ابن الحاجب وغيره من الأصوليين ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما ثبت حكمه لهم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص (قوله فان كان محكوماً عليه) هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فالفعل عند ابن سينا أى ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل قاله الناصر أقول إشار بهذا الكلام إلى ما ذكره المناطقة من أن مفهوم القضية يرجع إلى عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والأول تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى قال الرازى فى شرح الشمسية وأما صدق

(قول المصنف أى حال التلبس) سواء وجد التلبس حال النطق أولاً وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذى لا ينقسم وإلا لما تحقق معانى المشتقات من المصادر التى يتمتع وجود معانيها فى آن كالتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة أصلاً بل المراد به أجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة كما مر عن الناصر

(قول الشارح حقيقة مطلقاً) إن كان المراد ان إطلاقه باعتبار التلبس بالوصف في وقته (٣٧٧) حقيقة فسلم ولا فرق بين المحكوم عليه

وبه في ذلك وهو مذهب المصنف كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء في الماضي أو غيره لأن المراد أنه يعتبر حال التلبس به كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال وان كان المراد أنه يطابق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو بعده كذلك فمنوع لمخالفته اللغة وقول الجمهور تدبر واعلم ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي كالمؤمن وفي بعضه الاتصاف به البتة كالحلو والحامض والعبد والحر قالة السعد في حاشية العضد وبه تعلم ما في تفرقة المحشى سابقا بين ما أريد به الحدوث وغيره مع ان الذي في كلامه كله مما أريد به الحدوث فكان الاولى أن يعتبر التقييد بالزمان وعدم التقييد به (قول الشارح الذي هو حال التلبس) قيل ان حال النطق مغاير لحال التلبس وليس بشيء فان الكلام

كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقاً وقال المصنف تبعاً لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشتق فيما إذا كان محكوماً عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضاً فقط

وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ أى ما صدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه مالا يكون ج دائماً فاذاً قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم كل ما يمكن أن يكون أسود حتى الرومي مثلاً على مذهب الفارابي لا يمكن اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما أه فها ذكره الشيخ هنا هو ما حقق في ذلك الشارح وقالوا ان مذهب الشيخ الرئيس هو الموافق للغة والعرف وأما الشيخ سم فإنه عارض نقل شرح الشمسية الذي نقله الشيخ هنا بما ذكره الرازي في شرح المطالع انه ليس مراد الشيخ بقيد الفعل فعل الوجود في الأعيان بل ما يعبر عنه الفرضي الذهني والوجود الخارجي فالذات الحالية تدخل في الموضوع إذا فرضه العقل موصوفاً به بالفعل مثلاً إذا قلنا كل أسود كذا يدخل فيه الاسود في الخارج وما لم يكن أسوداً ويمكن أن يكون أسوداً إذا فرضه العقل أسود بالفعل أه فاعتراض بأنه إذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضاً صار حاصل قول المنطقة ان المعتبر في وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومي في قولنا كل أسود كذا إذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الأزمنة ومن البديهي لكل عاقل ان صدق نحو الأسود على الأبيض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومي لا يكون حقيقة لغة فكون اصطلاح المنطقة المذكور مخالفاً للغة مما لا بد منه على هذا أه وهو اعتراض ساقط فان المعول عليه ما في شرح الشمسية لا ما في شرح المطالع التي بنى عليه اعتراضه فان الفاضل عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية حكم بفساد ما في شرح المطالع وبينه بوجه خمسة ذكرها هو حقق ان معنى الاتصاف بالفعل في الوضع ان يعتبر العقل بالفعل الاتصاف الذي يكون لذات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل ففي قولنا كل أسود كذا يدخل الحبشي الموجود وغير الموجود في الحكم ولا يدخل الرومي وهذا المعنى المرافق للعرف واللغة أه فسقط قول سم فيكون اصطلاح المنطقة الخ كيف وقد أجمعوا على ان عدول الشيخ عن مذهب الفارابي لعدم موافقة اللغة والعرف والعجب انه نقل عبارة السيد في حاشية الشمسية المصرية بذلك وأورد عليها اعتراض بعض الحواشي بمن تمسك بما في شرح المطالع المبين بفساده وبما يتنبه له ان ما ذكره المنطقة مختص بالمحصورات سواء كان الموضوع فيها مشتقاً أو غيره نحو كل كاتب متحرك الأصابع وكل فرس صهال والشيخ استروح به باعتبار تناوله للشق الذي الكلام فيه وان محل جريان الخلاف بين الشيخين مالم يقيد عقد الوضع بجهة من الجهات (١) أما إذا قيد بجهة مخصوصة فعقد الوضع فيها بحسب تلك الجهة (قوله كما في الآيات) أو رد ان المشركون مفعول ه وأجيب بأنه محكوم عليه معنى فحقيقة مطلقاً أى في الماضي والحال والاستقبال (قوله ان المعنى) بتشديد الياء أى المقصود للأصوليين (قوله وإن تأخر) أى هذا إن وافق حال النطق بل وإن تأخر (قوله فيما إذا كان محكوماً عليه) لا مفهوم له وإنما اقتصر عليه لأنه محل النزاع مع القرافي وإلا فالمحكوم به مثله (قوله فقط) قيد لحال النطق المرصوف بما قاله قال والد المصنف وإنما سرى الوهم للقرافي من اعتقاده ان الماضي والحال والاستقبال بحسب زمن إطلاق اللفظ وليس كذلك والاعادة صحيحة لكنه لم يفهمها واسم الفاعل ونحوه لا يدل على زمان النطق فالمناط في الإطلاق الحقيقي حال

(١) قوله بجهة من الجهات أى التي هي الضروريات السبع أو الدوائم الثلاث أو الممكنات أو المطلقات أه

فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوى سلم للقرافى تخصيصها (وقيل إن طرأ على المحل) للوصف (وصف وجودى يتناقض) الوصف (الاول) كالسواد بعد البياض والقيام بعد العقود (لم يسم) المحل (بالاول) أى المشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف في غير ذلك والاصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس في المشتق) الذى هو

التلبس لاحال النطق فاسم الفاعل مثلا حقيقة فيمن هو متصف بالمعنى حين قيامه به حاضرا عند النطق او مستقبلا ومجاز فيمن سيتصف به وكذا فيمن اتصف به فيما مضى على الصحيح وقول الزركشى وكونه مجازا بالنسبة للمستقبل محله في وصف المخلوق قاله تعالى موصوف في الازل بالخالق والرازق حقيقة وإن قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة فيه نظر إذ لا كلام في إطلاق اللفظ المشتق على المحل قبل اتصافه بالمشتق منه وهذا لم يكن في الازل لحدوثه والموجود فيه إنما هو وصفه تعالى بمعناه على القول بأن صفاته الفعلية قديمة وليس الكلام فيه اه زكريا وأقول لا وجه لهذا النظر لان صفات الافعال حادثة عند الاشاعة لسكونها راجعة لتعلقات القدرة التنجزية الحادثة نهى صفات إضافية لاحقيقية قديمة عند الماتريدي لرجوعها لصفة التكوين فعلى الاول الانصاف بها باعتبار قيام مبدئها بالذات العلمية وهى صفات التأثير فهو موصوف بها أزلا وأبدا وأما على الثانى فلا اشكال والتظير المذكور يقتضى ان صحة الاطلاق متفرعة عليه فيشكل الاطلاق حينئذ بالنسبة للاول ولا يصح دعوى المجاز فيه كالا يخفى فالحق أن الاطلاق حقيقى على كل من المذهبين تأمل وقد تعقب السكورانى القرافى أيضاً بأن اشتراط البقاء في المشتق إنما هو فيما إذا كان محكوما به وإلا إذا كان محكوما عليه فهو حقيقة مطلقا وهو كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلأن الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب في أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا يدخل له في هذا الانقياد ولا إثباتا أو أمثالا فلأن وجوب الحكم في مسئلة الزاى والسارق ليس مبنيا على أن الصفة في النصين المذكورين وقع محكوما عليه وأنه حقيقة مطلقا بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلة لحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم في قوله في السائمة زكاة مع أن القول بأن اسم الفاعل حقيقة في المستقبل مخالف للاجماع (قوله تخصيصها) أى قصرها على المحكوم به (قوله وقيل إن طرأ الخ) هذا قول رابع (١) يرجع عندنا لثبوت الخلاف ومحل قبل قوله ومن ثم الخ (قوله لم يسم المحل بالاول اجماعا) أى حقيقة بل مجازا استصحابا وعليه فالخلاف فيما عدا ذلك واعتمده الزركشى ومن تبعه ناقلين له عن الآمدى والاصح كما قاله الشارح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق ولعله أشار بذلك إلى الرد عليه والقول المذكور مع الاجماع إنما هو من عنديات الآمدى قال في رده دليل القول بعدم اشتراط البقاء الذى لا يلتزم الراد فيه مذهبه مع امره بالنظر والاعتبار فيه بحث قال لا نسلم ان الضارب حقيقة من وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حال تسميته ضار باشم يلزم عليه تسمية أجلاء الصحابة كفرة والقائم قاعدا والقاعد قائما لما وجد منه من الكفر والعقود والقيام السابقة وهو غير جائز باجماع المسلمين واهل اللسان ثم قال هذا ما عندى في هذه المسئلة وعليك بالنظر والاعتبار قلت نظرت واعتبرت فوجدت أن الحق جريان الخلاف مطلقا كما شمله كلام الجمهور وصرح به المصنف والشارح وان الاجماع إنما يصح في حق أجلاء الصحابة فقط لشرعهم مع أن عدم جواز اطلاق ذلك عليهم حكم شرعى فهو عارض لإدليس الكلام في الجواز وعدمه شرعا بل فيهما صناعة اه شيخ الاسلام (قوله إذ لا يظهر الخ)

(١) قوله هذا قول رابع الزاى والثلاثة الاقوال هى اشتراط بقاء معنى المشتق منه في المحل أو آخر جزء منه وعدم اشتراط ذلك البقاء في كون اطلاق المشتق على المحل حقيقة ثالثا الوقف اه كاتبه

دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود (اشعار بخصوصية) تلك من (الذات) من كونها جسماً أو غير جسم لأن قولك مثلاً الاسود جسم صحيح ولو أشعر الاسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم إفادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) في الكلام (خلافاً لثعلب وابن فارس) في نفيهما وقوعه (مطلقاً) قالوا وما يظن مترادفاً كالإنسان والبشر فتباين بالصفة فالأول باعتبار النسيان أو أنه يأنس والثاني باعتبار أنه بادی البشرية أى ظاهر الجلد وإنما صرح بالخالف الذى أهمه غير لغرابة النقل عنه كما قال (و) خلافاً (للامام) الرازى في نفيه وقوعه (في الأسماء الشرعية) قال لأنه ثبت على خلاف الأصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلاً

لا تنفاه الوصف الذى اشتق منه على كل حال وكونه خلقه غيره أو لا شيء آخر (قوله دال الخ) إنما أتى بهذا الوصف للاحتراز عن المشتق الموضوع لشيء مخصوص كالأسماء والآلة والمكان والزمان فان فيه إشعاراً بخصوصية الذات بانها زمان أو مكان مثلاً (قوله المترادف واقع) السبب الأكثرى في وقوعه أن اللفظين المترادفين إماماً واضعين بأن تضع إحدى القبيلتين إحدى اللفظين لمعنى والأخرى الآخر له أيضاً واشتهر الوضمان والتبساؤ من واضع واحد وذلك لتكثير وسائل التعبير على الناس لئلا يمتنعوا من تأدية المعاني بأي ما شاؤا أو باحدهما عند نسيان الآخر والتوسع في مجال البدائع نظماً وشرأ كما يشير إلى هذا الشارح (قوله اللفظ المتعدد) فيه أن المتعدد هو مجموع المترادفين فأكثر فكان ينبغي أن يقول هو اللفظ الموافق بالوضع للفظ آخر في معناه وقد يجاب بأنه تسميح في التعبير لظهور المعنى المراد واتكالا على ما سبق له في تقسيم اللفظ والمعنى (قوله في الكلام) أل عمدية أى كلام الله ورسوله وكلام البلاء (قوله خلافاً لثعلب) قد يحتج له بأن الترادف يحوج المخاطبين إلى حفظ جميع الألفاظ المترادفة إذ لولاها لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند التخطاطب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع ليتيسر الفهم فتزداد المشقة ذكره العبرى في شرح المنهاج (قوله مطلقاً) أى في الشرعيات وغيرها (قوله فتباين بالصفة) أى لا بالذات لأنهما لو تباينا فيها أيضاً لم يكونا مترادفين والمراد بالذات ما صدق ومعلوم أن الترادف يقتضى الاتحاد في الذات والصفة (قوله فالأول باعتبار الخ) بحث فيه باننا نقطع بان العرب تستعمل إنساناً وبشرأ من غير ملاحظة ما ذكر وذلك دليل على عدم اعتباره في مسمى اللفظ ولو كان ذلك معتبرأ في الوضع للزم ملاحظته وأجيب بأنه لا يلزم من اعتباره في الوضع للنسبة اعتباره عند الاستعمال (قوله باعتبار النسيان) فوزنه افعان وأصله إنسان إفعان حذف لامه التى هى الياء (قوله أو أنه يأنس) فيكون مأخوذاً من أنس فالهمزة أصاية ووزنه فعان (قوله أى ظاهر الجلد) تفسير لمجموع المركب لا للبشرة لأنها كما في الصحاح ظاهر جلد الإنسان فيحصل تهافت في اللفظ (قوله لغرابة النقل عنه) قال الكمال قد وافقهما الزجاج وأبو هلال العسكري وصنف كل منهما كتاباً يمنع فيه الترادف وسمى العسكري كتابه الفروق فيفرق بين الإنسان والبشر بما ذكره الشارح وبين قعود وجلوس بأن القعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن نوم ونحوه لدلالة المادة على معنى الارتفاع قال واليه ذهب المحققون من العلماء وأشار إليه المبرد وغيره اهـ وقد حكى عن ابن خالويه أنه قال بمجلس سيف الدولة احفظ للسيف خمسين اسماً فقال أبو على ما حفظه إلا اسماً واحداً وهو السيف فقال ابن خالويه فاين المهندو الصارم والرسوب والخنزم وأخذ يعدد فقال أبو على هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة (قوله على خلاف الأصل) لأن الأصل عدم تعدد الدال لعدم الحاجة إلى ذلك وربما وقع في اللبس (قوله مثلاً) أشار إلى فوائد أخرى

(قوله المصنف بخصوصية تلك الذات) يفيد أن له إشعاراً بالعموم فمعنى الاسود جسم الشيء الذى له السواد جسم لكن يلزم أن معنى قولنا الثوب الأبيض عندى الثوب الشيء ذو البياض عندى وفيه نظر مبسوط في حاشية الزاهد على الدواني (قوله ولا مانع من إيراد الخ) وهذا المراد هو موضوع المسئلة لأحد اللفظين (قوله ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة جزئه) فان قيل إن ذلك إنما اعتبر للنسبة فلا يلزم ملاحظته عند الاستعمال قلنا هو حيثئذ ليس بجزء فلا يمنع الترادف تأمل (قول الشارح للحاجة اليه) قد يمنع بأنه ثبت لترتب فوائد كالتجنيس وعليه يحمل ما في الحاشية عن سم تأمل

وذلك منتف في كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرا في الفرض والواجب بالسنة والتطوع
 وبجواب بأنها أسماء اصطلاحية لشرعية والشرعية ما وضعها الشارع كإسياقي (والحدود المحدود) أي
 كالحيو ان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أي الاسم ونابعه كعطشان نطشان (غير مترادفين) أي
 غير متحدى المعنى (على الاصح) اما الاول فلأن الحديدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود اى
 اللفظ الدال عليه يدل عليها إجمالاً والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال
 والتفصيل وأما الثاني فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما
 المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ذلك (والحق إفادة التابع التقوية) للتبوع وإلا لم يكن
 لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه ومقابل هذا

(قول المصنف والحق
 إفادة التابع التقوية) أي
 فقط فهو من التوكيد
 اللفظي بخلاف التأكيد
 المعنوي انه يفيد مع ذلك
 رفع احتمال المجاز (قوله
 اذا من معنى الخ) ينافيه
 أن فرض الكلام أن أحد
 اللفظين صاحب المكان
 فانه حينئذ لا يكون المكان
 له تدبر (قوله فهو إنما
 أنتج بثبوت الاحتمال) فيه
 أن هذا منع كما أشار اليه
 الشارع وكأنه منع
 لفرقة اليضاوى

كتيسر النطق بأحدهما دون الآخر كما في بروق في حق الائغ بالراموكا الجناس فقد يقع بأحدهما دون
 الآخر كما في نحو قوله تعالى وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فانه يقع بتحسبون دون يظنون ومثله رجة
 رجة ولو قيل واسعة فأت الجناس وفي الشرح العضدى للمختصر والمطابقة وهي ذكر معنيين متقابلين
 إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعاً بالاشتراك المعنى آخر يحصل باعتبار التقابل
 دون صاحبه كما قال خسن خير من خسكم فقال خسن خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار
 بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذا الخس قد وضع للبقول والخيار للقضاء أيضاً ولو قال خير من قنائكم
 لم يحصل التقابل به فهو فيه من اللطافة ما يدركه الذكي بذوقه (قوله ذلك منتف الخ) فيه انه لا يلزم
 من نفي الاحتياج عدم وقوعه لتعلق غرض صحيح به كتوافق الفواصل والتجنيس ونحوهما ما هو واقع
 في القرآن فانه وارد على قانون البلغاء (قوله ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية) أي اصطلاح عليها أهل الشرع
 من غير أن يكون وضعها الشارع واعترضه الناصر بأن الشارع قد استعمل هذه الالفاظ فلا بد من الوضع
 عنده وإلا لزم سد باب الحقائق الشرعية ويجاب بانه لا يلزم من استعمالها الجزم بانه استعملها المعنى
 واحد لجواز أن يكون عنده فارق بينهما كما قال به بعض الأئمة ولو استعملها المعنى واحد ما صح خلاف
 العلماء فيها وقول سم أن الحقائق الشرعية محفوفة عن الشارع ففيه أن غاية ما وقع من الشارع الاستعمال
 فان قيل الاصل الحقيقة قلنا هو جار وجميع فيازم عدم المجاز وإن قيل باحتماله فكذلك فالتفرقة
 غير ظاهرة (قوله فلأن الحد) لم يقل اى اللفظ كما في المحدود لان المتبادر من الحد اللفظ بخلاف المحدود فان
 المتبادر منه المعنى (قوله يدل على أجزاء الماهية الخ) الاختلاف بالاجمال والتفصيل إنما يظهر في الحد
 الحقيقي إذ الرسم بالعوارض وهي غير الماهية فلا يصح أن يكون تفصيلاً لها (قوله لا يفيد المعنى) أي معنى
 متبوعه بدونه بل معه (قوله ومن شأن كل مترادفين) قال الشهاب عميرة لو قال إفادته المعنى لكان اخصر
 وأوضح إذ لا يقال شأن الواحد منهما إفادة كل منهما بل إفادة الخاه يريد أنه لا معنى لذكر كل الثانية
 وأجاب سم بان مبناه توهم أن كلا الأولى والثانية عبارة عن معنى واحد وهو سهو بل الأولى عبارة عن
 الافراد التي كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد هي اللفظان المذكوران
 فمجموع لفظ الانسان والبشر فرد واحد من افراد الأولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من
 افرادها وهكذا لفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من افرادها
 وهكذا فمعنى عبارته ان من شأن كل مجموع لفظين متحدى المعنى إفادة كل واحد من ذين اللفظين المعنى
 وحده ولو قال ومن شأن كل مترادفين إفادته المعنى وحده كما قال الشيخ كان معناه ان من شأن كل مجموع
 لفظين متحدى المعنى إفادته ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يفيد المطلوب الذي هو أن كلاماً من جزأى
 ذلك المجموع يفيد المعنى وحده تأمل (قوله يمنع ذلك) الاشارة إلى قوله ومن شأن الخ كما صنع سم وهو الظاهر

كما أشار إليه قول البيضاوى والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد يعنى المؤكد بقوى الأول وكأنه أراد فى المحصول أن التابع وحده لا يفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن إفادة التقوية لاناف لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أى اللفظ المتحدى المعنى (مكان الآخر إن لم يكن تعبد لفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بأن يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام إذ لا مانع من ذلك (خلافًا للإمام) الرازى فى نفيه ذلك (مطلقاً) أى من لغتين أو لغة قال لأنك لو أتيت مكان من فى قولك مثلاً خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى بفتح الهمزة وسكون الزاى لم يستقم الكلام لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل قال وإذا عقل ذلك فى لغتين

خلافاً لما فى شيخ الإسلام أن الإشارة إلى قوله فلأن التابع الخ فان بسن وحده غير مفيد قطعاً (قوله كما أشار إليه) أى المصنف بقوله والحق (قوله قول البيضاوى) بمعنى مقوله خبر قوله ومقابل هذا وقوله عقب ظرف لقول البيضاوى (قوله يعنى المؤكد) أتى بالعناية لأن المتبادر من التأكيد معناه اللغوى وهو التقوية والشارح بالعناية حمله على المعنى الاصطلاحى قال الخجندى فى شرح المنهاج والأقرب أن يراد بالتأكيد هنا ما هو بتكرير اللفظ المفرد الأول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الأول وبين التأكيد اللفظى للجملة إذ هو مركب ولا شئ من المرادف بمركب (قوله وكأنه) يعنى البيضاوى وهذا الإشارة إلى فهم فى كلام المنهاج يصير الخلاف لفظياً وفيه استدراك على المصنف فيما فهمه من كلام البيضاوى أنه قائل بالثنى (قوله أى المعنى) أخذه من قوله وحده لأنه فى حال توحيده لا يتوهم تقويته لأنها فرع الانضمام للغير فيفيد أن المراد لا يفيد المعنى وكان الشارح لم يحزم بذلك لأن مقتضى سياق الكلام أن التقوية المثبتة أولاً هى المنفية بقوله لا يفيد وما قرره الشارح كلام البيضاوى هو ما قرره به شارحه الخجندى حيث قال أن التابع وحده لا يفيد أى الدلالة على المعنى بدون المتبوع (قوله فهو على هذا ساكت) وذلك يحتمل أنه قائل به فى نفس الأمر (قوله لاناف لها) أى فلا ينافى فى إفادة التابع لها قال الكمال وإيراد البيضاوى قوله والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد بقوى الأول ظاهر فى أن المراد أن التابع نحو بسن ونطشان لا يفيد شيئاً لا تقوية ولا غيرها كما حمله عليه المصنف فى شرح المنهاج ثم قال عقبه والتحقيق أن التابع يفيد التقوية فان العرب لا تضعه سدى ثم قال فان قلت فصار كالتأكيد لانه أيضاً يفيد التقوية قلت التأكيد يفيد معنى التقوية نفي احتمال المجاز ثم قال وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع والتأكيد لا يكون كذلك اه فقوله والتأكيد لا يكون كذلك يفيد أنه حمل التأكيد على التأكيد المعنوى فلا حاجة لقول سم صرح الدمامينى فى شرح التيسيل بأن هذا التابع تأكيد لفظى وأورده على تعريف التأكيد اللفظى بأنه إعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تأكيد لفظى وليس عين اللفظ الأول ولا مرادفاً له أى على الأصح اه فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتأكيد الخ يخالف ذلك إلا أن يريد التأكيد المعنوى لا مطلق التأكيد ولا اللفظى وإلا فهذا منهما اه لا حاجة إليه (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى وإلا فظاهر أن أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر فى نحو السجع والنظم (قوله أى يصح الخ) إشارة إلى أن الخلاف فى الصحة لا الوقوع بالفعل وإلا كانت الكلية غير محققة (قوله فى كل رديفين) اخذ العموم من الاستغراقية فى قول المصنف الرديفين وأخذ العموم فى قوله بأن يؤتى بكل الخ من قوله وقوع كل فهنا عمومان أحدهما متعلق بالرديف مستفاد من كل والثانى متعلق بمجموع الرديفين مستفاد من اللام

(قول الشارح وهو الجمع أى الدم (٣٨٢) ذوالجمع فاندفع الاعتراض (قوله ولكنه أقرب الخ) أى وحينئذ بين كلامي المصنف تناقض

فلم لا يجوز مثله في لغة أى لا مانع من ذلك وقال ان القول الاول أى الجواز الاظهر في أول النظر والثاني حق (و) خلافا (للبيضاوى و) الصنف (الهندي) في نفي ما ذكر (إذا كانا) أى الرديفان (من لغتين) لما تقدم اما ما تعبد بلفظه كتكبيره الاحرام عندنا للقادر عليهم فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد ويكن قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلمها وضيم بلفظه للآخر (مسألة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي (واقع) في الكلام جوازا (خلافا لثعلب والابهرى والبلخي) في نفهم وقوعه (مطلقا) قالوا وما يظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز أو متواطىء كالعين حقيقة في الباصرة ومجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضياؤها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والظهر وهو الجمع من قرأت الماء في الخوض أى جمعته فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم وما هنا عن الثلاثة (١) أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج انهم أحالوه (و) خلافا (لقوم) في نفهم وقوعه (في القرآن قيل والحديث) أيضا قالوا لو وقع في القرآن

فالتقدير يصح وقوع كل رديف من كل رديفين مكان الرديف الآخر وحاول الشارح بهذا أن الخلاف في لزوم الصحة لافي الصحة في الجملة إذ الصحة لا يتصور فيها خلاف ولم يستقيم قولهم لو صح لصح خدأى أكبر (قوله وإذا عقل ذلك) أى نفي الصحة أى فهمت علته (قوله فلم لا يجوز الخ) فيه أن هذا لا ينتج (٢) الجزم بنفي الوقوع على أن الفارق بين اللغتين اتحاد الموضوعات (٣) واختلافها (قوله أى لا مانع) إشارة إلى أن الاستفهام انكارى وقوله في أول النظر أى بحسب النظر الأولى لافي نفس الامر كما أشار إليه بقوله والثاني الحق (قوله لعروض التعبد الخ) إشارة من الشارح للاعتراض على المصنف بأنه لو حذف قيدان لم يكن تعبد ما ضر فإن الكلام في صحة الوقوع في حد ذاته وهذا المانع عارض والكلام في الصحة اللغوية لا من حيث الجواز شرعا وعدمه فلذلك قال العراقي أن هذه المسئلة غير مسئلة جواز الرواية بالمعنى وعدمها (قوله ويكن تامة) لا يتعين ذلك بل يصح أن تكون ناقصة واسمها ضمير يعود إلى الرديف وتعبد فعل مبنى للفعول (قوله جوازا) المراد به الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين فتكون القضية ممكنة خاصة وبهذا الاعتبار حسن التقابل بين الاقوال الآتية فتقوله خلافا لثعلب مقابل الوقوع وقوله وقيل واجب مقابل الجواز وقوله وقيل ممتنع مقابل الامرين لان الممتنع لا يقع (قوله) قالوا وما يظن الخ جواب عما أورد عليهم بالالفاظ المشتركة ومحصله منع كونها منه بالتأويل المذكور (قوله أو متواطىء) فيكون مشتركا معنويا كالانسان الموضوع للامر السكلى الذى استوت افراده في معناه (قوله كالعين) مثال لما هو حقيقة ومجاز وقوله كالذهب والشمس مثالان لقوله غيرها وقوله لصفائه ولضيائه إشارة للجامع فيكون مجازا استعارية وقوله وكالقرء مثال للمتواطىء وهو عطف على كالعين واعاد السكاف لانه راجع إلى المتواطىء بخلاف ما قبله فانه راجع للحقيقة والمجاز (قوله وهو الجمع) قال سم الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والظهر إذ الحيض الدم المخصوص وخروجه والظهر الخلو من ذلك اه وأجيب بتقدير ذوو الدم وذو الجمع والظهر كذلك كما أشار لذلك الشارح بقوله والدم يجمع الخ (قوله أقرب) لانهم نفوا الوقوع ونفي الوقوع أعم من القول بالجواز والاستحالة ولم يعلم مرادهم ولكن الأقرب إلى نفي الوقوع القول بالجواز (قوله بما في شرحي المختصر الخ) ظاهره بل صريحه أن الاستحالة مصرح بها في الشرحين وعبارة متن المنهاج أوجبه قوم لوجهين ذكرهما وردهما ثم قال وأحاله آخرون ثم قال والمختار مكانه وقوعه اه فالصريح بالاستحالة وقع في متن المنهاج فليحذر (قوله في القرآن) كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقروء الليل إذا عسعس فانه مشترك بين أقبل وأدبر قاله شيخ

تأمل (قول الشارح وأجيب باختيارانه وقع الخ) حاصله أنا نختار الاول وقولك لو وقع امامينا فيطول بلا فائدة انما يلزم إذا وقع البيان بجانبه اما لو وقع غير مبين ثم بين فقيه الفائدة فهو منع سكلية نفي الفائدة عند البيان وإنما زاد قوله ويفيد ثلاثا ليردانه وقت عدم البيان غير مفيد فيلزم ما في الشق الثاني

(١) قوله فيه ان هذا لا ينتج الخ أى بل إنما ينتج ثبوت الاحتمال كما أشار إليه بقوله أى لا مانع من ذلك فكيف يحتاج به على الجزم بالنفي كما افاده قول المصنف والشارح في نفيه ذلك مطلقا اه بنائى وقوله على ان الفارق الخ أى ومع الفارق لا يسلم قياس كونه من لغة واحدة على كونه من لغتين في نفي الوقوع فافهم اه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله اتحاد الموضوعات أى بالنسبة للغة الواحدة فلا يتأتى حينئذ قوله لان ضم لغة إلى أخرى الخ وقوله واختلافها أى الموضوعات بالنسبة إلى اللغتين فتأتى حينئذ قوله لان ضم الخ (٣) قوله وما هنا عن الثلاثة أى من انهم نفوا وقوعه

(قول الشارح فان لم يبين الخ) حاصله انا نختار الثاني قولك فلا يفيد ممنوع لانه يفيد بحمله على المعنيين تأمل (قوله قد يريد الخصم الجزئية) فيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه في القرآن مطلقا (قوله وإلا فلا نسلم ذلك الخ) حاصله جواب الشارح بعينه المشار اليه بقوله فان انتفت حمل الخ وإلما زاد قوله والفائدة الخ وهو لغو اذ الذي في كلام المعلل الاحلال بالفهم لا بالفائدة تدبر (قوله المستند الخ) فيه ان المستند الى القرينة هو التفصيلي لا الاجمالي (قول (٣٨٣) المصنف مسئلة يصح لغة اطلاقه الخ)

اعلم ان المشترك يراد به مجموع المعاني أو المعنيين من حيث هو مجموع ويراد به كل من المعاني على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة أخرى ويراد ذلك ويراد به أحد المعاني لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك مثل تربصى قرأ أى حيصا أو طهرا ويراد به كل واحد من معنييه وهو غير ارادة المجموع لان في هذا كل واحد مناط الحكم ومعلق الارادة والاثبات والنفي بخلاف ما إذا أريد المجموع فانه لا يلزم ذلك وبالجملة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الافرادى والكل الجموعى وهو مشهور يوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ثم ان استعماله في المجموع المركب من المعاني بحيث لا يفيد ان كلامها مناط

لوقع إمامينا في طول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيدو القرآن ينزه عن ذلك ومن نفي الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه مثلا الذى سيبين ذلك كاف وإلا فادوة يترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبين حمل على المعنيين كما سأتى (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعانى أكثر من الالفاظ الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه

الاسلام (قوله لوقع امامينا الخ) محط الجزاء قوله امامينا فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء ثم ان هذا ترديد صوري وإلا فالبيان لا بد منه اما في الحال او المال كما بينه الشارح بقوله الذى سيبين فالطول لازم مطلقا على كل حال وقد نقض هذا الدليل بحريانه في أسماء الاجناس فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ما ذكرتم (قوله فيطول) فيه نظر إذ لا يلزم من البيان الطول فانه قد يكون البيان بنفس الحكم الذى لا يصلح لغيره نحو شربت عينا فانه مساو لشربت ماء وأجيب بان القضية جزئية أى قد يطول وفيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه في القرآن مطلقا (قوله بلا فائدة) ان اريد الطول بالمعنى اللغوى فالوصف مخصص وان اريد الطول الاصطلاحي وهو الزيادة على أصل المراد لا لفائدة فالوصف كاشف قال سم وفيه انه لا يلزم من الطول عدم الفائدة لان فيه التفصيل بعد الاجمال وهى فائدة عظيمة لا فادتها الكلام فضل تمكن في ذهن السامع (قوله أو غير مبين فلا يفيد) قد يقال لا ضرر في ذلك لانه يكون من جملة المتشابه ووقوعه في القرآن غير منكر (قوله احد معنييه) المراد فرد معين في الخارج لا فرد غير معين بدليل قوله الذى سيبين (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله الذى سيبين) نعت لاحد أى وغاية ما يلزم تاخر البيان الى وقت الحاجة ولا ضرر فيه (قوله بالعزم) متعلق بترتب أى العزم الآن (قوله حمل على المعنيين) أى عند من يرى حمله عليهما وهذا غير قاذح في افادة أراد أحدهما (قوله لان المعانى أكثر) أى المعانى الموضوع لها الالفاظ فلا ينافى في ما تقدم من أنه لا يلزم ان يكون لكل معنى لفظ قاله في المعانى مطلقا (قوله الدالة عليها الخ) اشار بذلك الى أن المراد المعانى الموضوع لها (قوله بمنع ذلك) ان منع أن المعانى الموضوع لها الالفاظ أكثر بل الالفاظ أكثر بل ادعى الامام في المحصول أن الالفاظ المشتركة أغلب من بقية الالفاظ قال لان الافعال بأسرها مشتركة الماضى بين الخبر والانشاء والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والتدب كذا الحرف بشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالبا ورده البدخشى في شرح المنهاج بان اشتراك جميع الافعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض كصيغ العقود وغيرها واشترك المضارع

الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وجواز مجاز ان وجدت علاقة مصححة ولا يصح بعلاقة الجزئية إذ ليس كل ما يعتبر جزأ من كل يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه واستعماله في كل على سبيل البدل ولا نزاع في صحته وكونه حقيقة وفي أحد المائى لا على التعيين قال السعد ليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن وفيه انه حينئذ مشترك معنوى لا لفظى إذ المراد به واحد لا بعينه والكلام في الثاني لا الاول إذ استعماله في كل واحد بحيث يكون كل واحد متعلق الارادة الوجه انه حقيقة إذ المعنى الموضوع له اللفظ المستعمل فيه هو كل من المعنيين

لابشرط أن يكون وحده ولا بشرط (٣٨٤) أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد

عن الآخرو الاجتماع معه
وليس الانفراد قيدا فيه
فالقول بان استعماله
كذلك مجاز بناء على جعل
الانفراد قيدا فيه وهم به
على جميع ذلك السعدويه
تعلم صحة قول الشافعي
دون غيره وحاصل الفرق
بين مختار البيانيين والشافعي
أن البيانيين اعتبروا أن
تكون ارادة المعنى جارية
على قانون الوضع أن لا يراد
إلا أحد المعنيين نعم لا مانع
من ارادتها عقلا وفيه أنه
وضع لكل لا بشرط ارادة
الآخر وذلك صادق مع
ارادته فلم يخالف قانون
الوضع فلذلك لم يعتبره
الشافعي هذا والخلاف إنما
هو فيما إذا أريد مع الحقيقة
المجاز في الافراد أما المجاز
العقلي لجائز اتفاقا به عليه
الشهاب على القاضي ولعل
وجهه أن التجوز إنما هو
في الاسناد والكلمة باقية
على معناها الحقيقي فلم تخرج
عن قانون الوضع من أنه
لا يراد إلا أحد المعنيين
بذات الكلمة فتدبر (قوله
بل سياقه الخ) حيث قال
الشارح هناك الخلاف
في المشترك مع أن قول

(وقيل) هو (ممتنع) لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بأنه يفهم بالقرينة والمقصود من
الوضع الفهم التفصيلي أو الاجمالي المبين بالقرينة فإن انتفت حمل المعنيين كما سيأتي (وقال الامام) الرازي
هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشيء وانتفائه اذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد
بينهما وهو حاصل في العقل وأجيب بأنه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما
(مسئلة المشترك يصح)

مختلف فيه إذا الكثير منهم على أنه مجاز في أحدهما والاصح في الأمر أنه لا وجوب اه (قوله وقيل ممتنع)
هلا قال مطابقا لمقابلة قول الامام الآتي كما قال في الاول لمقابلة القول الثاني اه سم وقد يقال لم يقله
لعله من السياق والسباق (قوله المقصود) صفة لفهم المراد لا للبراد بقرينة الجواب بعده (قوله
التفصيلي) أي الذي يدل عليه اللفظ بذاته (قوله أو الاجمالي) أي كافي المشترك فلا يقال ان المقصود
من الوضع الفهم بدون قرينة (قوله المبين بالقرينة) فيه تسامح فان المبين المفهوم لا الفهم الاجمالي وأجيب
بان فيه حذف أي المبين متعلقه وانه اطلق الفهم بالمعنى المصدري أولا واعاد عليه الضمير بمعنى المفهوم
(قوله حاصل في العقل) أي قبل السماع قال سم ويمكن أن يدفع بان حصوله في العقل لا يلزم أن يكون
على وجه ارادة أحدهما إذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ (قوله وأجيب بأنه قد يغفل)
أو يقال البيان يحصل بالقرينة بعد ذلك (قوله يصح اطلاقه) استدلل عليه بقوله تعالى إن الله وملائكته
يصلون على النبي فان الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هي من الله مغفرة ومن غيره استغفار
وكلا المعنيين مراد في الآية إذا لجأنا في حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي الملائكة بالعكس
والوقرع دليل الجواز فان قيل الضمير في يصلون متعدد لان فيه ما يعود إلى الله وما يعود إلى الملائكة
فيتعدد الفعل المسند اليهما وحيث لا يكون أعمال لفظا - د في المفهومين بل لفظين قلنا يتعدد الفعل
معنى لا لفظا إذ الملفوظ واحد يراد به المعاني المختلفة وهو المدعى وتكرير لفظ يصل تقديره بما لا حاجة
اليه فالاحسن الجواب بمنع ان الصلاة من المشترك اللفظي بل من قبيل المتواطىء وانها موضوع لا سر
كلى وهو الدعاء على ما حققه البعض بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبالي والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة
على الارض دون من عداهم اذ لو أريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع ومن غيرهم الانقياد
لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لهما فيستعمل فيهما معا فوق عموما المشترك فان قيل حرف
العطف بمثابة العامل لكونه في حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من في الارض وهكذا إلى قوله
وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظا متعددة في معاني مختلفة وهذا غير مانع فيه قلنا
لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لاله ولئن سلم فمعي كونه بمثابة تعيينه له بمعنى
أنه قرينة تدل على انسحاب عمل هذا العامل بعينه على المعطوف لانه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحدا
والعاني مختلفة وهو المطلوب وبهذا سقط ما قيل أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس ويؤيد
مسئلة العاطف ما قالوا في قول الرجل لا مرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى انها
لا تطلق الا بدخول الدار الثانية طاعة واحدة ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالاعادة
قيل وإنما يصار إلى الاستداد في قوله جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلان طالق وفلانة مشاركة الاثنين في
مجيء واحد وامرأتين في طلاق واحد لا يتصور فيصير إلى الاستداد وقال صاحب التنقيح يجوز ان يراد

القاضي خاص بما هناك دون ما هنا كما سيأتي وسلف شيخ الاسلام في ذلك السعد في حواشي العنصر (قوله ولا في اطلاقه) بالسجود
على أحدهما مبهما) قد عرفت أنه حيث لا يكون مشترك معنوي ليس الكلام فيه (قوله على خلاف فيه) أي في صحته لعدم العلاقة كما أشير إليه

بالسجود الانقياد في الجميع وشمول الجميع الناس ممنوع فان الكفار المنكرين لم يمسهم الانقياد أصلاً وأيضاً لا يعد أن يراد وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالة من الجمادات إلا منكر خوارق العادات اهـ وبحث فيه التفتازاني بأنه إن أريد بالانقياد امثال التكليف لم يصح في غير المسكانيين وإن أريد امثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر ولا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امثال التكليف وقوله ولا يعد الخ بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس أن ليس وضع الرأس من انقفاً سجوداً ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا يحكم باستحالة الخ فيه أيضاً نظر لأن ذلك ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله بل باعتبار أن ليس لها وجود ولا حياة كالحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي ونحو ذلك بخلاف سائر الخوارق اهـ وأجاب البدخشي في شرح المنهاج بان مراد صاحب التنقيح أو المراد هنا واحد حاصل للكل لان يراد بالمشارك جميع معانيه ولا يخفاء في انه لا يضر كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقة كما قال في ان الله وملائكته يصلون على النبي أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقة كالعداء ومجازياً كإرادة الخير وبأن عدم تحقق الوجود والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الارجل لا يستلزم استحالة البطش بالايدي اهـ وما استدلل به أيضاً قوله تعالى تسبيح له السموات السبع والأرض ومن فيهن فان تسبيح السموات والأرض بلسان الحال وتسبيح من فيهن بلسان المقال وأجيب بأنه على حذف العامل في من أي ويسبح له من فيهن أو بان المراد بالتسبيح مطلق التعظيم أو أن التسبيح على حقيقة وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح الخصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق أن المراد حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى وما قيل بأن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ومنع أن ولكن لا تفقهون لا يناسبه بل يناسبه لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لا خلاصهم بالنظر الصحيح اهـ ممنوع أما أولاً فدعوى أكثر المفسرين على التاويل طريق اثبات الاستقراء ولا يمكن لعدم الاحاطة بالمفسرين كلهم حتى يعلم الأكثر من الأقل وأما ثانياً فلأن الإخلال بالنظر الصحيح لا يوجب جهالة الألوهية من كل وجه ولا إنكارها رأساً قال تعالى حكاية عن عبدة الاصنام ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إلى غير ذلك من الآيات الدالة على اعترافهم بألوهيته تعالى والله در القائل

وهل في التي دانوا لها وتعبدوا * لذاتك ناف أو لوصفك جاحد

هذا كله على أن الخطاب في تفقهون مختص بالكفار فان كان الخطاب للمؤمنين خاصة أو للجميع فالمناسبة على أن المراد حقيقة التسبيح ظاهرة (قوله لغة) زاده لاجل المقابلة بالصحة العقلية في بعض الاقوال الآتية (قوله على معنييه) سواء استعمل في حقيقته نحو تربصى قرأ أي طهرأ أو حيصاً أم في مجازية أو حقيقته ومجازه نحو لا اشتري ويريد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتي اهـ ذكر يا قال سم ينبغي ان يتأمل في هذا التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السا بن قبيل مبحث العلم وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك ولا حقيقة ومجازاه وقول الشارح في أول المسئلة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه الآتي فالظاهر أنه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان

(قوله أحد المعنيين على البدل) قد عرفت أنه حيثئذ مشترك معنوي لا لفظي (قوله بل مثله قصد الإبهام) فيه أن الوضع لقصد الإبهام يتضمن أن لا يستعمل فيهما معاً لعدم الإبهام حيثئذ فلا يتأتى جريان القول المقابل بعلته أعني نظراً لوضعه لكل منهما إذ لا يكون إلا عند الإطلاق فليتأمل

مثلا (معا) بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد كقولك عندى عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسى الجون وتريد الاسود والابيض وأقرأت هند وتريد حاضنت وطهرت (مجازا) لأنه لم يوضع لهما معا وإنما وُضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر بأن تعدد الواضع أو وُضع الواحد ناسيا للآخر (وعن الشافعى والقاضى) أبى بكر الباقلانى (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه

وحينئذ يتوجه عليه منع علمهما من ذلك إذ هذا لا يدل على أن الحقيقة والمجاز والمجازان من قبيل المشترك بل سياقه صريح فى أن ذلك ليس من قبيله خصوصاً مع ملاحظة كلام الشارح وأقول يلزم على ما قرره الشيخ أيضاً أن اللفظ إذا استعمل فى معنى حقيقى ومجازى معا يكون من قبيل استعمال المشترك فى معنيتين معاً فيسبب الاعتراض الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد مع أنهم قد يتخلصون عنه بأنه من عموم المجاز ولا يعرجون على دعوى الاشتراك أصلاً تأمل (قوله مثلاً) أى أو معانيه (قوله بأن يراد به الخ) تحرير محل الخلاف بأنه لا يجرى فى إطلاقه على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا فى إطلاقه على أحدهما مبهماً بل هو مجاز أو حقيقة من حيث اشتماله على المدين ولا فى إطلاقه على المجموع على خلاف فيه بل هو كذلك ولا فى إطلاقه من متكلمين (قوله كقولك عندى عين) أشار بتعدد المثل إلى أنه لا فرق (١) بين أن يكونا خلافيين (٢) كالأول أو ضدّين كالثانى أو نقيضين كالثالث (قوله وتريد) أى فى آن واحد وأما الحصول فى آن واحد فلا يمكن فى نحو الطهر والحيض (قوله وإنما وُضع لكل) أى فهو من استعمال الجزء فى الكل وهذا ظاهر أن التفات لهيئة مركبة منهما لا لكل على حدته (قوله من غير نظر إلى الآخر) أن أريد بشرط عدم النظر للآخر فهو دعوى لا دليل عليها وإن أريد أنه لا يشترط النظر للآخر الصادق بالوجود وعدمه ففيه أنه لا ينتج المجازية بل يكون فيهما حقيقة لأن كلامهما هو الموضوع له فلم يستعمل اللفظ إلا فيما وُضع له ولا يتوقف كون اللفظ حقيقة فيهما على وضعه لهما معاً واستعماله فيهما لا يخرجهما عن الموضوع له ويحجب باختيار الثانى ولا نسلم أنه لا ينتج المجازية بل ينتجها لأنه إذا كان موضوعاً لأن يستعمل فى هذا دون هذا ولهذا دون هذا كان استعماله فى أحدهما مع الآخر على خلاف الوضع فانه وُضع لأن يستعمل فى أحدهما واستعماله فيهما استعمال له فيهما وُضع له مع زيادة ثم انه قيل العلاقة هنا الجزئية والكلية ونظر فيه بأن الكلام فى إرادة كل من المعنيين لا فى إرادة المجموع الذى أحدهما المعنيين جزء منه ولو سلم فليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل لما تقرّر من تخصيصه بالمركب الحقيقى وأن يكون لذلك الجزء خصوصية بأن ينتفى الكل بانتفائه عرفاً كإطلاق الرقبة على الإنسان أو يكون مقصوداً من الكل كإطلاق العين على الجاسوس وليس الأمر هنا كذلك فليتأمل (قوله بأن تعدد الخ) تصوير لقوله وإنما وُضع الخ (قوله ناسيا للآخر) غير لازم إذ قد يوضع مع ذكره للأول لقصد الإيهام ويكتفى فى تعيين المراد بالقرينة وبهذا يظهر أن تعدد الوضع ليس بلازم وهذا على أن الواضع البشر أمّا إن قلنا أنه الله كان ذلك اختياراً (قوله وعن الشافعى) عبر بعن إشارة إلى أن القول بأن ذلك حقيقة عند هؤلاء غير مجزوم به عنده وهو كذلك فى حق الشافعى والمعتزلة فقد اختلف النقل عنهما فى أنه حقيقة أو مجاز والمراد هنا بالمعتزلة أبو على الجبائى ومن تبعه اهـ زكريا (قوله نظرا لوضعه الخ) فيه إشارة إلى دفع (١) قوله إلى أنه لا فرق الخ قال البنانى وإلى أنه لا فرق فى المشترك بين أن يكون اسماً أو فعلاً هـ (٢) قوله خلافيين هما المعنيان المتباينان الوجوديان بلا تقابل وقوله أن هذين هما المعنيان الوجوديان المتقابلان بحيث يتعاقبان على المحل ولا يجتمعان فيه وقوله أو نقيضين هما الأمر الوجودى ورفع له ولكن فى جعل الحيض والطهر من المتناقضين تساهل لا يخفى كما فى حاشية البنانى اهـ كاتبه

لكل منهما (زاد الشافعي و ظاهر فيها عند التجرد عن القرائن) المعينة لاحدهما كالمصحوب بالقرائن
المعممة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما

ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من أنه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليسكون
استعماله فيه استعمالا فيما وضع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين
لما صح استعماله في أحدا المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضع له بل جزئية
واللازم باطل بالاتفاق وجه الدفع ان محل النزاع كما قررده الائمة استعماله في كل واحد من المعنيين ثم على
أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة إنما يتوقف على كونه موضوعا لكل
واحد من المعنيين والامر كذلك ثم ان الاحتمالات العقلية اربعة وهو ان يكون موضوعا لهما معا على
الاجتماع بأن يكون كل من المعنيين جزء الموضوع له أو وضع لاحدهما بشرط مصاحبة الآخر أو له
بشرط انفراد عنه أو له مع قطع النظر عن انفراده عنه أو مصاحبة له لاجاز ان يراد الاول ولا الثاني لانه
يلزم عليه منع استعماله في الواحد حقيقة والواقع بخلافه ولا الثالث لانه يلزم عليه منع استعماله فيهما
حقيقة ولا الرابع لذلك لان وضعه لمعناه عبارة عن تخصصه به أي جعله بحيث يقتصر عليه ولا يتجاوز به إلى
غيره فلا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضع اللفظ لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة وكذلك اعتبار
وضعه للمعنى الآخر والجواب باختيار الشق الرابع واستشكاله مبنى على التباس احد معنى التخصيص
بالآخر إذ هو مشترك بين التخصيص بمعنى قصر أحد الأمرين على الآخر وأنه لا يتجاوز به إلى غيره وهذا
هو المعنى بالقصر عند علماء المعاني وله طرق منها النفي والاستثناء وإنما وغيرهما ثانيا فيجعل الشيء منفردا
من بين الأشياء بالحصول للتخصيص به كما يقال في إياك نعبد ونخسك بالعبادة وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ
بالمعنى أي تعيينه له وجعله منفردا به من بين سائر الالفاظ وهذا لا يوجب ان يراد باللفظ المعنى الآخر
فيختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير
استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضع له اللفظ حقيقة
قال سم وقد يشكك قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ بوضع المترادفين إذ لا يصدق الانفراد
من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر إلى الآخر إلا ان يراد من بين الالفاظ ولو في الجملة (قوله) كالمصحوب
بالقرائن المعممة) أي التي تدل على أن المراد كل من المعنيين فيكون المشترك عام لهما وهو مثال للتجرد
عن القرائن لا تنظير كما قد يتوهم لان القرائن المعممة لهما غير المعينة لاحدهما فيكون المصحوب
بالمعممة مجردا عن المعينة (قوله) فيحمل عليهما) أي وجوبه بالامتناع من الحمل على الجميع وإلا فاما أن
لا يحتمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحتمل على البعض فيترجح بل امرجح كذا قيل
أقول وفيه نظر لانا لا نسلم بطلان الإهمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان قاله البدخشي في
شرح المنهاج ثم ان الحمل عبارة عن اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل عليه مراده فهو من صفات
السامع وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة معناه فهو من صفات المتكلم وأورد أنه إذا كان اللفظ
ظاهرا في معنى أو نصا لا يقال فيه يحمل إذ لا يقال ذلك إلا عند انتفاء الظهور أو التخصيص على المراد منه
وأجاب شيخ الاسلام بأن الحمل هنا مجازي وأن المراد انصرف اللفظ إليهما وقال سم لعل الأولى أن المراد
بحمله عليهما اعتقاد السامع إرادة المتكلم إياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد الخ ثم
قال شيخ الاسلام وتسمية الشافعي له ظاهرا فيهما ظاهرة في أنه عنده عام وهو ما قاله العضد قال والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وخالفه المصنف في شرح المختصر فقال هو عنده كالعام
وليس عاما لان العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها ولا يخفى أنه لا خلاف بينهما لأن العضد

(قول المصنف و ظاهر
فيهما الخ) لان الاصل
إرادة كل منهما لوضعه له
ولامتناع (قول الشارح
كالمصحوب بالقرائن إلى
آخره) مقتضاه سواء كان
مثالا أو نظيرا أنه ظاهر
لانص بناء على ان القرائن
قد تقع اتفاقا بدون قصد
(قول المصنف فيحمل
عليهما) أي يجب على
السامع حمله عليهما عند
الإطلاق عملا بالظاهر
فيفارق مذهب القاضي
بأن وجوب الحمل هنا للظاهر
وهناك للاحتياط وليس
مختار الشافعي أخص من
مختار القاضي خلافا للسعد
في حواشي العضد ثم ان
المراد بصحة الإطلاق
عليهما عند الشافعي والقاضي
الصحة اللغوية بخلافها عند
أبي الحسين والغزالي فان
المراد بها الصحة العقلية
بمعنى أنه لا دليل على امتناعه
سوى منع أهل اللغة (قوله)
وهو باطل) أي ذلك
اللازم باطل بالاتفاق فان
منعت الملازمة مستندا
بأنه يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد من المعنيين كما
انه موضوع للمجموع
فجوابه أن استعماله في
المجموع حيث يكون
استعمالا في أحد المعاني
ولا نزاع في صحته قاله السعد
في التلويح (قوله) لكن قد

يشكل الخ) اختار عبد الحكيم في حواشي القطب أن المراد التخصيص التعمين والجعل لا الحصر وبه يندفع إيراد المترادفين

(وعن القاضي) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعجمة (بجمل) أى غير متضح المراد منه (ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين) البصرى (و الغزالي يصح أن يراد) به ما ذكر من معنييه عقلا (لأنه) أى ما يراد من معنييه (لغة) لاحقيقة ولا مجاز المخالفة لوضعه السابق إذ قضيته أن يستعمل في كل

بين أن أحد قسميه مختلف الحقيقة فلا يضره تسميته عاما ولا يؤثر فيها أن العام في الأصل غير مختلف الحقيقة (قوله وعن القاضي الخ) ما نقله عنه المصنف هو الذى نقله عنه الامام الرازى والذى في تقريب القاضي لا يجوز حمله عليهما ولا على أحدهما إلا بقرينة ويعدان يقال هذا مقيد لذلك (قوله احتياطا) أى لا من حيث أنه ظاهر نال سم في إطلاقه نظر إذا الاحتياط قد لا يكون إلا في حمله على أحدهما فقط كالا يخفى على المتأمل اه يريد أنه قد يكون الاحتياط في الحمل على أحدهما كأن يقال إن رأيت العين فلا تأكل السمك فإنه محتمل لكل من معانيه إذ يحتمل أن يكون النهى معلقا برؤية جميع المعاني وبرؤية واحد منها والاحتياط هنا الحمل على أحدهما لا كلها (قوله والغزالي الخ) قال الكوراني نقل المصنف عن الغزالي أنه يصح أن يراد بالمشارك المعنيين، واللغة وفي شروحه أى لاحقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في المستصفي لا يدل على شيء من ذلك ثم ساق عبارة الغزالي وقال في آخرها وليس في هذا الكلام شيء بما قاله المصنف لأنه لاحقيقة ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا ليشمل المعاني المرادة من اللفظ بل نقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظا على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة واجابهم بأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف عن الغزالي في غير المستصفي لأن كتيبه الاصولية تنحصر فيه ولا مفاداته الاصلية مختصة بكتبه فجاز أن يكون النقل المذكور في غير المستصفي او من مفاداته التي لم توضع في كتيبه والمصنف ثقة مطلع على أنه يؤخذ من كلامه في المستصفي قبيل ما نقله الكوراني ما قاله المصنف فإنه قال احتج التماضى أى على صحة استعمال المشترك من معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى آخر جاز فإى بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ لكل بخلاف ما إذا قصد بلفظا مؤنن الدلالة على المؤمنين والمشركون جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركون بخلاف اللفظ المشترك فنقول إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرّة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كإلى لفظ المؤمنين فان العرب وضعت لاسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع اه فقوله فنقول إن قصد الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فإنه صرح فيه بأنه يمكن أن يقصد باللفظ المعنيين وبارز ذلك مخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كالا يخفى واما قوله بل نقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط لان المصنف وشراحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمال في اللغة استعمالا صحيحا لاحقيقة ولا مجازا وإن صح عقلا ان يراد منه المعنيين فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر اه هذا محصل ما قاله وأقول أن ما ادعاه من الجواز وأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف الخ لا يجدى نفعا في الرد على الخصم وليس من القوانين الموجبة وإن كثرت من أمثاله في مقام الرد عليه وعلى التناصر واما ما ساقه من عبارة المستصفي قائلا أنه عين ما نقله المصنف ففيه مناقشة لان الغزالي عبر بالامكان وهو محتمل للامكان الفرضي والامكان الوقوعي والاستدراك يرجع لإرادة الاول لاسما وقد عقبه بقوله كإلى لفظ المؤمنين فان شموله للكافر على سبيل الفرض العقلي فقول له فهذا ممكن أى يمكن فرضه واما المصنف فقد عبر بلفظ الصحة المتبادر منها الحصول بالفعل او الغرض المطابق للواقع وكلاهما لا يتم ففرق بين العبارتين تأمل (قوله لمخالفته الخ) لانه إنما وضع لكل على حدة وفيه أن غايته نفي الحقيقة دون المجاز فإنه لا يلزم موافقته للوضع واجيب بان المجاز تابع للحقيقة فاذا كانت لا تستعمل إلا في المعاني مفردة فكذلك المجاز ولا يخفى بعده وحيث لا دليل لا ينتج المدعى (قوله لوضعه السابق) أى على الاستعمال على وضع آخر (إذ قضيته الخ) فإنه رضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر

(قوله نقلناه بظوله) هي عبارة التسليح بالحرف (قوله فالمراد بحمله الخ) قد عرفت أن المراد وجوب الحمل على السامع وهو الموافق لما قاله سم (قوله وبصاحبة القرائن الخ) أى كما نص عليه الشارح بقوله كالمصحوب بناء على أنه مثال (قوله لا ينافى استعماله مع الآخر) لان معنى استعماله فيه منفردا أن يكون متعلق الارادة بدون شرط انضمام الآخر اليه وهو هنا كذلك تدبر (قول الشارح لوضعه السابق) أى السابق على الاستعمال فيهما معا وهو الوضع لكل بانفراده (قول الشارح إذ قضيته الخ) هذا التعليل من طرف أبي الحسين والغزالي وهو مبنى على أن اللفظ موضوع للمعنى مع النظر لعدم معنى آخر وهو مردود كما مر بأن مختار الشافعى ومن معه أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط انفراد واجتماع نص عليه الغضد والسعد وهو معنى كلام سم هنا وكلام المحشى مكابرة لا تسمع واعلم أنه على مختار الشافعى يكون من قبيل العام فالعام عنده

منهما منفردا فقط وعلى هذا النفي البيانين وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنيان (في النفي لا الاثبات) فنحو لا عين عندى يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندى عين فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد و زيادة النفي على الاثبات معهودة كافي عموم النكرة المنفية دون المثبتة وفي نسخة بدل يجوز يصح وهو أنسب والخلاف فيما إذا أمكن الجمع بين المعنيين كافي الأمثلة المذكورة فإن امتنع كافي استعمال صيغة افعل في طلب الفعل والتهديد عليه على ماسيا تى مرجوحا أنها مشتركة بينهما فلا يصح قطعاً ولظهور ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والاكثر) من العلماء (على جمعه باعتبار معنييه) كقولك عندى عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا

(قول الشارح وزيادة النفي الخ) فيه أن تلك الريادة إنما جاءت في النفي من عدم صدقه عند تحقق بعض الافراد بخلاف الاثبات وهنا المدار على صحة تناول اللفظ وهو موجود في النفي والاثبات جميعاً (قوله واجتماع طلب الفعل الخ) أى في أن واحد من طالب واحد (قول المصنف والاكثر الخ) وجهه أن الجمع هو المفرد مع زيادة العلاقة ومقابلته ينظر إلى المعنى والكلام إنما هو في اللفظ

وفيه أن عدم النظر إلى الآخر لا يستلزم النظر إلى عدمه ودعوى الاستلزام مما لا دليل عليها (قوله منفردا) متعلق بالاستعمال أى لا دون هذا الاستعمال ونظر فيه الناصر بأنه قدم ان الوضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر وعدم النظر إلى الآخر ليس نظرا إلى عدمه يريد أن قولنا من غير نظر إلى الآخر بيان للاطلاق لا قيد معتبر في المفهوم كما قالوا في الماهية لا بشرط شيء وإن قيد فقط يفيد اعتبار عدم مصاحبة الآخر كدنى الماهية بشرط لا شيء. ومعلوم أن اثباتي أخص من الاول ولا شك في تبين مفهومي العام والخاص ويكفي هذا القدر في الاعتراض وأما أنه من قبيل التناقض كما فهم سم فلا داعي له وإن أمكن رجوعه اليه وقد يجاب بان الشارح بصدد توجيه كل قول بحسب ما يناسبه و جاز ان لا يسلم صاحب كل قول ما علل به مخالفه ولا يرد الاعتراض إلا لو كان التوجيهان لقول واحد وأما قول سم على أنه إن اراد الخ فتكلف بل تعسف لا يرضى بمثله من ذاق حلاوة القول والكلام في غنية عنه وبالجملة فهذا الاعتراض وجوابه على الوجه الذى قرره سم مما لا ينبغي أن يسطر في الصحف (قوله وعلى هذا النفي) لم يقل وعلى هذا القول لأنه لم يقع منهم التصريح بالصحة عقلا وإنما وقع منهم التصريح بالمنع لغة (قوله وغيرهم) أى كالحنفية كما نقله الكمال في تحريره (قوله يجوز لغة أن يراد) أى يجوز ذلك مجازا على الراجح والمراد بالنفي ما يشمل النهى والاثبات ما يشمل الامر (قوله وزيادة النفي الخ) جواب عما يقال التفرقة بين النفي والاثبات بلا فارق (قوله دون المثبتة) أى فلا نعم عمو ماشموليا (قوله وهو أنسب) أى بكلامه السابق (١) قال الكمال أن يجوز أنسب من وجه آخر هو أولى بالاعتبار وهو أن قوله يصح عقب قوله يصح أن يراد لا أنه لغة يوم أن المعنى وقيل يصح أن يراد في النفي دون الاثبات لأنه لغة وليس المعنى على ذلك فعديل إلى قوله يجوز لبعده عن الإيهام مع كونه بمعنى يصح (قوله فيما إذا أمكن) أى في الارادة لا في الخارج لأنه ذكر من جملة الأمثلة أقرأت هندأى حاضت وطهرت (قوله فان امتنع) بان كان المعنيان ضددين (قوله في طلب الفعل والتهديد) فان طلب الفعل والتهديد عاينه ضدان لان مقتضى الطلب الثواب ومقتضى التهديد العقاب (قوله ولظهور ذلك) أى القيد (قوله باعتبار معنييه) وكذا تثنيته ومقتضى هذا أن العلم العارض الاشتراك فيه الخلاف مع أنه متفق عليه وأجاب الجار بردى في شرح المنهاج بأن الجمع في العلم لا يؤدى إلى اللبس وفي مثل العيون يؤدى اليه لاحتمال إرادة المختلفات والمتفقات اه قال البدخشى والحق انه لا يجمع إلا بعد التاويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد مثلا اه قال الناصر وكان ينبغي للشارح أن يزيد او معانيه لاجل الثاني من مثاليه اه ودفعه سم بان ذلك علم من قول المصنف في أول المسئلة على معنييه مثلاً فانه أشار إلى أن ذكر المعنيين للتشميل دون التقيد فصار فرض المسئلة المعنيين والاكثر فلم يحتج الشارح هنا لزيادة او معانيه (قوله وتريد مثلاً) اشار به إلى انه لا فرق في افراد الجمع بين كونها افراد المعان كما في المثال الثاني او افراد معنيين كما في الاول واما جمعه باعتبار افراد

(١) قوله أى بكلامه السابق أى لأنه عبر في أول المبحث بالصحة اه كآه

(قول الشارح لا يبنى عليه فيها فقط) لعله نفي للتعبد مع القيد لا القيد فقط إذ لا معنى لبناء صحة الجمع باعتبار المعاني على المنع ولذا قال الشارح بل يأتي دون بل يبنى تأمل (قول الشارح هل يصح أن يراد معا) بأن يراد في إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي (٣٩٠) فهذا هو المتنازع فيه على قياس ما تقدم في المشترك أما جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي

(ان ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبنى عليه) في صحة إطلاقه على معنييه كما أن المنع مبنى على المنع والاقول على أنه لا يبنى عليه فيها فقط بل يأتي على المنع أيضا لأن الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكانه استعمال كل مفرد في معنى ولولم يقل المصنف ان ساغ المزيد على ان ابن الحاجب وغيره كان المعنى أن الجمع مبنى على المفرد صحة ومنعا وقيل لا بل يصح مطلقا فهو دى العبارتين واحد والزيادة أصرح في التنبيه على الخلاف (وفي الحقيقة والمجاز) هل يصح

معنى واحد فلا خلاف فيه (قوله إن ساغ ذلك) شرط لصحة الجمع وأورد أنه يصير المعنى ان صح الجمع فيلزم اشتراط الشيء بنفسه « وأجيب بأن الشرط هو القول بالصحة والمعنى ان قيل الخ (قوله وهو ما رجحه ابن مالك) وقد استعمله الحريري في بعض قصائد المقامات فقال

جاد بالعين حين أعمى هواه قلبه فأنثى بلا عينين

يريد الباصرة والذهب وعليه حديث أبي داود باسناد جيد الأبدى ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطى تليها ويد السائل السفلى أفاده الكمال ولا يخفى أنه ليس في كلام الحريري جمع وإنما هو تشبيه فالتشبيه به من جهة أن التشبيه في حكم الجمع كما بينها عليه وان الاستشهاد بالحديث مبنى على ان استعمال اليد في النعمة حقيقة وليس كذلك بل هو مجازي (قوله مبنى عليه) أى على المفرد المشترك لقول الشارح في صحة إطلاقه الخ ويجوز عود الضمير إلى جواز استعمال المفرد في معنييه وهو أولى لعدم الاحتياج لقوله في صحة إطلاقه الخ (قوله كما أن اننع) أى من الجمع مبنى على المنع في الاستعمال وهذا يشير للأمر الثاني فأفاد بقوله مبنى عليه الخلاف في بناء جمع المشترك باعتبار معنييه على ما ذكر والخلاف في جواز جمعه أيضا لبناء المنع على المنع المستفاد من بناء جواز الجمع باعتبار معنييه على جواز إطلاق المفرد عليهم ما أفاد قوله ان ساغ الخلاف الثاني كما أفاده البناء المذكور لكنه أصرح منه في التنبيه عليه كما ذكره الشارح (قوله والاقول) مقابل قوله والاكثر وقوله على أنه أى الجمع لا يبنى عليه أى على المفرد فيها أى في الصحة بل وإن قلنا بالمنع (قوله لان الجمع الخ) إشارة إلى الفرق بين الجمع والمفرد حيث قيل بجواز الجمع ولم يقل بالصحة في المفرد (قوله في قوة تكرير الخ) فإذا قلت عندى عيون كأنك قلت عندى عين وعين وعين (قوله المزيد) بالنصب صفة ان ساغ (قوله فهو دى العبارتين الخ) أى عبارة ان ساغ وعبارة عدمها لان كل واحدة منهما أفادت بناء جواز الجمع وامتناعه على صحة استعمال المفرد في معنييه واعتراضه الناصر بأنه ليس مؤداهما واحداً لان العبارة التي فيها ان ساغ إنما تدل على بناء الصحة على الصحة ولا تدل على بناء المنع على المنع وأما عبارة اسقاطها ففيها البناء أن عبارة المصنف ناقصة وأجاب سم بأننا لا نسلم ذلك لانه إذا كانت الصحة مبنية على الصحة يفهم منه أن المنع مبنى على المنع فبناء المنع على المنع وإن لم يستفد بطريق الصراحة فهو مستفاد بطريق المفهوم والمفهوم مدلول اللفظ فهو من المؤدى والشارح لم يدع إلا تأديتهما معنى واحداً وإن اختلفا في طريق الدلالة (قوله أصرح) التعبير به يقتضى ان في الاسقاط صراحة وهو كذلك (قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف) مبتدأ وخبر أى أن الخلاف في استعمال اللفظ المشترك في معنييه يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه (قوله هل يصح الخ) أى في جواب هذا الاستفهام وهو بدل اشتمال من الحقيقة والمجاز إذ الخلاف ليس في الحقيقة والمجاز ثم ان البيانيين يمتنعون الجمع بينهما ووافقهم الحنفية

يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض فلا خلاف فيه وحينئذ قول الشارح هل يصح أن يراد معا الخ تصريح بأن محل الخلاف إنما هو تلك الارادة وكذلك قال السعد لكنه قال أن اللفظ حينئذ مجاز اتفاقاً اما على القول باشتراط القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له والشارح خالف ذلك فيمأى وأتى وقال انه حقيقة ومجاز باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعي وهذا هو الحق بناء على ما تقدم من أن اللفظ موضوع لكل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والقائل بأنه مجاز حينئذ جعل الانفراد قيدا فيه وليس

كذلك وإنما يقع الانفراد والاجتماع قدين لوصف الاستعمال لانفس المعنى « والعجب من السعد رحمه الله والاصوليون حيث قرر هذا الكلام في حواشي العنصر وجزم في حواشي التلويح بأن اللفظ حينئذ مجاز اتفاقاً ولعل مراده أنه اتفاقا البيانيين المشتركين

أن يكون المعنى وحده فليتأمل (قوله مبني على انه لا يصح أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز) أى ويكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين أما على أن يكون مجازاً فلا يضر هذا الاشتراط لان البيانيين اعتبروا في وضع اللفظ للمعنى أن يكون بحيث يدل عليه وحده فالقرينة تمنع عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ويكون اللفظ مجازاً حينئذ على رأى البيانيين وإن قال السعد انه اتفاق فتأمل فانه من (٣٩١) المزالق (قوله فيكون الموضوع

له مراداً أو غير مراد) أى وهو محال (قول المصنف خلافاً للقاضى) لعل وجه خلافه هنا دون ما مر هو أن في المشترك المعنيين حقيقيان لا حاجة للانتقال من أحدهما إلى الآخر فلا مانع أن يراد ما بناء على صحة اخطار أمرين معا بالبال في أن واحد بخلاف الحقيقة والمجاز فانه لا بد في المجاز من الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازى فيكون مراد الذات على انه متعلق الحكم ومراد الأجل الانتقال منه إلى المعنى المجازى فيلزم قصده وعدم قصده في آن واحد اللهم إلا ان يكون ذلك تبعاً وأما ما قيل ان ارادتهما جميعاً على وجه الحقيقة والمجاز تستلزم توجه الذهن إلى أحدهما حقيقة وإلى الآخر مجازاً وكل منهما قضية والذهن

أن يراد معا باللفظ الواحد كما في قولك رأيت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع (الخلاف) في المشترك (خلافاً للقاضى) أبى بكر الباقلانى في قطعه بعدم صحة ذلك قال لمافيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أى أولاً وغير الموضوع له معا وأجيب بانه لا تنافي بين هذين وعلى الصحة يكون مجازاً أو حقيقة ومجازاً باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره

والاصوليون يجوزونه قال السكالي في تحريره لا خلاف بين لمحققين في جوازه على أنه حقيقة ومجاز باعتبارين ولا في جوازه في معنى مجازى يندرج فيه الحقيقي ويسمونه عموم المجاز اهـ مثل أن يراد باللفظ أسد المستعمل في الرجل الشجاع والحيوان المفترس مطلق صائلاً مثلاً فان هذا أمر كل صادق عليهما صدق المتواطىء على افراده وأن يراد بوضع القدم فيمن حلف لا يضع قدمه في دار زيد الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً وهو المجاز وقد نقض ابن السمعاني وغيره على الخفية بمسائل خالفوا فيها أصلهم منها ما قالوه من انه لو حلف لا يضع قدمه في دار زيد ولم يسم دارا بعينها ولا نية له فانه يحث بدخول ما يدخله زيد باعارة أو اجازة وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة إلى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي عن غير الملك (قوله ان يراد معا) لا يقال المجاز مشروط بالقرينة المانعة فكيف الجمع ؟ لا نناقول اشتراط القرينة على القول بالمنع لا على القول بالصحة أو أن القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده وهذا لا يتأني جواز ارادته مع غيره (قوله خلافاً للقاضى) قال زكريا كذا نقله عنه المصنف ووجه الزركشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله في حقيقة ومجازه وانما منع حمله عليهما بلا قرينة فاختلطت مسألة الاستعمال بمسألة الحمل ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعاني إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته والامتنع الحمل قطعاً (قوله لمافيه) هذا استدراك بوجه عقلى والحق ان الامتناع من جهة اللغة (قوله حيث أريد) حيثية تعليل (قوله وغير الموضوع له) أى أولاً (قوله بانه لا تنافي) لان شرط اتحاد الحمل ولم يتحد (قوله يكون مجازاً) لانه إنما وضع للحقيقة وهنا استعمال فيه وفي غيره فاستعمل في غير ما وضع له أولاً لان الشئ مع غيره غير في نفسه (قوله باعتبارين) أى باعتبار ما وضع وما لم يضع له وهذا ان استعمال في المعنيين من حيث وضعه لكل واحد على حدة فان استعمال فيهما من حيث وضعه لا مركب يندرجان تحته فهو من عموم المجاز وقد علمت الاتفاق عليه (قوله على قياس ما تقدم عن الشافعى) راجع

لا يتوجه في حالة واحدة إلى حكيم باتفاق العقلاء انما يختلف فيه

توجه الذهن إلى تصويرين فوهم إذ القضية المحكوم فيها بان هذا حقيقة وهذا مجاز لا موجب لاختارها بالذهن حينئذ أصلاً بل الحاصل فيه وقت الاستعمال هما التصوران فقط كما يعرف بالتأمل (قول الشارح يكون مجازاً) أى بان يراد باللفظ مجموع المعنى الحقيقي والمجازى وفيه أن الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه على انه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقى وكان الجزء بحيث لو انتفى انتفى الكل عرفاً قاله السعد

(قول الشارح ويحمل عليهما مع الخ) يعنى أن محل الخلاف هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم تقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها أو المجاز وحده فيحمل عليه فقط أو لم تقم قرينة أصلاً فيحمل على الحقيقة كذا قرره المصنف في شرح المنهاج ناقلاً له عن والده (٣٩٢) قال لكن ينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر استعمال المجاز كثرة

يوازى بها الحقيقة بحيث يتساويان فهما عند الإطلاق كأنقله المصنف من القواطع لابن السمعاني (قوله قد يقتضى الخ) فيه أن قيام القرينة هو وجدانها وقد نص عبد الحكيم في حاشية المطول على أنه وإن كان المعتبر هو نصب المتكلم للقرينة إلا أنه لما عسر الإطلاع على قصده أقاموا الوجود مقام النصب وحينئذ فلا سكوت عنها في الاستعمال (قوله لأنه يكفى الخ) فيه أن ما يدل على عدم إرادة الحقيقة وحدها إن دل على نفي الوحدة فقط فقد دل على إرادة غير الحقيقة معها وهو حينئذ كاف في الاستعمال والحمل وإن دل على نفي المقيد والقيد جميعاً لم يكن كافياً في أحدهما كما يعرفه المتأمل (قوله وهذا نظير جعل عموم متعلق الأمر الخ) فيه أن عموم متعلق الأمر خارج عن محل التجوز وهو صيغة الأمر

ويحمل عليهما أن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى أو لامستم النساء على الجس باليد والوطء (ومن ثم) أى من هنا وهو الصحة الراجعة المبني عليها الحمل عليهما أى من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملاً لصيغة أفعال على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً للواجب والمندوب (خلافاً لمن خصه بالواجب) بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن كان) هو (للقدر المشترك) بين الواجب والمندوب أى مطلوب الفعل بناء على القول الآتي أن الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب

لقوله أو حقيقة ومجازاً وغيره عائد لقوله مجازاً (قوله إن قامت قرينة الخ) فيه تنبيه على أن محل الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم يقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها فتحمل عليها فقط أو على قصد المجاز وحده فتحمل عليه فقط أو لم يتم قرينة على قصد المجاز ولا انتفاء فتحمل على الحقيقة فقط ثم إن ذكر القرينة في الحمل دون الاستعمال مع أنه لا بد فيه من القرينة أيضاً لأن القرينة هنا خاصة وهى الدلالة على إرادة الحقيقة مع غيرها وذلك لا يكون إلا في الحمل لا في الاستعمال فان المشترط فيه القرينة المانعة من الحقيقة فقط وإلا لالحمل على الحقيقة فظهر الفرق (قوله كما حمل الشافعي) والقرينة الدالة على إرادة المعنيين مشاركة المعنى المجازى البعنى الحقيقي في المعنى الذى لا جله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقى وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة (قوله على الجس باليد) الذى هو حقيقة والوطء للذى هو مجاز وكذا حمل الصلاة في قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى على الصلاة لقوله تعالى حتى تعملوا ما تقولون وعلى مواضعها لقوله تعالى إلا عابرى سبيل (قوله الراجعة) المستفادة من لام العهد في قوله الخلاف أى العهد ترجيعه (قوله عم نحو وافعلوا الخير) أى عم نحو الخير في نحو وافعلوا الخير دليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب أو أن المراد عم أفعلوا في نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب أى وجوب الواجب وندب المندوب ثم أن قوله ومن ثم الخ يقتضى أن العموم مسبب عن حمل صيغة أفعال على معنيين مع أن حملها على معنيين مسبب عن العموم دليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً الخ ويحاجب بأن المراد أنه لا أجل ما ذكر عم ذلك أى حكم بعمومه لأجل حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لأجل صلاحية نحو الخير للعموم فانه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم

(قوله)

فصلح أن يكون قرينة وما ذكره أشبه بالعلاقة لكن كلامه هنا مبني على ما سيأتى من أن التجوز في المتعلق (قول المصنف عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) أى شملهما بأن كانا متعلقين له وذلك للعموم لأجل الحمل المتقدم أنه مبني على الصحة وهو حمل صيغة أفعال على المعنيين وحينئذ فالحمول هو صيغة أفعال كما يصرح به قوله حملاً لصيغة أفعال على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب والقرينة شمول المتعلق ولا إشكال في ذلك بوجه تدبر

(قول الشارح أو تساويا في الاستعمال) تقدم عن ابن السمعاني مثله في الحقيقة والمجاز وانظر ما وجه تركه هناك (قول الشارح واطلاق الحقيقة الخ) وكذلك اطلاقهما على استعمال اللفظ في المعنى قال السعدى حل هذين الاطلاقين على خطأ العوام من خطأ الخواص (قوله ان كانت بمعنى الفاعل) بان تكون مأخوذة من حق اللازم واطلاق الحقيقة (٣٩٣) على ذات الشيء المناسبة لهذا المعنى

لكونها ثابتة لازمة ثم ان هذا الوجه ساقط عن درجة الاعتبار لان اللفظ إنما يصير حقيقة بالاستعمال فالانساب به الحقيقة بمعنى المثبتة (قوله) فالتاء فيها للتأنيث لان فعلا بمعنى فاعل لا يستوى فيه المذكور والمؤنث والحقيقة هنا صفة للكلمة فدخلت التاء (قوله) وان كانت بمعنى المفعول بان تكون مأخوذة من حق المتعدى (قوله) وان استوى فيه المذكور والمؤنث أى بان كان مستعملا استعمال الاسماء الجامدة بان لم يجر على موصوف مذكور أو مقدر كما هنا فلا تدخل التاء الفارقة إذ لا تدخل المفرقة إلا في المشتقات (قوله) بل لنقل اللفظ من الوصفية بان اعتبر صفة لمؤنث غير مذكور ثم نقل عنه واعلم انهم فرقوا بين فعيل بمعنى فاعل وفعيل بمعنى مفعول بان ما كان بمعنى فاعل الاغلب فيه قصد الحدوث فاشبه الفعل والفعل يجب فيه الفرق

أى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يراد معا باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لا أشتري وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجعة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويان في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازى من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع) له ابتداء

(قوله أى طلب الفعل) بيان للقدر المشترك قال سم وهذا غير لازم بناؤه على ما ذكر لجواز أن يقال انه موضوع للقدر المشترك على طريقة عمرم المجاز (قوله) وتريد السوم) والعلاقة السببية والمسيبية (قوله) والشراء بالوكيل) لعلاقة المشابهة في الادخال في الملك في كل (قوله) فيه الخلاف) اشارة الى ان قطع القاضى السابق لا يأتي هنا لتفاءلته (قوله) وعلى الصحة الخ) أى ويتفرع على الصحة انه يحمل اللفظ الواحد على المجازين (قوله) أو تساويان في الاستعمال) لم يذكر الشارح هذا القيد لإلا في المجازين فيرهم اختصاصه بهما وليس كذلك بل هو معتبر في الحقيقة والمجاز أيضا وعليه جرى البرماوى في شرح ألفيته (قوله) ولا قرينة تبين أحدهما) وإلا حمل عليه وأما القرينة المانعة من الحقيقة فلا بد منها (قوله اسم الدال) وهو اللفظ وقوله على المدلول وهو المعنى قال التفتازانى فهو من المجاز لا الخطأ وحله على خطأ العوام من خطأ الخواص اه وفيه تعريض بصدر الشريعة حيث قال ان هذان المجاز أو من خطأ العوام على سبيل الترديد اه قال بعض الفضلاء وهذا حتى لان ذلك الاطلاق ان كان مع الخبرة وملاحظة انه من اطلاق الدال على المدلول كان مجازا وإن كان للغفلة عن أصل الاصطلاح وعدم التفطن لتعيين المحل الذى ينبغى أن يطلق عليه كان من خطأ العوام (قوله) الحقيقة) قدم الكلام عليها كغيره لان التقابل بينها وبين شبه التقابل بين العدم والملكية لا تقابل العدم والملكية كما قد يتوهم إذ ليس المجاز عدم الحقيقة عما من شأنه ان يكون متصفا بها وهو ظاهر إلا أنه لما كان الاستعمال فيما وضع له جزء مفهوم الحقيقة وعدم الاستعمال فيه لازم مفهوم المجاز كان بينهما شبه تقابل العدم والملكية ومفهوم الملكية اشرف لكونه وجوديا وأيضا الاعداد إنما تعرف بملكاتها وهى فعيلة بمعنى فاعلة أو مفعولة من حق الشيء ثبت لثبوتها مكانها الاصل فهى ثابتة فيه أو مشبهة والتاء على كل للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث لانه غير منظور اليه ووجه كونها للنقل أن المفعول فرع المقول عنه كما أن المؤنث فرع المذكر (قوله لفظ) عدل عن المقول مع انه جنس قريب لاشتهاره فى الراى والاعتقاد وعن الكلمة ليشمل المركب على ما هو الحق من أنه موضوع قال معرب فارسية العصام ان بعض القوم خصص الحقيقة والمجاز والكناية باللفظ المفرد وألحق عمومها الى المفرد والمركب كما اختاره المحقق هنا إذ الوضع ليس مختصا بالمفرد بل ما يعم المفرد والمركب فيلزم من عموم الوضع عموم ما يدور عليه أيضا فكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة إما مفرد وإما مركب وساق أمثلتها وبهذا استغنيت عما أطال به العلامة من مائشوش الاذهان (قوله ابتداء) خرج المجاز فان وضعه ليس ابتداء بل بالتبع لغيره فان أصل وضع اللفظ

(٥٥ - عطار - أول) بين المؤنث والمذكر بالتاء وبانه على الوضع الاصلى للفعل وهونسبة الحدث للفاعل دون ما كان بمعنى مفعول فيهما وفيه كلام يعلم من شرح الرضى للسكافية ﴿مبحث الحقيقة﴾ (قول المصنف لفظ الخ) يتناول المركب وهو وان كان موضوعا باعتبار الهيئة التركيبية على التحقيق لسكن لا يطلق عليه الحقيقة فى الاصطلاح قاله عبد الحكيم على المطول وبه يعلم اندفاع ما قاله سم هنا (قوله عدم توقف الخ) بان لا يكون الوضع لمعنى يجب أن يكون بينه وبين معنى آخر علاقة تصحيح الوضع له

فخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والفاظ كقولك خذ هذا الفرس مشيراً إلى حمار والحجاز (وهي لغوية) بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد للحيوان المفترس (وعرفية) بأن وضعها أهل

(قوله) لأنه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور (لأن استعمال أهل الشرع لها في الدعاء الموضوع له لغة لا يصح إلا بملاحظة وضع الشرع وكون الدعاء من توابعه وكذلك استعمال أهل اللغة في الأركان واعلم أنه على هذا الكلام يتعين أن يكون الحجاز موضوعاً له كما هو رأى الأقل إذ لو جربنا على رأى الأكثر مع أنه يكفي في استعمال اللفظ في المعنى المجازى مجرد المناسبة لم يخرج المجاز اصلاً لاستعماله فيما وضع له ابتداءً وصنيع سم هنا ربما أفاد أن هذا الجواب مبنى على عدم وضعه (قوله) ولهذا قال العضا الخ قال السعد لا خفاء أن هذا ليس وضعه الأول لأنها صيغة فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة (قوله) ما لم يتعين ناقله (أى من نقله عن الاصطلاح اللغوى

المعنى الحقيقي والمجاز موضوع له ثانياً بالنوع وهذا يظهر أن المراد بالوضع في التعريف ما هو أعم من النوعي والشخصي وبه يندفع ما قيل أن أريد بالوضع الشخصى خرج عن التعريف ما وضعه نوعى من الحقائق كالمشتقات وإن أريد ما هو أعم دخل المجاز وإن أريد النوعى خرج من الحقائق ما وضعه شخصى ولا حاجة إلى ما أجاب به الناصر من اختيار ما هو أعم وإخراج المجاز بقوله وضع بناء على أن الوضع تعين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فانه على أحد القولين في تفسير الوضع وإن المجاز غير موضوع وأورد أنه لا يشمل المشترك بين معنيين حقيقتين فانه لم يوضع للثاني ابتداءً ولا يشمل ما لا وضع له ثان من الحقائق فان قوله ابتداء يقتضى بمفهومه أن له وضعاً ثانياً والجواب أن المراد بقوله ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر فلا يكون تابعا لغيره ووضع المشترك للمعنى الثاني غير تابع للأول كما مر وما ليس له وضع ثان من الحقائق يصدق عليه أنه غير تابع لغيره وأورد أيضاً أنه كان الأولى أن يزدقيد في اصطلاح التخاطب ليخرج من المجاز ما له معنى حقيقى باصطلاح آخر كالصلاة المستعملة في الدعاء عند أهل الشرع والجواب أن قيد الحيثية ملاحظة في مثل هذا التعريف أى من حيث أنه موضوع له واستعمال الشرعى الصلاة مثلاً في الدعاء ليس من حيث أنه موضوع له بل للعلاقة التى بينه وبين الأركان لكنه يلزم على هذا الجواب استدراك قوله ابتداء فيجاء بأن قيد الحيثية وإن كان مراداً في مثل ما نحن فيه وسلبنا كفايته هنا في الإخراج لانسلم وجوب اعتباره وامتناع الأعراض عنه والتصريح بما يغنى عنه بل هو بمعناه قال شيخ الإسلام وأورد على التعريف الإعلام فان الحد صادق عليها وليست بحقيقة ولا مجاز ويحجب بحمل هذا على إعلام صدرت بمن لا يعتبر وضعه كما هو الغالب أما الصادرة بمن يعتبر وضعه فهي حقيقة ومجازاه (قوله المهمل) أراد به غير الموضوع له بدليل ما بعده وهو خارج بقوله المستعمل فيما وضع له (قوله) وما وضع ولم يستعمل (خارج بقوله المستعمل أن شرط في الاستعمال القصد الصحيح فان الغلط اللسانى لا قصد معه وإن لم يشترط كان خارجاً بقوله وضع فان اللفظ الواقع غلطاً لم يستعمل فيما وضع له قال منجم باشافى حاشيته على تعريب الرسالة الفارسية الاستعمال إطلاق اللفظ على معنى وإرادته فهمه منه فيكون إرادة الفهم جزأ من مفهوم الاستعمال المصطلح الواقع على قانون الوضع أعنى الاستعمال الصحيح ثم قال ولا يتوهم من إخبار إرادة الفهم جزأ من مفهوم الاستعمال توقف الدلالة الوضعية على الإرادة المعترض على من زاده في تعريف الدلالة الوضعية فان إرادة الفهم غير فهم الإرادة والملتزم في الاستعمال هو الأول وأما الثانى فليس له دخل لافى تمام الدلالة الوضعية ولا فى صحة الاستعمال قيل أن الغلط الجنائى حقيقة لأن اللفظ مستعمل فيما وضع له والخطأ إنما هو فى إثبات الصورة لغير ذى الصورة اه وأقول هو مفرع على أن التصورات لا يقع فيها الخطأ وتقدم الكلام فيه فى المقدمات (قوله) أو توقيف (أى على أن الواضع هو الله تعالى وأورد الناصر أن الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو غير التوقيف فانه تفهيم المعنى وايضاً هذا ينأى أول عبارته المفيد أن الواضع هم على كل حال ولو قال بأن واضعها واضع اللغة أعم من أن يكون هو الله أو غيره كان أولى وأجواب سم بأن المراد وضعها حقيقة على أن الواضع البشر أو حكماً على أن الواضع هو الله فان استعمالهم لها وظهورها على ألسنتهم كالوضع وإنما تركب الشارح هذا لاجل النسبة فى قوله لغوية فانها لا تنسب لهم إلا اذا كان الواضع لها هم ولو عبر كما قال لدخلت الشرعية وقديقال كان يمكن الشارح الاستغناء عن ذلك بأن يقول بأن يكون موضوعاً بينهم

(قوله وكان هذا الخ) حيث كان معنى يعين الناقل اختصاصه بقوم مخصوصين ومعنى عدمه عدم ذلك فلا معنى لهذا الكلام تدبر (قول الشارح بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة الخ) أي من نقله لغيره سواء كان مناسباً للنقل عنه أولاً (قول المصنف ونفى القاضي الخ) أي نفي وقوع الحقيقة الشرعية في كلام الشارع قال القاضي ومتابعوه لو نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لفهمها للكلف لأن الفهم شرط التكليف ولو أفهمها إياه لنقل إلينا ولو نقل فاما (٣٩٥) بالتواتر ولم يوجدوا بالآحاد فلا يفيد

القطع والجواب انها فهمت بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى لا تمتناعه بالنسبة لمن لا يعلم شيئاً من الالفاظ كذا ذكره العضد آخراً وهو يفيد أن مذهب القاضي أن الالفاظ الواقعة في كلام الشارع باقية على معانيها اللغوية وهو الحق في مذهب القاضي وإن اضطربت عبارات القوم في التعبير عنه قال الصفوي في شرح المنهاج اضطربت عبارات القوم في التعبير عن مذهب القاضي والذي قاله الاستاذ في شرحه لمختصر المنتهى أن ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالإعلاء والصوم والايان والكفر في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم الحقيقي بل هي مقررّة على حقائق اللغات لم تنقل إلى غيرها اه فعلم ان الشارح رحمه الله إنما جرى على الحق في مذهب القاضي خلافاً لما ذكره

العرف العام كالدابة لذوات الأربع كالخمار وهي لغة لكل ما يدب على الأرض أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة (وشرعية) بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الاوليان) أي اللغوية والعرفية بقسميها جز ما وفي خط المصنف الاوليان بالوقائية مثني الاولى وهي لغة قليلة جرت على الالسنه والكثير الاولى كما ذكره النووي في مجموعه فثبتاه الاوليان بالتحتانية مع ضم الحمزة (ونفي قوم امكان الشرعية) بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره (و) نفي (القاضي) ابو بكر الباقلائي (وابن القشيري ووقعها) قالوا لفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي أي الدعاء بخير

ه لا يقار في تقسيم الحقيقة إلى هذه الاقسام تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره فان المعرف الحقيقة العرفية عند أهل الأصول ه لا نأقول التقسيم لمفهوم الحقيقة من حيث هي (قوله العرف العام) وهو ما لا يتعين ناقله (قوله لذوات الأربع) قال البدخشي خصها العرف بذوات الحوافر وهي الخيل والبغل والخمار فلو أوصى شخص لآخر باعطاء دابة وجب أحد هذه الاشياء (قوله ما يدب على الأرض) أي مثلاً (قوله أو الخاص) وهو ما تعين ناقله ومن هذا القبيل الاعلام الشخصية فان وضعها خاص وهو المسمى وأورد أن العرف الخاص ما خص طائفة والاعلام ليست كذلك فالأظهر انها من العرف العام وأورد أن العام لا يتعين واضعه وهذه واضعها معين فأنجزم بان الواضع واحد أو اثنان مثلاً وإن لم يعرف خصوصه ويجاب بأن هذا باعتبار الغالب أو أن شيوع هذه الاعلام فيما بينهم وهو افقتهم عليها بمنزلة الوضع (قوله بان وضعها الشارع) هذا ما عليه الجمهور خلافاً لمن قال انها عرفية للفقهاء فاذا وجدت الصلاة والزكاة ونحوهما في كلام الشارع محتملة للمعنى الشرعي والمعنى اللغوي - لم تل على الشرعي عند الجمهور وعلى اللغوي عند غيرهم اه زكريا (قوله جز ما) تبع في الجرم بوقوع العرفية الزركشي قال العراقي وهو مسلم في العرفية الخاصة أما العامة فانكرها قوم كالشرعية اه زكريا (قوله وهي) أي الاولى (قوله قليلة) أي في أصل اللغة وقوله حرث على الالسنه أي السنة المراد لادين فلا تنافي (قوله في مجموعه) هو شرح المذهب (قوله ونفي قوم امكان الشرعية) هو كما قال وأما قول الامام والآمدي انها ممكنة اتفاقاً فلمهما لم يطلعا على قول النافي اولم يعتبر اه زكريا (قوله بناء على ان بين اللفظ والمعنى الخ) فيه نظر ما أولاف هذا التعليل لا ينتج المدعى إذ لا مانع من تحقق المناسبة بين معنيين سلينا انها لا تكون إلا بين اللفظ ومعنى واحد لكن لا يفيد نفي الحقيقة المترتبة غير المنقولة إذ لا يلزم من نفي المنقول نفي غيره فانه لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وأما ثانياً فهذا التعليل يوجب عدم نفي العرفية أيضاً وقول سم ان هؤلاء القوم لعلمهم يلتزمون نفي العرفية ايضاً وإنما اقتصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفي غيرها مع احتمال فرقه بينهما والتصرف في الدليل بحيث يخص الشرعية مردوداً فان مثله يتوقف على النقل لا على مجرد الترجي والاحتمال لان المصنف بصدد نقل الاقوال فلو وقع منهم تصريح بذلك لنقله تأمل (قوله ونفي القاضي الخ) قال امام الحرمين في البرهان نقلاً عن القاضي انها مقررّة على

العضد أولاً من أن مذهب القاضي ان هذه الالفاظ مجازات لغوية في كلام الشارع كما بينه السعد فان هذا لا يوافق دليل القاضي وبهذا ظهر أن ما قاله الناصر هنا منشؤه عدم التأمل وإن ما قاله سم في دفعه خروج عن الحق كما يعرفه من تأمل كلام العضد وحواشيه ثم ان هذا الخلاف إنما هو في الالفاظ الواقعة في كلام الشارع أما الواقعة في كلام أهل الشرع أعنى أهل الكلام والفقه والأصول فلا كلام في انها صارت حقائق شرعية في معانيها ما باشتارها فيها فيما بينهم أو بوضع الشارع إياها لها على خلاف رأي

لكن اعتبر الشارع في الاعتداده أموراً كالركوع وغيره (وقال قوم وقعت مطلقاً وقرم) وقعت

حقائق اللغات لم تنقل ولم يرد في معناها وشم قال واستمر القاضي على لجاح ظاهر فقال ان الصلاة الدعاء والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال ثم الشرع لا يجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة وطرد ذلك في الالفاظ التي فيها الكلام وهذا غير سديد فان جملة الشريعة يجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب وليس الامر كذلك اهـ وقال البدخشي في شرح المنهاج اختلف في تفسير قول القاضي فقال الاستاذ يعني أبا اسحاق الاسفرايني أن استعمال الشارع الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع اللغة بل هي مقررة على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجي مذهب القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أي هي باقية على معانيها اللغوية والبادات غير داخلية في معانيها قال العبري وكلام الاستاذ أولى بالاتباع لعلوم تبتته قال البدخشي أقول لا خفاء في ضعفه إذا تحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل وهو أنه ان أراد بتقررها على حقائقها ما ذكره المراغي فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلاً فهو باطل أيضاً لانها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لافي المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردي فهي مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لا تعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع أن قول الشارع صلو ليس معناه افعوا الدعاء الذي في ضمن الاركان المخصوصة وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع إياها في هذه المعاني فله وجه والتحقيق أن محل النزاع على ما في شرح المختصر الالفاظ المتداول شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها المناسبة أو لا واستعمالها فيها المناسبة بقرينة مجاز من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على السنن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة مشتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيهما تحمل فاختار القاضي الثاني وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الاول وهو أنه بوجهه وأنها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق في معانيها الثواني أيضاً وأنها لما وقعت بلا قرينة في كلام أهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية اهـ كلام الفاضل البدخشي فقد علمت مما نقلناه عن البرهان وما نقله البدخشي عن الاستاذ أن كلام الشارح في تقرير مذهب القاضي موافق لما نقلناه وقد تبعهما في ذلك النقل المراغي وبقية الجماعة الذين ذكرهم البدخشي وإن ما قاله البدخشي يرجع للبحث في المنقول لافي صحة النقل وما قاله شارح المختصر وهو العضة أو ويل لكلام القاضي وظهر لك الحق عياناً وقدرت على تزييف ما تنازع فيه العلامتان الناصر وشم وإن كلامهما لم يصب الحزبان كنت ذكياً فتبصر في كلام الافاضل تدبروا لا يهولنك هذه النهايل وكثرة القول والقييل (قوله لكن اعتبر الشارع الخ) أي لا على أن هذه الامور جزء من مفهوم الصلاة وإلا كانت مجازاً لغوياً حقيقة شرعية وبحمل كلام الشارح على هذا المعنى توافق مع قول إمام الحرمين في البرهان والمسمى بها ما في الشرع إلى آخر ما تقدم (قوله وقال قوم وقعت مطلقاً) هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا

القاضي هذا هو الكلام الجيد في هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قول المصنف وقال قوم وقعت مطلقاً) مقابلة هذا وما بعده لكلام القاضي تفيد أن القاضي أنكرها مطلقاً دينية أو لا وهو كذلك كما نص عليه الصفوي في شرح المنهاج ثم أن هؤلاء قالوا ان الايمان في الشرع هو الاعمال (قوله دينية كانت الخ) قال السعد الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولاً أو لا فيكون موضوعاً مبتدأ والحقيقة الدينية اسم نوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني فقط ثم أن تسمية ما يجري على الذوات سواء ذوات الصفات أو الموصوفات كالايان والكفر والمؤمن والسكافر دينياً وما يجري على الافعال المفتقرة إلى علاج كالصلاة والزكاة والمصلي والمزكي شرعياً والفرقة بينهما بما مر للمعتزلة وهي دعوى

لا برهان عليها اهـ (قوله فهي على هذا مجازات لغوية الخ)

بهذا تتم المذاهب الثلاثة وضعت ابتداء من الشارع مستعملة في معناها اللغوي استعير لفظها للدلول الشرعي ثم صارت حقيقة فيه (قول المصنف ومعنى الشرعي الخ) يعني ان الشرعي بقسميه أعنى الفرعي والأصلي المعبر عنه بالديني هو ما لم يعرف ان هذا الاسم اسم له إلا من جهة الشرع فلا فرق بين الديني وغيره فالمراد بهذا رد تفرقة المعتزلة بينهما (٣٩٧) بما مر كما مر عن السعد (قوله

فلو اسقط اسمه لكان
أخصر) فيه أنه حينئذ ربما
توهم ان نائب الفاعل
عائد للمعنى الذي هو المضاف

(قوله نعم قد يفرد الخ)
الأولى تركه لأن المدعى ان
الأول بجامع هذه الثلاثة
أي يتحقق معها ان وجدت
(قوله لمناسبة هي ان الخ)

بيان للمناسبة المصححة
للتنقل وهو اتصاف الكلمة
بالتعدي أو كونها موضع

الانتقال وقد أشار إلى الثاني
بقوله وان المستعمل الخ
وقوله إلى المعنى المذكور

أي الكلمة الجائزة مكانها
الأصلي أو المجوز بها مكانها
الأصلي فهو كنقل الحقيقة

إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة
في مكانها الأصلي فحصل
التناسب بين لفظي الحقيقة

والمجاز ولا حاجة إلى جعل
المصدر بمعنى الفاعل أو
المفعول لتحقيق العلاقة

الصحيحة للتقل بدونه فتدبر
(قوله وسبب له) إذ لو لا
استعمال ذلك اللفظ لم ينقل

(قوله أو عقليا) صوابه
عرفيا كما في نسخ (قوله
بمعنى اللفظ) بخلافه بمعنى

الكلمة فهو الفرد (قوله

(إلا الايمان) فانه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أي تصديق القلب وإن اعتبر الشارع في
الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر كإسيأتى (وتوقف الآمدى) في وقوعها (والمختار وفاقا لابي
إسحق الشيرازي والامامين) أي إمام الحرمين والامام الرازي (وابن الحاجب ووقع الفرعية)
كالصلاة (لا الدينية) كالايان فانها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي (ومعنى الشرعي)

في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا
وللغرب فيها تصرف وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى انه استعير لفظها للدلول
الشرعي لعلاقة فهمي على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية هذا والمختار عند المصنف ما سيذكر اه
زكريا (قوله الايمان) أي فقط لا غير فغاير المختار الآتي (قوله أي تصديق القلب الخ) بحث فيه
الناصر بان الايمان شرعاً معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ولغة
مطلق التصديق فهو أعم من الأول والأعم غير الأخص قطعاً وإن صدق عليه بدون العكس اه وحصل
ما أجاب به سم ان استعمال العام في الخاص حقيقة من حيث تحقق العام فيه وهو ليس بشيء إذ للخصم
أن يقول ان استعماله في الخاص هنا من حيث خصوصه فيعود الاشكال فالحق ان مبنى البحث على
ان التصديق الشرعي مغاير للتصديق اللغوي بالعموم والخصوص وهو قول للتكلمين والمحققين منهم
على ان التصديق اللغوي هو الشرعي بل المنطوق كما في شرح المقاصد وحواشي شرح العقائد وعلى هذا
الاشكال ولذلك قال الكمال وجعل المتعلق خاصاً في الايمان لا يقتضى نقله عن كونه تصديقا
بالقلب هو باق على الاستعمال في المعنى اللغوي (قوله وإن اعتبر الشارع) قال الناصر لا يتم إلا
إذا كان اعتبار التلفظ على انه شرط لا شرط اه قلنا هو كذلك على التحقيق فتم (قوله أي إمام الحرمين)
قال في البرهان وأما المختار عندنا فيقتضى بيانه تقديم أصل وذكره ثم قال فاذا تبين هذا بنينا عليه
غرضنا وقلنا الدعاء التماس وأفعال المصلي أحوال يخضع فيها لربه عز وجل ويتبغى فيها التماسا فعمم
الشارع عرفاً في تسمية تلك الأفعال دعاء تجوز واستعارة وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا
تخلو الالفاظ الشرعية عن هذين الوجهين وهما ملتقيان من عرف الشارع فمن قال ان الشارع زاد في
ممتضاها أو أراد هذا فقد أصاب الحق وإن أراد غيره فالحق ما ذكرناه ومن قال انها نقلت نقلاً كلياً فقد زل
فان في الالفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة من الدعاء والقصد والامساك في الصلاة والصوم والحج اه
(قوله لا الدينية) أي المتعلقة بأصول الدين الشامل للايمان وغيره فهو أعم من قوله وقرم إلا الايمان
(قوله ومعنى الشرعي الخ) ينبغي أن يعلم أولاً أن الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي وضعه الشارع مفهوم
كلى منزلة مع افراده المتدرجة تحته منزلة الجنس مع انواعه فافرد ذلك المفهوم لفظ صلاة وزكاة
ونحوهما وتلك الالفاظ مسميات هي حقائق كلية ايضاً وحيت علم من الكلام السابق معنى الحقيقة
الشرعية علم ما صدقات تلك الحقيقة فان معرفة المفهوم الكلى تستلزم معرفة ما صدقاته فذكر المصنف
هذا الكلام هنا ليجرد الایضاح وليرتب عليه قوله وقد يطلق الخ ثم ان كلامه لا يخلو عن قلة فان المتبادر
بمقتضى ما مهدناه وبمقتضى إضافة معنى للشرعي هو اللفظ وهو المناسب ايضاً لقوله بعد وقد يطلق الخ
لأن المراد بالاطلاق هنا الاستعمال وهو من صفات الالفاظ ولكنه لما أخبر عنه بقوله ما لم يستفد اسمه إلا
من الشرع انصرف عن هذا المتبادر إلى إرادة المعنى المقتضى لجعل الإضافة بيانية ولا استخدام في قوله

بخالف لقوله السابق الخ) فيه ان معنى قوله السابق انه في التركيب ان المجاز تعلق بما هو جزء وصوري للركب وهو النسبة
التي هي متعلق التركيب وليس المراد بالتركيب الكلام المركب وان المصنف لم يذكره فيه ان كلامه شامل له (قوله قد
يقال الخ) هذا كلام مكتوب له عليه في موضع ثان فالمراد بالحقيقة الخارجة به المنقول

الذى هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية (ما) أى شئ (لم يستفد اسمه إلا من الشرع) كاهيئة المسماة بالصلاة (وقد يطلق) أى الشرعى (على المندوب والمباح) من الاول قولهم من التوافل ما تشرع فيه الجماعة أى تندب كالحيدين ومن الثانى قول الفاضى الحسين لوصلى التراويح أربعاً بتسليمة لم تصح لانه خلاف المشروع وفى شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح ايضا يقال شرع الله تعالى الشئ أى أباحه وشرعه أى طلبه وجوباً أو ندباً ولا يخفى

وقد يطلق الخ حيث أريد بالشرعى أو لا المعنى وأعيد عليه الضمير بمعنى اللفظ ولو أنه حذف لفظ اسم لبقى الكلام على هذا المتبادر وانتفت القلاقة والشارح رحمه الله حمله على المعنى حيث قال الذى هو مسمى لان المسمى المعنى ثم مثل لذلك بقوله وكاهيئة المسماة فكل هذا صريح فى الحمل على المعنى فلنعد لحل العبارة عليه فنقول معنى الشرعى أى ويبان هذه الحقيقة السكينة التى هى مسمى أى مدلول ما صدق أى افراد الحقيقة الشرعية أى ويبان المعانى السكينة المدلولة للالفاظ الشرعية التى هى أى تلك الالفاظ الشرعية ما صدقات أى افراد الحقيقة الشرعية وقد علمت ان مفهوم الحقيقة الشرعية لفظ وضعه الشارع فأفاده ما صدقات ذلك اللفظ التى هى الصلاة ونحوها وقوله كاهيئة بيان لمسمى تلك الما صدقات وهذا تعلم أن معنى قوله لم يستفد اسمه أى وضع ذلك الاسم له إلا من الشرع سواء كان الموضوع له حقيقة شرعية أم مجازاً شرعياً وإنما انتصر الشارح على الحقيقة لان الكلام فيها أو لم يستفد كون اللفظ مخصوص اسماً لذلك الشئ إلا من الشرع فالمستفاد من الشرع وضعه أو وصفه بكونه إسماً لذلك الشئ لا ذاته فالكلام على حذف المضاف أى وضع اسمه أو وصفه قال الكمال وكان الالىق بالشارح أن يقول ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى الصادق بالحقيقة الشرعية والمجاز الشرعى لان الاول إضافة المسمى للاسم وجعل الما صدق اللفظ باعتبار معناه على أنه قد كان الالىق أن يقول والشرعى الاسم الذى لم يستفد وضعه لمعناه إلا من الشرع اه وهو كلام جيد موافق لما قلناه ومناقشة سم له فى ذلك غير مقبولة نعم الاولى الالىقية للمصنف لا للشارح لانه بصدد حمل عبارة المصنف على ما هو المتبادر منها بحسب الاضافة إلا أنه صدده عن ذلك قضية الاخبار وزيادة لفظ اسم فحملها على ما هو المتبادر بحسبها وأما اعتراض الناصر بقوله ان الشرعى موضوع بازاء مفهوم كل شئ لم يستفد اسمه إلا من الشرع وان الصلاة مثلاً موضوع بازاء الهيئة المذكورة وان الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم لان نفسه هى أخص منه والآخر لا يحمل على اعمه فهو كإفعل الشارح اه فلا اتجاه له اصلاً بل هو محض مغالطة لان قوله ومعنى الشرعى معرف وقوله ما لم يستفد اسمه الخ تعريف والتعريفات لا حمل فيها بحسب الحقيقة كإحقق فى موضعه ولئن سلمنا ان الحمل حقيقى فليس من قبيل حمل الآخر على الاعم لان قوله ومعنى الشرعى على ما قررناه ومعنى اللفظ الشرعى أو وهذا المعنى أعنى المفهوم الكلى لللفظ الشرعى هو بعينه مفهوم ما لم يستفد الخ فهما متحدان ما صدقا مغايران بالاجمال والتفصيل كما هو شأن المعرف مع المعرف وأما قول الشارح كاهيئة الخ فهو تمثيل بذكر فرد من افراد تلك الحقيقة فهو نظير ما يقال الفاعل هو الاسم المرفوع الخ كزيد من قام زيد وليس هو من الحمل فى شئ كما زعم هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام ولسم ههنا تطويل ممل لا يخلو عن شغب يحير الافهام (قوله الذى هو مسمى) صفة للمعنى وما صدق الحقيقة الشرعية هو ما صدقة أى حملت عليه من افرادها كلفظ صلاة وزكاة فانه يقال الصلاة حقيقة شرعية مثلاً أى لم تستفد إلا من الشرع (قوله كاهيئة) مثال لمعنى اللفظ الشرعى وهو المسمى (قوله وقد يطلق الخ) استطراد لمناسبة الاشتراك فى الاسم فاندفع قول السكورانى هذا مما لا تعلق له بالخلاف (قوله لانه خلاف المشروع) أى المباح فان المباح مأذون فيه وهذا ليس بماذون فيه ويمثل له أيضاً بقولهم يبيع المجبول غير مشروع وشرع السلم

وما صنعه المحشى صحيح أيضاً السكن قوله ويخرج العلم المنقول أيضاً فاسد (قوله فيما بينه وبين معناه الاول) معناه الاول اما حقيقة على رأى المصنف من وجوب سبق الوضع للمعنى الحقيقى أو تقديره أى ما حق اللفظ أن يستعمل فيه على رأى غيره (قوله ولا يخفى ما فيه من التعسف) هو كذلك والحق أن قيد الحيثية فى التعريفين ملاحظ ويكون معنى قولنا فى تعريف الحقيقة كلمة مستعملة فيما وضعت له ابتداء من حيث أنه موضوع له ابتداء فى الجملة وإن لم يكن ابتداء على الاطلاق كما قاله السعد فى حاشية العضد وبه يدخل فيها المنقول فى اللغة إلى معنى آخر لان وضعه ابتداء بالنسبة إلى المجاز

(قول الشارح خرج العلم المنقول) يحتمل ان المعنى خرج عن المجاز وهو حقيقة لما سر ويحتمل انه خرج من المجاز وليس بحقيقة أيضا وهو ما صرح به الآمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان في (٣٩٩) امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد

وعمره والشارح لم ينص على دخوله في الحقيقة ليشمل المذهبين ثم ان المراد بالمنقول ما نقلته اللغة من معنى آخر وهذا موجود في غير الاعلام كلفظ الايمان المنقول في اللغة الى التصديق فاعل الشارح قصره على الاعلام لقصر الامدى على ذلك ولا وجه له كما انه لا وجه لاصل دعواه وإن شاركه فيها الامام الرازى (قول الشارح ومن زاد الخ) تقدم ما فيه (قوله للقطع بعدم اعتبار العلاقة) وان كان لا بد منها في كل منقول ولا بد من عدمها في كل مرتجل كأنص عليه السعد في التلويح ثم قال فان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لما تعمس الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثانى مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول

ولا يخفى بجامعة الاولى لكل من الاطلاقات الثلاثة (والجواز) المراد عند الاطلاق وهو المجاز في الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفاً أو شرعاً (بوضع ثان) خرج الحقيقة (للعلاقة) بين ما وضع له أولاً وما وضع له ثانياً خرج العلم المنقول كفضل ومن زاد كاليانيين مع قرينة مانعة عن اعادة ما وضع له أولاً

للمحاجة (قوله ولا يخفى بجامعة الاول) أى تفسير الشرعى بما لم يستفد منه إلا من الشرع لكل من الاطلاقات الثلاثة أى على الواجب والمندوب والمباح إذ يصح ان يطلق على الشئ انه شرعى بمعنى ان اسمه لم يستفد إلا من الشرع وانه شرعى بمعنى انه واجب أو مندوب أو مباح وينفرد عنها في صلاة الحائض مثلاً والصلاة في المغصوب فانها لا توصف بواحد مما ذكر واسمها مستفاد من الشرع بناء على أن الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد فان وصف الصحة ليس داخل في مفهوم الحقيقة الشرعية (قوله المجاز) هو مصدر ميمى أصله مجوز بمعنى الجواز نقل الى الكلمة الجائزة مكانها الاصلى أو المجوز بها على ما هو مشهور (قوله المراد عند الاطلاق) أى بهذا الوصف هنا دون الحقيقة لان المصنف سبأنى يقول وقد يكون في الاسناد فاشار الشارح الى أن المعروف هنا المجاز عند الاطلاق لا ما يشمل المجاز في الاسناد لان التعريف لا يشمله ولما لم يتعرض المصنف للحقيقة في الاسناد أغناه ذلك عن أن يقيد به فيما هنالك لعدم انتوهم وأيضا الحقيقة وان انقسمت الى مفردة ومركبة حقيقة هما واحدة بخلاف المجاز في الافراد فان حقيقة تبين حقيقة المجاز في الاسناد (قوله في الافراد) أى الكلمات فيشمل المجاز المركب لشمول اللفظ له وأورد الناصر أن المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز في قولك المجاز في الافراد مراد به المصدر الميمى أى التجوز في الافراد اه أقول حصل هذه المناقشة عدم صحة الحل في قوله وهو المجاز في الافراد لأن فيه حمل المتباينين لار الموضوع مراد به اللفظ والمحمول الحدث والجواب منع ان المراد بالمحمول المصدر لم لا يجوز ان يراد به اللفظ وفي الافراد حال وفي للظرفية الاعتبارية أو المصاحبة أو الظرف لغو متعلق به على نحو ما قيل وهو الله في السموات وفي الارض انه متعلق بالاسم الشريف لتأويله بمعنى المعبود ولئن سلمنا ان المراد به المصدر قدرنا المضاف أى وهو مجاز المجاز أى اللفظ المتجوز به (قوله اللفظ المستعمل) خرج ما لم يستعمل من الالفاظ المهمة وما وضع ولم يستعمل على نسق ما تقدم (قوله خرج العلم المنقول) بناء على ان الثانوية في الزمن مع ان المراد الثانوية في التبعية وحينئذ فالعلم المنقول خارج بقوله بوضع ثان وقوله للعلاقة قيد لبيان الواقع وأورد الناصر ان في كلام المصنف تلقياً وذلك لانهم عرفوا المجاز بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له على وجه يصح ثم اختلفوا فاقبل المراد بالوجه العلاقة وقيل الوضع الثانوى وأجاب سم بانه لا ضرر في ذلك وفيه أنه يلزم القول بما لم يقل به أحد فلا حسن في الجواب ان القائل بالوضع الثانوى لا ينفي العلامة لانها لا بد منها اتفاقاً وإنما الخلاف هل هي كافية عن الوضع الثانوى أو لا بد منه معها وهو التحقيق ومفاد كلام الشارح ان العلم المنقول واسطة بين الحقيقة والمجاز وقد قال التفتازانى صرح الآمدى في الاحكام بأن الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمره (قوله كفضل) قال الناصر فيه ان العلاقة موجودة بين المنقول عنه والمنقول اليه في فضل فالاولى التمثيل بجعفر وفيه نظر فان وجود العلاقة مجردة غير كاف بل لا بد من ملاحظتها كما هو مفاد لام التعليل وهي غير ملاحظة فضل على اننا لنسلم عدم وجودها في جعفر فانه في الاصل النهر الصغير فيمكن ان العلاقة المشابهة (قوله كاليانيين) الاحسن أنه تشبيه أى من زاد من علماء الاصول كاليانيين لان الكلام في الاصول

وجودها لكن للصحة الاستعمال بل لا لولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى فتأمل لتزداد يقيناً في بطلان ما قاله الناصر (قوله وليس مراداً) أجاب سم عنه بما فيه شئ. والاولى ان علم عدم وجوب سبق الاستعمال إنما هو من المقام بقرينة تقييد أحدهما وترك الآخر

مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا (فعلم) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثاني (وجوب سبق الوضع) للمعنى الاول (وهو) اى وجوب ذلك (اتفاق) اى متفق عليه في تحقق المجاز (لا الاستعمال) في المعنى الاول فلا يجب سبقه في تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) اى عدم الوجوب (المختار) إذ لا مانع من أن يتجاوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له او لا وقبل يجب سبق الاستعمال فيه ولا لغيرى الوضع الاول عن الفائدة وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانيا وما ذكر من أنه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقا والأصح) تفصيل للمصنف

(قوله مشى على أنه) ممنوع بل هو ما شى على أنه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز كما أنه ليس بحقيقة قاله الناصر وأجاب بان المراد لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة الخ أى من حيث أنه حقيقة ومن حيث أنه مجاز وصحته في الكناية ليست كذلك بل من حيث أنه كناية والحق أنه لا معنى لا يراد هذا السؤال أصلا أما أولا فلان الكناية فيها خلاف وصريح كلام المفتاح وغيره أنها من قبيل الحقيقة قاله في التلويح ولئن ورد هذا السؤال على ظاهر بعض تفاسيرها فيندفع بان المعنى الحقيقي في الكناية إنما أريد الانتقال منه إلى المعنى المجازى بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد قصدا وبذلك وقول الشارح لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا أى على وجه يقتضى تعليق الحكم بكل منهما بأن يقصد ما عاقد قال في التلويح أنه متمنع وأما ثانيا فلان كلام الشارح في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يبينها وبين الكناية فايراد صورة الكناية من قبيل قول الشاعر

سارت مشرقة وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

(قوله بالثاني) متعلق بتقييد أى تقييده بهذا اللفظ (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام عطى على الوضع الواقع في حين قوله فعلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد المذكور وليس مرادا بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار إليه الشارح اه وأقول قد ينظر فيه بأنه إنما يكون مفاده ما ذكر لو كان العطف على الوجوب أما لو كان على الوضع فلا إذ حاصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أى علم مخالفة هذا السابق لذلك السابق في الوجوب أى إن هذا واجب وإن سبق ذلك ليس بواجب كما تقول عامة استحقاق زيد دون عمرو وهذا صريح في عدم علم وجوب سبق المعطوف اه سم (قوله كالعكس) أى كالاتسليم الحقيقة المجاز بلا خلاف فقد يو جد لفظ حقيقى لم يتجاوز عنه البتة وللافتقار عليه جعله أصلا منسبها به اه كمال (قوله وقيل يجب) اى فالمجاز يستلزم الحقيقة (قوله ولا لغيرى) اى وإن لم يجب سبق الاستعمال كما هو المتبادر لانه المدعى فيرد عليه انه لا يلزم من عدم وجوب سبق الاستعمال عز والوضع الاول عن الفائدة فان عدم وجوب سبق الاستعمال يصدق بالاستعمال على سبيل الجواز فالاحسن أن يقال إلا أى وإن لم يسبق الاستعمال لغيرى وإن كان هذا بعيدا وعزى بكسر الراء بمعنى خلا وما عرا بفتح الراء فهو بمعنى نزل (قوله وأجيب بحصولها الخ) إذ لو لا الوضع الاول لما وجد الوضع الثاني كما صرح به المصنف بقوله فعلم وجوب سبق الوضع (قوله قيل مطلقا) اى لا يجب سبق الاستعمال مطلقا سواء كان في المصدر أو في غيره (قوله تفصيل للمصنف الخ) نبه به تبع الشيخ البرماوى على أنه من عندياته وإن أوهم كلامه انه خلاف منقول وقول العراقي انه مختاره تبعاً للامدى سهو فان الامدى لم يذكره فضلا عن انه اختاره وإنما اختار عدم الوجوب مطلقا وهو الذى اختاره المصنف متقيدا له بما صححه فالعراقى نظر إلى لفظ المختار ولهذا عبر به كما مر فوق في السهو ثم ما صححه المصنف فيه وقفة إذ لا يلزم من كون المشتق مجازا وجوب سبق استعمال مصدره حقيقة اه ذكرى او قال الكورانى ان ما اختاره المصنف لا يساعده عقل ولا نقل أما لو افلأن وضع المصدر غير وضع المشتق ومعناها كذلك

(قول الشارح ولا لغيرى الخ) إن كان المراد انه عزى قبل الاستعمال المجازى فلا يضر إذ المدار على وجود الفائدة للوضع الحقيقى وإن كان المراد انه عزى بعده أيضا فهو ممنوع إذ قد يستعمل بعده في معناه الحقيقى إذ الكلام في عدم سبق الاستعمال الحقيقى على الاستعمال المجازى لا في عدمه رأسا وقد يجاب بأنه لما كان فائدة الوضع إنما هو افادة المعنى ولم يوجد ذلك بين الوضع والاستعمال المجازى كان وضعه حينئذ خاليا عن الفائدة تدبر (قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اما بناء على تسليم العراء عن الفائدة باستعماله في معناه الحقيقى ولو بعد الاستعمال المجازى أو تسليم انه لا بد في حصول الفائدة من أن يستعمل في معناه الحقيقى قبل الاستعمال المجازى فليتا مل (قوله وفيه شيء) لعلمه ان فتح الراء نقل عن الباء المحذوفة فتدبر (قول الشارح بحصولها باستعماله الخ) أى يجوز استعماله الخ أو بتحقيقه

(قول الشارح اختاره مذهبا) حيث قال بعد تحقيق ايراد لفظ الرحمن على من اشترط سبق الحقيقة وعند هذا أقول مذهبي ان المجاز يستلزم استعمال اللفظ المشتق منه بطريق الحقيقة سواء استعمل مع ذلك بالحقيقة فيما استعمل بالمجاز ام لا فاقول مثلا إنما يستعمل الرحمن إذا استعملت العرب الرحمة ثم إذا استعملت الرحمة كان لنا أن نتصرف فيما يشق منها (٤٠١) من فعلان وفاعل ومفعول وغير ذلك

وان لم تنطق به العرب البتة ولا اشترط ان تكون العرب استعملت الرحمن الذي هو فعلان بالحقيقة اه وهذا منه مجرد تمثيل ولا فهو اختار ان الرحمن المنكر استعمل حقيقة في قول بني حنيفة لازلت رحمانا والمعرف بالاضافة استعمل في قولهم ايضا الرحمن التامة والمورد على من مرأى هو المعروف باللام ووجه الاستلزام الذي ذكره ان الاشتقاق إنما يكون بعد معرفة معنى المشتق منه ولا دليل عليه الا استعماله فيه قال المصنف في شرح المختصر ما معناه ان يقال لمن استدل بلفظ الرحمن على عدم لزوم الحقيقة للمجاز انه لا بد من الوضع للمعنى الحقيقي ولم يوضع له ولا مخلص الا بما اخترناه مذهبا اه أى لانا شرطنا الاستعمال في المشتق منه لتحقيق الاشتقاق وبعد ذلك فوضع المشتقات نوعى لا حاجة فيه إلى سماع الاستعمال فتدبر لكن يرد على المصنف نحو عسى وحذا من الافعال التي لم تستعمل لزمان معين مع الاطباق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من

اختاره مذهبا كما قال في شرح المختصر وهو أنه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن

فأى لزوم في ان اللفظ المشتق إذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا في معناه لموضوع له ليصير حقيقة فان نظر الى الاستقرار والتتابع لكلام البلغاء فلا يتم له اذ هو غير ممكن استيعابه وان نظر إلى خصوص لفظ الرحمن وأن مصدره مستعمل في معناه حقيقة فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجدي به نفعاً وأما ثانياً فلأن علماء البيان والاصول مجمعون على عدم التفرقة وإن خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفته العقل والنقل اه راجاب سم بما حصله انه يكفي في مثل ما هنا الاستقراء الناقص وانه لما كان المجاز من الجواز والانتقال لم يبدل التحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيقي اه وأقول هذا حكم لفظي طريقه النقل عن استعمال البغاء وليس للعقل فيه مدخل وكان يكفي الكوراني في الرد على المصنف قوله أنه يخالف لما أجمع عليه علماء البيان والاصول ولا سند له في ذلك الا أنه وسع دائرة البحث بما زاده فالجواب في مثله اثبات سند للمصنف بعزو هذا الخلاف لغير المصنف أيضاً وسرد موارد وقع فيها ذلك كالرحمن فالعدول عن هذا الطريق الى غيره عدول عن الجادة (قوله لا يجب لما عدا المصدر الخ) مفاده أن المصدر إذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة وليس مراد ابل المراد انه إذا استعمل مشتقه مجازا يجب ان يكون مصدره مستعملا في حقيقته فلذلك قال الشارح ويجب لمصدر المجاز الخ أى يجب لمصدر المشتق الذي تجوز فيه أن يكون ذلك المصدر مستعملا في معناه الحقيقي وقول الناصر لو قال للمصدر المجاز بالاعت لا الاضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذي لم يشق منه شيء اه مدفوع لانه على هذا التقدير إنما يصدق على المصدر المستعمل مجازا مع أنه غير معلوم الارادة للمصنف ولا يشمل الذي لم تجوز فيه بل في مشتقة الذي هو مراد (قوله فلا يتحقق في المشتق مجاز) قال الناصر ينتقض بنحو ليس وعسى ونعم وبئس فانها مجازات لا استعمالها في الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادر هالاحقيقة ولا مجازا اه ومحصل ما اجاب به سم انه يحتمل ان يكون تفصيل المصنف مقيدا بما له مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ماله مصدر يتفرع عنه وجوده تفرعا بمحققا فاسب ان يتفرع تجوزة عن استعماله ولا كذلك ماله مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعا في الاصل للزمان حتى لزوم الآن انها مجازات لا استعمالها في مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع في الاصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب ومادة النقض لا يكفي فيها مجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) تمثيل للمشتق الذي تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره في معناه الحقيقي فقوله وهو من الرحمة الخ بيان لوجوب كونه مجازا في حقه تعالى لاحقيقة لاستحالة وبهذا يتم التمثيل وأما قوله لم يستعمل إلا له تعالى فهو زيادة فائدة إذ لا يوقف التمثيل على نفي استعمال لغير الله وقول سم أن التجوز في الرحمن يقتضى على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب في حقه تعالى وهو غير مسلم وما أجاب به من أنه لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه اه

(٥١ - عطار - أول) الازمنة الثلاثة فانها مجازات لم تستعمل مصادر هالا ان يخص مذهبه بامان جهة المسادة (قوله لا استعمالها مجازات الخ) هذا إذا كانت مستعملة فيما ذكر مع النظر للمعنى الاول أما لو كانت مستعملة فيسه مع قطع النظر عنه فهي من المنقول كما يعلم ذلك من التلويح (قوله الا أن يكون تفصيله مقيدا الخ) هو كذلك والفرق مامر وما فرق به ليس بذلك

للفظ المجازي وما انفرد به من وجوب سبقها لما اشتق منه (قوله حيث استعملوا المختص بالله) لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها لان فيه مبالغة باعتبار زيادة البناء فيكون معناه ذو الرحمة البالغة غاية الكمال ولا بد أن يكون منعما حقيقيا إذ لو احتاج في انعامه الى غيره لم تكن رحمته بالغة غايتها وحينئذ فلا يصح وصف غيره تعالى به كذا في تفسير القاضي وعبد الحكيم ولا يلزم في الغلبة التقديرية جواز تعدد الافراد خارجا وبه يدفع الاشكال لا بمجرد كونها تقديرية تأمل (قوله ولا مجازا) هو كذلك والاشكال مندفع بما مر (قول الشارح وقيل انه معتد به) قال به المصنف في شرح المختصر كما مر ولكنه غير مستقيم لما مر عن القاضي وعبد الحكيم (قول الشارح خلافا للاستاذ) علل بان المجاز يخل بالفهم لكنه لا ينسك استعمال الأسد للشجاع وأمثاله بل يشترط في ذلك القرينة ويسميه حقيقة وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة

لم يستعمل إلا الله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى وأما قول بني حنيفة في مسيلة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا هـ وأنت غيث الوري لازلت رحمانا أي ذا رحمة قال الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم أي أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجأهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله في غير الباري من آلهتهم وقيل انه شاذ لا اعتداده وقيل انه معتد به والمختص بالله المعروف باللام (وهو أي المجاز (واقع) في الكلام (خلافا للاستاذ) أبي اسحق الاسفرائيني (و) أبي علي (الفارسي) في نفههما وقوعه

لا اتجاه له أما السؤال فلا ورود له فان الكلام مفروض في استعمال الالفاظ بحسب القانون العربي وقد استعملت الرحمة في معناها الحقيقي وساغ بحسب هذا القانون استعمال الرحمن في معناه الحقيقي لكنه لما اختص به سبحانه وتعالى منع ذلك الاختصاص استعماله في معناه الحقيقي لاستحالة في حقه تعالى كالرحمة ايضا فوجوب استعماله مجاز لا حقيقة لدليل خارجي وهو لا يعارض قاعدة اللغة يؤيد ما قلنا ان بعضهم جوز كونه كناية فأورد عليه أن الكناية يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي وهو ممتنع فيه فأجاب بعض المحققين بأن الكناية من حيث هي يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي ولا يقدح فيه امتناعه لخصرص المادة كما هنا وأما الجواب فساقط عن رتبة الاعتبار عند أولى الانظار وقد تفتن رحمه الله مثل ما قلنا حيث كتب على قوله فمن تعنتهم راد أعلى شيخ الاسلام وغيره في قولهم انهم خرجوا بمبالغتهم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره اهـ بانه حيث كان الرحمن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز اطلاقها على غيره تعالى كان هذا الاطلاق من بني حنيفة موافقا لقياس لغة العرب ونظرا بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة وتجوز كون الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لدليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه وبعض الحواشي المتأخرة ههنا كلام تهجه الاسماع وتأباه الطباع (قوله وأما قول بني حنيفة الخ) جواب عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا الله وهو انه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر (قوله فمن تعنتهم) التعنت تطاب الايقاع في العنت أي الامر الشاق فاما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه (قوله ان هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره انه لا يصح لاحقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتي كالمواستعمل كافر الخ وقد يستشكل ذلك اهـ وقد علمت وجه اشكاله (قوله كالمواستعمل كافر الخ) جواب عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم فانه اعترض بما حاصله أن التعنت سبب في الاطلاق ومتى ثبت الاطلاق فقد وجد الاستعمال في الجملة غايته انه ذكر سبب الاطلاق وهو التعصب وحاصل الجواب انه ليس اطلاقا صحيحا وإنما محامهم عاياه اللجاج في كفرهم فانهم كفروا بآدعائهم لمسيولة النبوة وتوغلوا في الكفر باطلاقهم عليه ما يختص بالآله توغلا خرجوا بالمبالغة فيه عن طريق اللغة قاله الكمال وفيه ان اللجاج لا يخرج العربي عن لغته ولا أدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فيسند باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام انه مختص به شرعا للغة لان قياس اللغة يقتضي ان كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع (قوله وقيل انه معتد به) هو ما ارتضاه المصنف في شرح المختصر وإنما أخره

(قوله وإن أراد الخ) هذا هو الثاني (قوله وكلام سم هنا لا يعول عليه) حاصل كلامه في الجواب عن الاول أن معنى كلام الشارح أن الكذب حقيقة تمتنع مع اعتبار العلاقة وهو المضر والكذب بحسب الظاهر لا يضر وتركه الشارح لظهوره اه والذي يظهر من كلام الشارح أنه لا كذب أصلا ولا بحسب الظاهر لان السامع ان اعتبر العلاقة فلا توهم للكذب وإن لم يعتبرها بأن لم يفهمها فذلك لخلل في السامع وهو غير معتبر كما إذا لم يفهم القرينة وحاصل كلامه في الجواب عن الثاني أن المحقق لا ارادة المعنى المجازي الدافع للكذب إنما هو العلاقة وأما القرينة فانما هي علامة على تلك الارادة فانتفاء الكذب إنما هو لاعتبار العلاقة فما زعمه الشيخ من أن انتفاء الكذب إنما هو لأجل القرينة منشؤه اشتباه سبب الشيء بسبب العلم به اه وهو مستقيم لا عيب فيه موافق لقولهم ان العلاقة هي المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل كما في بحر الزركشي (قوله قلت أو

(مطلقا) قالوا وما يظن مجاز انحور أيت أسدا يرمى فحقيقة (و) خلافا (للظاهرة) في نفهم وقوره (في) الكتاب والسنة) قالوا لانه كذب بحسب الظاهر كما في قولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي فيما ذكر المشابهة في الصفة الظاهرة

الشارح لأنه أضعف الأوجه قاله الكمال وقد علمت ما فيه ولا يخف أنك أن كلام المصنف لا يخرج عن هذا القول (قوله مطلقا) أي لا بقيد الكتاب والسنة (قوله فحقيقة) إننا كتفوا في الحقيقة بمجرد الاستعمان رجوع الخلاف لفظيا وإن أرادوا استواء الكل في أصل الوضع فهذا سراغمة في الحقائق فان العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد وما أنهم يذكرون أن العرب لم تستعمل لفظ أسد في الشجاع مثلا فبعيد جدا لأن أشعار العرب طافحة بالمجازات قالوا الوقع المجاز للزم الاخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة ورد بأن هذا الدليل لا ينتج امتناعه بل استبعاد وقوره مع أنه واقع قطعاً وبالجملة فادلة النافي لا تخلو عن ضعف (قوله لانه بحسب الظاهر) كذب بدليل أنه يصح نفيه وإذا صح نفيه لم يصح إثباته للتناقض ه وأجيب بأن شرط التناقض اتحاد الجهة والنفي وارد على الحقيقة والاثبات على المجاز ثم لا يخفى أن الكذب إنما يجري في المركب الخبري فان أريد بالمجاز هنا المجاز اللغوي كما يقتضيه اقتصار الشارح في التمثيل له أشكل وصفه بالكذب لانه مفرد وإن أريد مطلق المجاز الشامل للغوي والعقلي وهو الذي يقتضيه قول العضد في شرح المختصر لنا على وقوع المجاز في اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على سائر ما لا يحصى مجازات اه فالوصف بالكذب ظاهر بالنسبة للمجاز العقلي والمجاز اللغوي بتأويل أن نسبة الكذب اليه بعد اعتبار نسبة شيء اليه أو نسبه إلى شيء وعلى هذا يكون الدليل تام التقريب وعلى صنيع الشارح يكون أعم من المدعى وذلك غير قاذح في تمامية التقريب كما بين في علم الآداب وإنما قصر الشارح الكلام على المجاز المفرد لأن المصنف لم يتعرض للمجاز العقلي هنا وإن كان يرد عليه مؤاخذه في تخصيص مدعاهم إلا أن يجاب بأنه قصره على أحد الفردين لحفاً فهو يعلم منه حال الفرد الثاني ه فان قلت إنما تعرض علماء المعاني للفرق بين الكذب والاستعارة ولذلك اعترضهم العصام في الرسالة الفارسية بأنه لا وجه لتخصيص الفرق بالاستعارة فان التفرقة التي ذكروها تجري في المجاز المرسل أيضاً قلت أجاب منجم باشا عن اعتراضه بأن الاستعارة أشد احتياجاً إلى بيان الفرق بينها وبين الكذب لكونه أشبه به من المجاز المرسل من وجهين أحدهما أنها مشتملة على ادعاء اتحاد المشبه والمشبه به مع مغايرتهما في نفس الأمر وهذا عين الكذب لولم يكن التأويل بخلاف المرسل إذ ليس فيه هذا الادعاء وثانيهما أن البعد بين المعنيين المجازي والحقيقي في الاستعارة أزيد من البعد بينهما في المرسل لأن علاقة الاستعارة ضعيفة بالنسبة إلى علاقة المجاز المرسل إذ المشابهة أضعف علائق المجاز وزيادة البعد بين المعنيين تقتضي زيادة المشابهة بالكذب اه ثم ان تعمد الكذب بكونه بحسب الظاهر إن كان واقفاً في كلام النافي فالامر ظاهر وإن لم يكن واقفاً فعذر الشارح في زيادته أنه تصريح بمرادهم وإن أطلقوا الإذلال يسوغ لهم دعوى كونه كذبا في الحقيقة فيرد حينئذ ما قاله الناصر إذ تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملائق للدليل والمناسب سوق الدليل مجرداً عن قوله بحسب الظاهر اه ووجه عدم الملافة أن مرجع الدليل لقياس اقتراني نظمه هكذا المجاز كذب بحسب الظاهر وكل ما هو كذلك لا يقع في كلام الله ورسوله و مرجع الجواب نمنع الصغرى ففني كونه كذبا في الواقع الذي هو مفاده

(المراد الخ) عطف على قوله باعتبار الغالب الخ

أى عدم الفهم (وإنما يعدل اليه) أى إلى المجاز عن الحقيقة الأصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالتحقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلاً (أو بشاعتها) كالحزاة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو

تبقى معه الصغرى على حالها وهو أنه كذب بحسب الظاهر وبهذا سقط قول سم أن إيهام الكذب بحسب الظاهر لا التفات اليه لاقتضائه بقاء الدليل سالم من المنع فيتم نعم قول الناصر المناسب سوق الدليل مجرداً عن قوله بحسب الظاهر ممنوع لما علمته مما قدمناه فالأحسن أن يقال إن المخاطب الذى يلقي اليه المجاز هو المتفطن العارف بأساليب الكلام ووجوه اعتباراته ومن كان بهذه المثابة إذا خوطب بالمجاز محتفياً بقرينة حالية أو مقالية فهم المعنى المجازى ولا يتبادر ذهنه للمعنى الحقيقي أصلاً فلا كذب فى المجاز أصلاً لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الظاهر * ويذكر فى كتب الأدب نواذر كثيرة تقضى بأن العرب الخالص وصلوا إلى غاية من الفطنة فى أساليب الكلام وسرعة البديهة ما وصل إليها أحد من الأمم سواهم * من ذلك ما حكى أن مهلهلاً كان فى سفر مع عبيد له ففهم منهما أنها يريدان اغتياله فاوصاهما إذا وردا الحى أن ينفشدا هذا الشعر

من يخبر البنتين أن مهلهلاً * بالله ربكما ورب أبيكما
فاتفق أن قتلاه ووصلا للحى فستلا عنه فقالات مات فقيل وهل أوصى بشيء قال نعم أوصى بأن ننشد هذا الشعر فقيل إن لهذا الشعر بركة وإن كما قتلاه فأقر بذلك وأنشد البنتان هذا الشعر بحسب سليقتهما على هذا الوجه

من يخبر البنتين أن مهلهلاً * أضحت قتيلاً بالفلاة بمجدلاً
بالله ربكما ورب أبيكما * لا تركا العبدان حتى يقتلا
فقتل العبدان فانظر كيف اهتديا بصفاة أذهانهما بالكلام مطوى لم ير من اليه شيء فما ظنك لكلام المحتف بالقرائن فظاهر لك بهذا صدق ما ادعينا ولو لكن يرد على الشارح ما أورده الناصر أن الكذب لازم لارادة المعنى الحقيقي فارتفاعه انما هو بارادة المعنى المجازى والدال عليها هو القرينة فارتقاء الكذب لاجل وجود القرينة على المعنى المجازى لا لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح اه وهو وجه إذ قد صرح به البيانيون قال فى الرسالة الفارسية أن المستعير يؤول كلامه ويصرفه عن الظاهر وينصب قرينة تدل على أن الظاهر ليس بمراد له بخلاف الكاذب فإنه يدعى الظاهر ويريده ويصرف همته على إثباته مع كونه غير ثابت فى نفس الامر وما أجاب به سم بأن المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب فى الواقع انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هى دليل على ذلك الانتفاء إلى آخر ما أطال به انما يناسب التعرض لنفى الكذب فى الواقع الذى هو مساق كلام المجيب وقد علمت ما فيه فتلخص أن الخصم إنما يدعى الكذب ظاهراً وجواب الشارح لا يلاقى دليله وأن النافى للكذب ظاهراً هو نصب القرينة إذ لا لها لتبادر الذهن للمعنى الحقيقي فيجىء الكذب فتأمل (قوله أى عدم الفهم) قال سم وجه كونه صفة ظاهرة أنه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فإن عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهوراً تاماً كما لا يخفى على المجرب اه وأراد بنحو المخاطبة تركيب الشكل والسجية فقد ذكروا فى كتب الفراسة علامات فى الأشخاص ظاهرة تدل على أخلاق باطنة من أحاط بتلك العلامات خبراً استدلل بها على صحة ما قالوه وكنت ظفرت ببذرة من ذلك فى شرح العلامة الشيرازى على القانون ذكرت بعضها منها فى شرحى على نزهة الأذهان فى علم الطب (قوله الأصل) بالجر نعت للحقيقة أو عطف بيان لأن للمجاز ابتنى عليها باعتبار سبق وضعها وأولان الحقيقة هى الراجح عند الإطلاق كما حمل عليه الشارح قول المصنف وهو والنقل خلاف الأصل (قوله مثلاً) أى كالتأنيب والحادثة (قوله أو جهلها للمتكلم) أى مع علم المخاطب بها والمراد بالعدول عدم الاتيان ولا يلزم من

(قول الشارح عن الحقيقة الأصل) الأصل بمعنى الراجح لأن المجاز يحتاج للوضع الأول وللعلاقة والنقل إلى المعنى الثانى والحقيقة تحتاج إلى الوضع الأول فقط (قول المصنف أو جهلها للمتكلم) كان يعلم أن الرطب من النبات له لفظ حقيق يدل عليه ولا يعلم أنه لفظ خلاف فيعبر عنه بلفظ حشيش مع علمه بأن مدلوله اليابس مجازاً باعتبار ما يؤول اليه (قوله لا يخفى تعسفه) لا تعسف فيه مع اجداؤه

(قول الشارح فانه أبلغ من شجاع) أى بالغ حد الكمال فى إفادة المقصود فهو مشتق من البلوغ مصدر بلغ من حد نصر لا من البلاغة من بلغ من حد كرم لأن الحقيقة إذا كانت مقتضى الحال لا يكون المجاز أكثر بلاغة منها بل لا يكون بليغا وما قيل أنه من المبالغة فهو يستلزم اشتقاق أفعل من المزيد واستعماله بمعنى المفعول إلا أن يقال بالاستناد المجازى اه عبد الحكيم على المطول لكن هذا لا يوافق قول المصنف أو بلاغته إلا أن يكون الشارح حمله على معنى مجازى بأن شبه ما يفيد المجازى من تأكيد المساواة فى زيد أسد مثلالا أنه كدعوى الشيء ببيئة بالخصوصيات التى هى مقتضى الحال (قوله لعله من المبالغة) قد علمت ما فيه زيادة على ما ذكره (قوله ولعله) أى ذلك البعض (قوله إنما يقتضى الحمل الخ) أى إلاداع كما سياتى (قوله فما المانع الخ) تأمله (قوله بل قد ينتفى الخ) قد عرفت أنه متى كان مقتضى الحال الحقيقة أو المجاز لا يكون الآخر بليغا (قول الشارح فى قوله أنه غالب الخ) قال الزركشى فى البحر بالغ ابن جنى فادعى أن الغالب على اللغة المجاز ونقله ابن السمعاني عن أبى زيد الدبوسى وعبارة ابن جنى وأكثر اللغة لمن تأمل (٤٠٥) مجاز لاحقيقة وذلك عامة

الافعال نحو قام زيد وقعد عمرو ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام وكيف يصح ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضى والحاضر وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير وغرض ابن جنى من هذا أن الله غير خالق لافعال العباد كما صرح به بعد حيث قال وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السموات والأرض ونحوه قال لانه تعالى لم يكن كذلك خلق لافعالنا ولو كان حقيقة لا مجاز الكان خالفا للكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا ويتعالى عن ذلك وكذلك علم الله بقيام زيد

للمخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع (أو شهرته) دون الحقيقة (أو غير ذلك) كاخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكاقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جنى) بسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم فى قوله أنه غالب فى كل لغة

معرفة أن هذا اللفظ مجاز معرفه الحقيقة بعينها فلا يقال المجاز مصحوب بالعلاقة وهى ارتباط بينه وبين المعنى الحقيقى فيلزم من العلم بالمجاز القلم بالحقيقة (قوله أو بلاغته) ليس المراد البلاغة البيانية إذ لا تكون فى المفرد بل المراد الابلية فى الوصف لأن المجاز انتقالا من المألوم إلى اللازم فهو كدعوى الشيء ببيئة كما أشار لذلك الشارح بقوله فانه أبلغ من شجاع (قوله زيد أسد) التثيل به على مختار التفتازانى أنه استعارة والجمهور على أنه تشبيه بليغ (قوله فانه أبلغ) من شجاع قال الناصر تعبیر الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم فى اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة أيضا يقتضى أن المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى اه قال سم وقد يوجه عدول المصنف عن التعبير بأفعل التفضيل لعدم اطراد إذ قد يتفرد المجاز بالبلاغة دونها بخلاف التعبير ببلاغته أى بالنسبة اليها فانه مطرد سواء تشارك فى الاصل أولا اه أقول ولو عبر المصنف الابلية لوجه أيضا فانه نقل دده أفندى فى حاشيته على شرح قصرى العزى للتفتازانى إن أفعل التفضيل قد يكون المشاركة المستفادة منه تقديرية فرضية اعتقادية ومنه حديث اللهم أبدلنى خيرا منهم أى فى اعتقادهم وأبدلهم بى شرا أى فى اعتقادهم وإلا فليس فيه صلى الله عليه وسلم شر وقوله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقر وأحسن مقيلا ومن هذا القبيل قولهم زيد أعلم من الحمار وعمرو أفصح من الأشجار أى لو كان للحمار علم وللأشجار فصاحة (قوله غالب فى كل لغة) إشارة إلى أن أفعال اللغات

مجاز أيضا لانها ليست الحالة التى علم عليها قيام عمرو ولست ثابت لا تعالى علما لانه تعالى عالم بنفسه لا مع ذلك فعلم أنه ليست حالة علمه بحلوس عمرو وهى حالة علمه بقيام زيد قال وكذلك ضربت عمر مجاز الآن الضرب إنما وقع على بعضه قلت وقد استدرج هذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة تنزه الله عنها اه وعبارته صريحة فى أن المراد أن أكثر الالفاظ المستعملة مستعملة فى معنى مجازى دون القليل فانه مستعمل فى معنى حقيقى لكر قول الشارح أما من لفظ إلا ويشتمل الخ يفيد أن مراده أن كل لفظ يشتمل فى غالب استعماله على معنى مجازى أى كما يشتمل فى ذلك الغالب على معنى حقيقى وإلا فلا وجه للتعبير بالاشتغال مثلا ضربت زيد معناه الحقيقى ضربت كلهو المجازى ضربت بعضه ومثله ضربت عمرا وضربت بكر او هكذا وحينئذ فيه أمران الاول أنه مخالف للنقول عن ابن جنى الثانى أن هذا يصدق بالمساواة إذ يصدق بما إذا كان لكل لفظ معنى حقيقى ومعنى مجازى واحد كالبعض فى الامثلة مع أن المراد أن المعنى المجازى غالب على المعنى الحقيقى أى أكثر افرادا منه إلا أن يكون المراد بالغلبة أن هذا المعنى هو المراد فى الاستعمال الغالب فعنى الغلبة على الحقيقة الغلب عليها فى إرادته والاستعمال فيه

فيندفع الثاني والاولى أن يقال أن قول الشارح يشتمل في الغالب تفسير لقول ابن جني غالب في كل لغة لازائد عليه فعنى علته على الحقيقة هو اشتغال كل لفظ عليه في الغالب مع المساواة المذكورة وانما يفسر بذلك لانه الموافق للواقع إذ ليس لكل لفظ معان مجازية متعددة فليتامل (قوله) وهذا هو المتبادر الخ) فيه نظر بل عبارته محتملة لان تكون السكثرة في بعض بالنسبة لبعض آخرون لان تكون في استعمال بالنسبة لاستعمال آخر ولو سلم فكثرة الاستعمال في معنى مجازى واحد لا تفيد غلبة المعنى المجازى على المعنى الحقيقي نعم تقييد غلبة الاستعمال فيه ظاهر والدعوى أن المجاز أى المعنى المجازى غالب (٤٠٦) على المعنى الحقيقي أى أكثر أفراداً منه (قوله) وحينئذ ينظر الخ) قد علمت وجه

على الحقيقة أى ما من لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز تقول مثلاً رأيت زيدا وضربته والمرئى والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة

استغراقية وان على معنى فى ويمكن بقاؤها على حالها ويوجه بانه لما كثرت في اللغات صار غالباً عليها (قوله على الحقيقة) أى على الكلمات الموضوعات لمعان وضماً وليأى إن أكثرها استعمال في معان مجازية (قوله) أى ما من لفظ الخ) قال الصفي الهندي الغالب في الاستعمال المجاز لا الحقيقة بالاستقراء اما بالنسبة لكلام الفصحاء والبلغاء في نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات وكنيات واسنادات قول أو فعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والزمن ولا شك أن كل ذلك تجوز وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وما سككت العبيد معاً ما سافر كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انك ما ضربت إلا جزءاً منه وكذلك قرأ لهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل اسناد الافعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب اهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها إلى غيره مجاز عقلي اه وفي شيخ الاسلام ان قوله ما من لفظ الخ لا يوفى بمدعى ابن جني من ان المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتها وهو غير وارء بعد قوله في الغالب لان المعنى انه ما من لفظ إلا وهو في أكثر استعمالاته مستعمل في معنى مجازى لانه حكم بان كل لفظ مشتمل في الغالب على مجاز ولا يكون كذلك إلا اذا كان في أكثر استعمالاته مستعملاً في معنى مجازى فيكون استعماله مجازاً أكثر من استعماله حقيقة (قوله على مجاز) أى تجوزاً ومعنى مجازى (قوله) والمرئى والمضروب الخ) فهو مجاز لغوى من اطلاق اسم الكل على البعض والمجاز الذى لا يدخل الاعلام مجاز الاستعارة وقيل هو مجاز عقلي والحق انه حقيقة لغوية لان اللغة لا تنبئ على مثل هذه المضايقة فلا يشترط استغراق الفعل لجميع أجزائه المفعول لان المعبر وضعافي الفعل هو نسبة ايقاع الحدث على المفعول وتعلقه به مطلقاً سواء عمه أو لا وكل من الطرفين مستعمل في معناه الحقيقي فلا تجوز أصلاً (قوله) وان كان يتألم بالضرب كله) أى فانه لا يمنع اشتغال ضربت زيدا على المجاز من حيث أن المضروب بعضه لا كله لان الكلام في نسبة التألم الذى هو اساس الحس بالآلة لا في نسبة التألم الذى هو أثر الامساس (قوله) ولا معتمداً) أى معولاً عليه في ترتيب الاحكام وهذا لا ينافي ان استحالة الحقيقة من قرائن المجاز فلا يقال ان الاستحالة من القرائن الموجبة للمجاز فكيف يكون غير معتمد عليه قال في التلويح لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل والراجح المقدم في الاعتبار واما الخلاف

كلام شيخ الاسلام رحمه الله والجواب عنه (قول الشارح والمرئى والمضروب بعضه) أى فهو مجاز باطلاق اسم الكل على الجزء أو باسناد ما للاول للثاني وليس هذا من دخول المجاز في الاعلام الذى هو ممتنع على الاصح لان ذلك في استعمالها اعلاماً لما نقلت اليه وما هنا ليس كذلك وانما امتنع ذلك لان الاعلام لم تنقل لعلاقة لان المجاز يدخل ليفيد معنى في المنقول اليه غير الذى أفاده في المنقول منه كالبحر حقيقة في الماء الكثير نقل إلى العالم لكثرة علمه فأفاد في حقيقته كثرة الماء في مجازة كثرة العلم فأما زيد وعمرو ونحوهما فانها موضوعة للفرق بين الاعيان والاجسام وذلك حقيقة

لو استعملنا اسم زيد في غيره عما لا يسمى زيدا لم يفدنا

ذلك غير ذلك المعنى الذى أفاد في حقيقته وهو الفرق بين الاعيان والاجسام فلم يتصور دخول المجاز فيها كذا في البحر للزركشى لكن نفى ما نقل عن وصف كمن سمي ابنه مبارك كما لظنه فيه من البركة فانه لم يدخل في كلامه وسيأتى في الشارح اخر ارجاه بمعنى آخر هو أولى من هذا الشموله ما نقل عن غير علم (قول الشارح ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة) لانه وان لم يتوقف المجاز على وجود المعنى الحقيقي بل يكفي مجرد تصويره في الانتقال إلى المعنى المجازى على ما في التلويح وغيره لانه لما كذبه الحس ولا ضرورة تدعو اليه كان اشعار بالحرية غير قريب فالغنى بخلاف ما اذا كذبه الشرع لاحتماله في الجملة فجعل مجازاً عنها

(قول الشارح فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي) قد يقال أنه مع القرينة المانعة التي هي شرط المجاز لا يتأتى الاحتمال وأقول قديف مع بما في عبد الحكيم على تفسير القاضي من أن المجاز إنما يحتاج للقرينة (٧٠٤) المانعة عند تعين المعنى المجازي أما اذا لم

يتعين بأن أراد المتكلم أن يحمله السامع على ما يشاء من المعنى الحقيقي أو المجازي فلا يحتاج لها فالأولى أن يفرض الكلام عند خفاء القرينة ويكون ذلك معنى قول الزركشي في البحر محل الخلاف فيما اذا صدر ذلك عن لا عرف له ولا قرينة (قوله من الوضع الاول) ليس بقيد بل المدار على ماسياتي قال في التلويح اللفظ ان تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل بينهما نقل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو مرتجل وان كان لمناسبة فان هجر الاول فهو المنقول وان لم يهجر ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز اه ومعنى تخلل النقل أن يكون استعماله في المعنى الثاني بعد ملاحظة المعنى الاول فالمشترك سواء كان واضعه واحدا أو متعددا ليس فيه نقل لعدم ملاحظة الوضع الاول فيه فهو حقيقة من كل وجه في كل واحد من معنييه وأما المرتجل والمنقول فكل واحد منهما ان اعتبر استعماله في كل واحد من

خلافاً لأبي حنيفة في قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني أنه يعتق عليه وان لم ينو العتق الذي هو لازم للنبوة صونا للكلام عن الالغاء وألغياه كصاحبيه إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر أما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد فانه يعتق عليه اتفاقاً ان لم يكن معروف النسب من غيره وان كان كذلك فأصح الوجهين عندنا كقولهم أنه يعتق عليه مؤاخذه باللازم وان لم يثبت الملزوم (وهو) أي المجاز (والنقل خلاف الاصل) فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه واليه فالاصل أي الراجح حمله على الحقيقي

من جهة الخلفية فعندهما هي (١) الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى تكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجازاً اتفاقاً ان كان اصغر منه سناً وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو الاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن الاكبر مخلوق من نطفة الاصغاره ونقل الكمال عن شيخه في تحريره ان الشافعية لم يذكروا هذا الاصل اه لكن نقل سم عن شيخه الشهاب انه كتب بخطه على هامش السجل انه ذكر هذا الاصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب تخريج الفروع على الاصول فقال مسألة المجاز عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما انه خلف عنه في التكلم اه وحيث لا حاجة لما اعتذر به السجل بقوله وكان المصنف فهم من موافقتهم في الفرع موافقتهم في الاصل قال سم وظهر انه غير معتمد عليه ولو مع النية قال وعبارة القرافي مصرحة بذلك حيث قال إن اريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلاً للمجاز عندنا لا غير معتمد وعند أبي حنيفة معمول به مثاله اذا قال لعبده الذي هو أسن منه هذا ابني وأراد به العتق لم يعتق عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازاً اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له فيلغى وقال ابو حنيفة يعتق اه قال سم ألا ترى إلى قوله واراد به العتق مع قوله لم يعتق عندنا فانه صريح في عدم الاعتداد به مع النية اه والذي رايته بخط بعض افاضل المالكية الذين ادر كنا عصرهم ان المفتي به عندهم العمل بالقرائن خلافاً لما في القرافي ثم المراد بالاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية لما ذكره الشارح من العتق فيما اذا كان العبد معروف النسب من غيره فان فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعاً (قوله الذي لا يولد مثله لمثله) اكبر العبد وصغر السيد (قوله الذي هو لازم للنبوة) فتكون علاقة المجاز المزرومة وأنه من اطلاق السبب على المسبب لان النبوة من أسباب العتق اه لا يقال هذا ابني من قبيل زيد اسد فهو تشبيه بليغ وليس باستعارة عند المحققين أي هذا كابي وهو لا يوجب العتق بالاتفاق كذا اورده صاحب التلويح اه واجاب بانه ليس مرقيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقاً مثل الحال ناطقة (قوله إذ لا ضرورة إلى تصحيحه) أي اصلاً لانه ليس من كلام الشارح مثلاً وانما هو من كلام آحاد الناس وحيث فالمراد عدم الاعتماد انما وفي الناصر أن قوله إذ لا ضرورة الاحتراز عن مثل وجامر بك واسئل القرينة فان المجاز بالنقصان اعتمد فيه لضرورة الصحة العقلية في كلام الصادق إلى اعتماداه وان آل الامر معه إلى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل السكينة في الجملة (قوله وان لم يثبت الملزوم)

(١) قوله هي أي لجهة الحكم وقوله وعنده أي إلى صيغة التكلم أي هي أي لجهة التكلم اه كاتبه

معنييه باعتبار وضعه له في نفسه مع قطع النظر عن وضعه لآخر حقيقة لانه مستعمل فيما وضع له وان اعتبر استعماله فيه بالقياس إلى المعنى الآخر لتخلل النقل بينهما فهو مستعمل فيما وضع له من وجه مستعمل في غير ما وضع له من وجه اه عبد الحكيم على المطول

لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحابا للوضع له أولا مثالهما رأيت اليوم أسداً وصليت أي حيواناً مفترساً ودعوت بخير أي سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية (و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) فإذا احتمل لفظه حقيقة في معنى أن يكون في آخر حقيقة ومجازاً أو حقيقة ومنقولا فحمله على المجاز أو المنقول أولى من حمله على الحقيقة المؤدى إلى الاشتراك لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحل على الأغلب أولى والمنقول لأفراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به والمشارك لتعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين أحد معنيه مثلاً إلا إذا قيل

إشارة إلى الفرق بين هذه الصورة وصورة الاستحالة بأن الملزوم هنا ممكن النبوت وهناك مستحيله اه ناصر (قوله لعدم الحاجة إلخ) أي من حيث ذاته وأما قرينة المشترك فلتعارض المعاني (قوله وصليت) أي إذا صدر من غير اللغوى والشرعى وإلا حمل على المعنى اللغوى أو الشرعى فلا يقال إن أراد الحمل في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة كان من قبيل احتمال اللفظ معناه الحقيقي والمجازي لا المنقول عنه والمنقول اليه وإن أريد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتي ثم هو أي اللفظ محمول على عرف المخاطب ففي خطاب الشرع الشرعى لانه عرفه ثم اللغوى إلخ فان معناه كما قال الشارح ان داله مع المعنى الشرعى معنى عرفي عام أو معنى لغوى أو هما يحملان أو لا على الشرعى إلخ (قوله أي سلامة منه) إشارة إلى ان صليت جزء من المثال فيكون المجموع مثلاً مشتملاً على شيئين والظاهر انه لا يتعين بل المتبادران كلا مثال مستقل (قوله والمجاز والنقل إلخ) تفيدان اللفظ بالنسبة إلى معنيه المنقول عنه والمنقول اليه ليس بمشارك وإن كان لفظاً واحداً متعدد المعنى والوضع وهو ما يفيد كلام التفاتاني في شرح الشمسية قال وإن كان الثاني أي إن كان معنى الاسم كثيراً فان كان وضعه للمعاني الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذلك ولم يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سمي اللفظ بالنسبة إلى جميع المعاني مشتركاً وإلى أحدهما مجزئاً كالعين للباصرة والجارية والذهب وإن لم يكن وضعه للمعاني على السوية بل وضع أولاً لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما فاما أن يترك ويهجر المعنى الأول بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح أولاً فان ترك سمي منقولا وينسب إلى الناقل وإن لم يترك فحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل اليه يسمى مجازاً اه وبه يظهر أن تعدد المعنى في المنقول بالنسبة إلى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول اليه فأتضح قول الشارح والمنقول لأفراد مدلوله إلخ وفي زيادة قيد تعدد الوضع في المشترك نزاع ذكره في شرحه على الوضعية وذكرنا ما يتعلق به فيما كتبناه من الحواشي على ذلك الشرح (قوله فإذا احتمل لفظ) هو حقيقة في معنى أي لا تردد أن يكون في معنى آخر حقيقة أي فيكون مشتركاً بين المعنى الأول وهذا المعنى الآخر ومجازاً أي وأن يكون مجازاً فيكون حقيقة في الأول مجازاً في الآخر ومثله يقال في قوله أو حقيقة ومنقولا وإنما عطف قوله ومجازاً ومنقولا بالواو دون أو لان الاحتمال إنما يكون بين متعدد بخلاف الحمل فلذا أتى فيه بأوهنا بلفظ وفيما سبق باللفظ لان اللفظ في الأولى تحققت له الحقيقة والمجازية والاحتمال إنما هو في كونه حقيقة فيه أو مجازاً في المعنى المراد وفي الثانية تحققت ارادة المعنى الآخر به والاحتمال إنما هو في كونه حقيقة فيه أو مجازاً أو منقولا (قوله لان المجاز أغلب) إنما لم يعمل بان المشترك يقتضى التعدد في الوضع والاصل عدمه لان مخالفة الاصل لازمة في المجاز والنقل أيضاً (قوله لأفراد مدلوله) بكسر الهمزة مصدر أي اتحاده وهو علة لقوله بعده لا يمتنع (قوله لا يمتنع) بل يعمل به اكتفاء بعرف المخاطب دون توقف على قرينة زائدة عليه (قوله مثلاً) أي أو معانيه (قوله إلا إذا قيل إلخ) فان من يحمله عليهما لا يمتنع عنده العمل بالمشارك بدون قرينة فلا

(قول الشارح والمجاز والنقل إلخ) استشكل تصوير التعارض بين الاشتراك والنقل والمجاز بأن الاشتراك إنما يكون عند استواء حالاته في الدلالة على معانيه أو معنيه والمجاز إنما يكون حيث تكون دلالاته في أحدهما ضعيفة والآخر قوية واللفظ إنما يصير منقولا إذا بطأت دلالاته الأولى وارتفعت وأجيب بأنه يتصور في لفظ استعمل في معنيه ولم يعلم تساوى دلالاته عليهما ولا رجحانه في أحدهما فيحتمل حينئذ أن يكون استعماله فيها بطريق الاشتراك أو النقل أو بطريق أنه حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر كذا في البحر للزركشى ويتصور في المجاز بخفاء القرينة أو عند عدم تعين المعنى المجازي كما روي المنقول بأن لا يكون من الناقلين تدبير

بجمله عليهما وما لا يتمتع العمل به أولى من عكسه فالاول كالنسكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر والثاني كالزكاة حقيقة في النماء أي الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لانه يكون حقيقة أيضا أي لغوية ومنقولا شرعيا (قيل و) المجاز والنقل أولى (من الاضمار) فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار فقل حمل على المجاز أو النقل أولى من حمله على الاضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة وقيل الاضمار أولى من المجاز لان قرينته متصلة والاصح أنهما سياتيان (١) لاحتياج كل منهما إلى قرينة وان الاضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الاول مثال الاول قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله المشهور والنسب من غير هذا ابني أي عتيق تعبير عن اللازم بالملزوم فيعتق أو مثل ابني في الشفقة عليه فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثاني قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أي أخذه وهو الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلا فاذا أسقطت صح البيع وارتفع الاثم وقال غيره نقل الربا شرعا إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلا ولا اثم فيها باق

(قول الشارح قوله لعبده

الخ) بخلاف ما إذا قال

لزوجه الاصغر منه سنا

هذه بنتي فان المختار في

زيادة الروضة أنه لا يقع به

فرقة إلا إذا نوى لانه اقرار

بانتفاء حل المحل وذلك

حق الزوجة فلا يصدق

في انتفاء حق الغير فان نوى

كان كناية في الطلاق كذا

كتبه الشهاب مع زيادة

التعليل من التلويح

(قول الشارح نقل الربا

شرعا إلى العقد) أي بدليل

مقابلته بالبيع في قول

الله سبحانه وأحل الله

البيع وحرم الربا

ينتهض الدليل على مقتضى قوله نعم له ان يستدل بأن المنقول من قبيل المنفرد والمنفرد أغلب من المشترك فاللاحاق به أولى (قوله فهو حقيقة في أحدهما) أي للاتفاق على ذلك ولذا ذكره بالفاء المؤذنة بتسبب ما بعدها عما قبلها (قوله محتمل للحقيقة) أي على الثالث وقوله والمجاز أي على الاولين وهذا الاحتمال باعتبارنا ولا فكل قائل جازم بما قاله وهذا أحسن من قول الناصر ان الاقوال في موضع الخلاف لا تدعى القطع بل الظن والاحتمال قائم معه (قوله في النماء) بالمدة الزيادة وبالعصر صغار النقل (قوله قيل والمجاز) المراد به المجاز الاصطلاحي وهو التجوز في اللفظ فصح مقابلته بالاضمار وإلا فهو مجاز بالحذف (قوله) فان احتمل الكلام الخ) إنما عبر هنا بالكلام دون اللفظ كما تقدم لان اللفظ يسم المفرد والمركب والاضمار لا يكون إلا في المركب بخلاف المجاز والاشتراك (قوله وعدم احتياج النقل إلى قرينة) أي واحتياج الاضمار اليها (قوله لان قرينته متصلة) لان الاضمار هو المسمى سابقا بالاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم له وذلك غاية الاتصال اه ناصر (قوله والاصح انهما سياتيان) أي واستواؤهما لا ينافي ترجيح أحدهما على الآخر لمدرئ يخصه كما في المثال الآتي وكذا يقال في قوله وان الاضمار أولى من النقل لا ينافي ترجيح النقل في بعض الصور لمدرئ يخصه قاله سم (قوله لاحتياج كل منهما) إلى قرينة يعني واما كثرة المجاز فمقابلة (٢) باتصال قرينة الاضمار وهذا في التحقيق تمام العلة اه ناصر (قوله لسلامته من نسخ المعنى) وأنه من باب البلاغة بخلاف النقل (قوله مثال الاول) أي الكلام المحتمل لان يكون فيه مجاز واضمار (قوله عن اللازم) وهو عتيق بالملزوم وهو ابني إذ ذنبه المملوك للمالك تستلزم عتقه فيكون من باب المجاز (قوله أو مثل ابني) فيكون من باب الاضمار (قوله وهما وجهان عندنا) فان قيل الراجح من مذهب

(١) قوله والاصح انهما سياتيان قال الانبائي على البيانية اختار هذا القول الامام الرازي

في المحصول وتبعه البيضاوي في المنهاج اه

(٢) قوله وأما كثرة المجاز فمقابلة الخ قال الانبائي على أن قرينة المجاز قد تكون استحالة المعنى

الحقيقي والاستحالة إن لم تكن من قبيل القرينة المتصلة كانت مثلها إن لم تكن أبلغ إلا أن يقال ان

صاحب القول الثالث يقول لا يعتمد المجاز حيث تستحيل الحقيقة اه ومراده بالقول الثالث

القول بأن الاضمار أولى من المجاز اه كاتبه عني عنه

(والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فإذا احتمل الكلام لأن يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمل على التخصيص أولى إما فى الأول فلتعين الباقي من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فإنه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فسلامة التخصيص من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل مثال الأول قوله تعالى ولانا كلوا مما يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لها فتحل ذبيحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه غالباً من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد تركها على الأول دون الثانى ومثال الثانى قوله تعالى وأحل الله البيع فقيل هو المبادلة مطلقاً وخص منه الفاسد لعدم حله وقيل نقل شرعاً إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعى فاشك فى اجتماعهما لها يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثانى

(قول الشارح ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده) الأصل فى كل حادث العدم فإذا علق عدم الصحة بالفساد فالأصل عدمه وإذا علققت الصحة بالاستجماع لشروط الصحة فالأصل عدمه وهما اعتباران مختلفان والثانى منهما أشق من الأول وبقي الكلام فى تعيين ما اعتبره الشارح منهما وهو لرأى المجتهد ولا معنى لتطويل الحواشى هنا فليتامل (قوله) إنما أخذ من السنة وسبب نزول الآية يدل عليه أيضاً فإن سببه كما أخبرنى شيخنا العلامة الذهبى رحمه الله أن رجلاً طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيداً بعد عدتها فسئل هل يحل لها هذا الوطء فنزلت قال وما ينسب للسعيدين لأصل له

الشافعى أنه يعتق عليه وإنا لم يثبت لزوم وذلك ترجيح للمجاز على الإضمار وهو مخالف لما مر من أن الراجح التسوية بينهما أوجب بأن ترجيح المجاز هنا الخارج وهو تشوف الشارح إلى العتق وذلك خاص بهذا المحل لا يطرأ فى غيره على أن المختار فى الروض أنه لا يحكم بعتقه بمجرد هذا البنى بل لابد من نية العتق ومثل ذلك يجرى فى قوله وقال غيره أى كالشافعى ومالك نقل الربا شرعاً إلى العقد فدل فى ترجيح النقل على الإضمار مع أن الراجح عكسه رجح لا لكونه نقلاً بل لمرجح خاص وهو تنظير الربا بالبيع فى قوله تعالى حكاية عن الكفار إنما البيع مثل الربا فإنه ظاهر فى العقد ولهذا رد عليهم بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وإنما يطابقه بحمل الربا فيه على العقد ومثل ذلك أيضاً يجرى فى تعارض التخصيص والمجاز الآتى فى قوله تعالى ولانا كلوا مما يذكر اسم الله عليه اهـ ذكرى (قوله) والتخصيص أى إخراج بعض أفراد العام من العام (قوله) فلتعين الباقي من العام (الخ) فإذا ورد لفظ عام ثم أخرج جزمه بعض أفراداً بدليل بى الباقي متعين الإرادة فيعمل به (قوله) بخلاف المجازى (أى المعنى المجاز) (قوله) فإنه قد لا يتعين) إذ لا يشترط فى المجاز مصاحبة القرينة المعينة وإنما هو أمر مستحسن عند البلغاء فإذا قلت رأيت بحرافى الحمام احتمل الرجل الكريم والعالم ولا قرينة تعين أحدهما فإن القرينة الموجودة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقى فقط وهى غير معينة قال العصام فى الرسالة الفارسية القرينة التى هى داخلية فى مفهوم المجاز ويتوقف حصوله عليها هى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له لا المعينة التى بها يتعين المجازى المراد من بين سائر المعانى المجازية وإن كان ذكرهما محسناً للكلام ولذلك استكره البلغاء المجاز الذى ليست فيه قرينة معينة إلا أن يريد المتكلم البليغ إذ هاب نفس السامع إلى كل معنى مجازى ممكن فى المقام وتشويقها إلى التعيين فحينئذ يحسن تركها اهـ (قوله) بأن يتعدد) كما إذا قلت والله لا أشتري وتريد السوم والشراء بالوكيل (قوله) فسلامة التخصيص من نسخ المعنى) لا يقال أن فيه نسخاً لرفعه الحكم عن بعض أفراد العام لانا نقول المراد نسخ المعنى الأصلى برمته ولم يوجد فى التخصيص بخلاف النقل (قوله) وخص منه الناسى (قوله) مما لم يذبح) أى ذبحاً شرعياً (قوله) بما يقارنه) فهو مجاز علاقته المجاورة ولم تجعل العلاقة اللازمة والمزومية لانه قد يوجد الذبح بدون التسمية والأنسب تأويل بعضهم بما ذكر اسم غير الله عليه أى بما ذبح للأصنام ونحوها ليطابق قوله تعالى فى الآية وأنه لفسق قوله فى الآية الأخرى أو فسقاً أهل لغير الله به فهو مجاز من إطلاق العام على الخاص ورجح المجاز هنا المدرك خاص فلا يلزم من كون المسئلة مرجحة فى الأصول أن تكون مرجحة فى الفروع (قوله) هو المبادلة مطلقاً) أى صحيحاً أو فاسداً بناء على أن اللام فى البيع استغراقية (قوله) يحل

لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الأولى من الاشتراك والمساوى للاضمار ان التخصيص أولى من الاشتراك وأن الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقد تم بهذه الاربعة العشرة التي ذكروها في تعارض

لانه شك في المانع والمراد بالحل عدم الحرمة وبالصحة عدم الفساد (قوله لان الاصل عدم فساده) أى المقتضى لاخر اجه أى والاصل بقاء ما كان (قوله لان الاصل عدم استجماعه) فيه ان عدم الاستجماع هو الفساد فيناقض قوله عدم فساده كذا للناصر والشهاب ورده سم بان القائل مختلف ولو حكما فان قولى التناقض باعتبار رأيين مختلفين وفيه أن شرط الدليل أن يكون مسلما عند الخصم لئلا يازم الاستدلال بما هو محل الخلاف فلا بد أن يقول كل بعلة الآخر تأمل قال الناصر ولو قال لان البيع عام يتناول جميع افراده اخرج منها الفاسد أى المحكوم بفساده فاشك في فساده باق على عدم الاخراج لانه الاصل لا جاد ويتحصل هذا المعنى بان يستبدل عدم الفساد بعدم الاخراج في قوله لان الاصل عدم الفساد (قوله ويؤخذ مما تقدم) أى فى المتن والشارح فان مساواة المجاز للاضمار مأخوذة من الشارح فبعد أن تم الكلام على الستة أخذ في بقية العشرة وهى الاربعة الباقية (قوله من أولوية التخصيص) قال السكال فى تمشيطه على قانون العربية نظرا لتفاءل صحة الاثبات بين الجارة للفضل عليه فى قوله من المجاز وكان الاتق أن يقول الشارح ويؤخذ كون التخصيص أولى من المجاز الذى هو أولى الخ (قوله المساوى) أى المجاز فهو صفة كما يؤخذ من كلام الشارح فيما تقدم وفى بعض النسخ والمساوى بالواو وهى أولى لا يهام الاولى رجوع المساوى لما قبله وهو الاشتراك مع انه صفة للمجاز والثانية نص فى انه معطوف على الاولى (قوله أولى) لان الاولى من الاولى من المساوى أولى (قوله وان الاضمار أولى لمساواة الاضمار للمجاز) الاولى من الاشتراك فيكون هو أولى من الاشتراك أيضا (قوله ومن ذكر المجاز) أى ويؤخذ من ذكر المجاز الخ وأخذ هذا من ذكر المصنف المجاز قبل النقل لانه لم يصرح بأولوية شىء ويؤخذ منها ذلك بأن يصرح بأولوية الاضمار المساوى للمجاز على النقل (قوله ووجه الاخير) أى ان المجاز أولى من النقل (قوله وقد تم بهذه الاربعة) وهى تعارض التخصيص والاشتراك تعارض التخصيص والاضمار تعارض الاضمار والاشتراك تعارض المجاز والنقل وقوله العشرة فاعل تم وهى مركبة من الخمسة التى ذكرها المصنف أعنى المجاز والنقل والاشتراك والاضمار والتخصيص لان كلا منها يؤخذ مع ما بعده فتباغ عشرة وقد جمعها بعضهم فى قوله

تجوز ثم اضمار (١) وبعدهما • نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرها • نسخ فما بعده قسم يخلفه

• قال الناصر ان قلت هذا يشعر بان الكلام المتقدم انما يشتمل على ستة اثنان فى قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك واثنان فى قوله قيل ومن الاضمار على ما بين أنه مراده واثنان فى قوله والتخصيص أولى منهما ولا شك أن قوله أولا والمجاز والنقل خلاف الاصل يشتمل على اثنين أيضا فما بال الشارح لم يرجع عليهما

(١) قوله تجوز ثم اضمار قال الانبائى فى حاشيته على نيابة الصبان رجع التجوز على الاضمار ولو جرى على الاصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجويز مثل اضمار وبعدهما الخ اه كاتبه

ما يخل بالفهم مثال الأول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء فقال الحنفى أى ما وطؤه لأن النكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص منية أبيه وقال الشافعى (١) أى ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى أنه لم يرد فى القرآن لغيره كما قال الزمخشري أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجاً غيره فانكحوا ما طاب لكم ويلزم الثانى التخصيص حيث قال تحمل للر - ل من عقد عليها أبوه فاسدا بناء على تناول العقد للفاسد كالصحيح وقيل لا يتناوله ومثال الثانى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة أى فى مشروعيته لأن به يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو فى القصاص نفسه حياة لورثة القتل المقتضين بدفع شر القاتل الذى صار عدواً لهم فيكون الخطاب مختصاً بهم ومثال الثالث قوله تعالى واسئل القرية أى أهلها وقيل القرية حقيقة فى الأهل كالأئمة المجتمعة لهذه الآية وغيرهما نحو فلولا كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أى العبادة المخصوصة فقول هو مجاز

قلت لان المعانى التى ذكرها فى التعارض هى هذه العشرة وأما الحقيقة فلا يقع التعارض بينها وبين خلافها من المجاز والنقل إذ لا تعارض بين أصل وغير أصل (قوله ما يخل بالفهم) أى من جهة اليقين لا الظن ولهم خمسة أخرى تخل بالفهم وهى النسخ والتقديم والتأخير وتغير الاعراب والتصريف والمعارض العقلى واقتصر كالمصنف على الخمسة الأولى لكثرة وقوعها ولقوة الظن مع انتفاءها (قوله مثال الأول) أى من الأربعة المأخوذة وهو أن التخصيص أولى من الاشتراك (قوله حقيقة فى الوطء) كما أنه حقيقة فى العقد (قوله لما ثبت) أى فى اللغة (قوله لكثرة استعماله) وهو من علامات الحقيقة والمجاز المشهور خلاف الأصل (قوله نحو حتى تنكح) هى وما بعد من غير محل النزاع فالمراد بالنكاح فيهما العقد والوطء مستفاد من خارج (٢) (قوله ويلزم الثانى) أى الشافعى (قوله بناء على تناول العقد) هو قول ضيف عند الشافعية والراجح عندهم أن العقد لا يتناول الفاسد وإن أوهمت عبارة الشارح خلاف ذلك والتحقيق عند الأصوليين أن الحقيقة العرفية موضوعة لمطلق الماهية صحيحة كانت أو فاسدة (قوله وقيل لا يتناوله) فلا يحتاج للتخصيص (قوله ومثال الثانى) أى أن التخصيص أولى من الاضمار (قوله أى فى مشروعيته) أى فيكون من الاضمار (قوله فيكون الخطاب عاما) أى فى الحكم للقاتل وغيره من جميع المكلفين (قوله أو فى القصاص) أى فيكون تخصيصاً (قوله فيكون الخطاب مختصاً بهم) أى فيلزم التخصيص لأنه يلزم من التخصيص فى الخطاب التخصيص فى الحكم العام فان الخطاب عام لكل مكلف فلا يرد أن التمثيل غير مناسب لما الكلام فيه من تخصيص الحكم العام (قوله ومثال الثالث) أى أن الاضمار أولى من الاشتراك (قوله كالأئمة) أى كما أنها حقيقة فى الأئمة فتكون مشتركة بين الأهل والأئمة المجتمعة (قوله لهذه الآية) أى الدليل على الاشتراك هو هذه الآية وغيرها وفيه أنها لا تدل بل تحتل الاضمار (قوله فلولا كانت قرية آمنت) حيث اسند الايمان إلى ضمير القرية (قوله ومثال الرابع) أى ان المجاز أولى من النقل (قوله فقول هو مجاز) يقتضى ذلك ان استعمال الصلاة فى الأركان مجاز

- (١) قوله وقال الشافعى أى ومالك أيضاً بناتى بل قال ابن رشد الحفيد فى بدايته اتفق المسلمون على تحريم زوجات الآباء والأبناء بنفس العقد اهـ لكن مالكاً يوافق فى مشهور مذهبه بأباحية فى أن الزنى المحض يغير حرمة المصاهرة كما فى فروق القرانى فيحرم عنده أيضاً على الشخص منية أبيه اهـ
- (٢) قوله من خارج أى من السنة ومن سبب النزول فان سببه كما قال الشربيني نقلاً عن شيخه الذهبى ان رجلاً طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيدها بعد عدتها فسئل هل يحل لها هذا الوطء فنزلت

فيما عن الدعاء بخير لاشتغالها عليه وقيل نقلت إليها شرعاً (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل) كالفرس صورته المنقوشة

مع أن الحق أنه حقيقة شرعية وإنما (١) الخلاف كما مر هل نقلت مع المناسبة للمعنى اللغوي أو يوضع ثان مستقل إلا أن يقال أنه التفت لمجرد حكاية الأقوال من غير نظر إلى كون أحدهما راجحاً أو لا (قوله) وقد يكون الخ قد تحققت لا تقليلية لأن مجي المجاز لهذه الأمور كثير (قوله من حيث العلاقة) أشار به إلى أن هذا التقسيم باعتبارها وهي شرط للمجاز والعمدة في ضبطها الاستقراء والمشهور بلوغها إلى خمسة وعشرين نوعاً ولتحقيق أن علاقات المجاز المرسل ثمانية عشر بخلاف والمصنف ذكر أربعة عشر نوعاً وقيل ترجع إلى ثلاثة عشر بر جوع الأخير منها إلى الثالث وهو قوله أو باعتبار ما يكون في المستقبل قال في الرسالة الفارسية وإن بلغت العدد المذكور ترجع إلى علاقتين علاقة الجزئية وعلاقة اللزوم إذ لا يتصور بدونها الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية بناء على أن اللزوم عندهم أعم من العقلي والعادي بل هو قيد يطلق على الملازمة في الجملة أيضاً فان قلت قد ذكر القوم أن المجاز له وضع نوعي لمعناه المجازي حينئذ يكون دلالة عليه مطابقة وضعه لا تضمنية ولا التزامية قلت مجازية كل مجاز حالة تسيبية إضافية إنما تحصل فيه بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الوضع الأول وأما الوضع الثاني فليس اعتباره إلا لأن يقرر هذه الحالة المجازية لأن يجعله حقيقة فما لم توجد منه علاقة تصحح الدلالة التضمنية أو الالتزامية لم يصح تعينه للمجازية فبني المجازية على الوضعين (قوله بالشكل) أي بالمشابهة فيه لأنها نفس الشكل فهو مجاز

(١) قوله مع أن الحق أنه حقيقة شرعية فيه أن هذا لا ينافي كونه حقيقة لغوية بحسب الأصل قال الأنابى على بيانية الصبان ما حاصله والخلاف في أن الصلاة في الأركان مجاز لغوي عن الدعاء بخير لاشتغالها عليها وهو قول الجمهور وهو أولى أو أنها نقلت إليها شرعاً وهجر معناها اللغوي وهو قول المعتزلة كما في البحر المحيط للزركشي مبنى على الخلاف في وقوع الحقيقة الشرعية وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة إلا أنهم اختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة نقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها في هذه المعاني فليست حقائق لغوية ولا مجازات بل هي حقائق شرعية وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلاً فان وجدت علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي كانت اتفاقية غير ملتفت إليها وقال غيرهم أنها مأخوذة من الحقائق اللغوية على سبيل المجاز بأن يكون نقل لفظها من مدلول الشرع لعلاقة وهو اختيار الامام في المحصول فعلى قول المعتزلة لا يحتاج المعنى الشرعي إلى علاقته وعلى قول غيرهم يحتاج وأن الشرع لاحظ في نحو الصلاة والصيام وغيرهما المعنى اللغوي فهي مجازات لغوية صارت حقائق شرعية وهو الذي عليه جمهور أهل العلم قال المازرى في شرح البرهان والمحققون من أئمتنا الفقهاء والأصوليين أن الحقيقة الشرعية ليست بواقعة وهو قول القاضي أبي بكر والامام ابن القشيري ونقله عن أصحابنا فقال وقال أصحابنا لم ينقل الشرع شيئاً من الأسماء اللغوية بل النبي صلى الله عليه وسلم كلم الخلق بلسان العرب اه ونقل عن أبي حامد المروزي وأبي الحسن الأشعري فالصلاة والحج والزكاة والوضوء باقية على مبانيها اللغوية التي هي الدعاء والقصد والنماء والنظافة لكن اعتبر الشارع في الاعتداد بها أموراً على وجه الشرطية لا الشرطية اه كلام الأنابى قال فراد صاحب القول الأول في الصلاة أنها مجاز لغوي في العبادة المخصوصة بحسب الأصل ومراد صاحب القول الثاني أنها نقلت إليها شرعاً بدون ملاحظة معناها اللغوي وهذا تنصيح نسبة الأول إلى الجمهور والثاني إلى المعتزلة فتنبه اه وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد إلا أن يقال ان التفت الخ تأمل اه كاتبه عنى عنه

(أوصفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابطح لظهور الشجاعة دون البحر في الاسد المفترس (أو باعتبار ما يكون) في المستقبل (قطعا) نحو إنك ميت (أو ظنا) كالخمر للعصير (لا احتمالا) كالخمر للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان عليه قبل كالعبد لمن عتق فتقدم في مسألة الاشتقاق (وبالضد) كالمفازة للبرية المهلكة (والمجاورة)

استعارة وقال شيخ الاسلام يخص هذا النوع باسم الاستعارة عند البيانيين وبمجاز المشابهة عند الأصوليين (قوله أوصفة ظاهرة) فيه تسمح لأن العلاقة هي المشابهة في تلك الصفة والمراد بظهورها ظهور آثارها لأن الشجاعة من قبيل الملكات ثم إن قضية عطفها على الشكل أنها نوع آخر وليس كذلك قال البدخشي في شرح المنهاج والمشابهة أي الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة كالاسد للشجاع باعتبار الشجاعة أو محسوسة وهي في إطلاقه على المنقوش على الجدار باعتبار الصورة والشكل فإن الاشتراك في الشكل من قبيل الاشتراك في الصفة الظاهرة (قوله للرجل الشجاع الخ) مراده بالشجاعة مطلق الجراءة لا الملكة التي تحول على الأقدام فإنها خاصة بالعاقل (قوله أو باعتبار ما يكون) مامصدرية أي باعتبار الكون وهو الابلولة في عبارة غيره وليست واقعة على معنى فإن المعنى الذي سيقع ليس هو العلاقة بل المعنى الحقيقي (قوله أو ظنا) أي باعتبار الشأن والعادة لا باعتبار ظن المستعمل فلا يقال قد يحرم مالك العصير بشر به عصير فأين الظن وكذا قوله لا احتمالا فلا يقال أنه قد يظن عتق العبد لنحو وعدم السيد (قوله فتقدم) أي فهو مجاز لانه تقدم ان المشتق يكون إطلاقه على الذات حالة الاتصاف حقيقة وبعدها مجاز (قوله وبالضد) أي بضدية الضد لأن الضدية هي العلاقة لا الضد لا ذات لا علاقة فهو على حذف مضاف وإعاد المصنف الباء للفصل بينه وبين المعطوف عليه بقوله قطعا أو ظنا لا احتمالا وظاهره ان كل ضد يستعمل في ضده وهو مقتضى الاكتفاء بسماع نوع العلاقة وفي التلويح والرسالة الفارسية أن أهل التحقيق على رجوع هذا النوع من العلاقة إلى الاشتراك في الصفة أعنى إلى علاقة المشابهة فتكون مختصة بالاستعارة أيضا لأن من يستعمل اسم أحد الضدين في الآخر ينزل التضاد منزلة التناسب تهكوا استهزاء أو مطاوعة واستملاحا أو مشاكلة فيشبه أحدهما بالآخر بناء على ذلك التضاد المنزل منزلة التناسب ويستعير لفظ المشبه به للشبه فيقول رأيت أسدا ويريد رجلا شجاعا ورأيت كافورا ويريد زنجيا وكافي إطلاق السيئة على جزاء السيئة ونحو ذلك (قوله والمجاورة) أي المجاورة فبلا يقال ان المجاورة مفاعلة فيقتضى اعتبار العلاقة من الجانبين مع أنها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقي (١) قال سم لم أر لها ضابطا (٢) وقضية لإطلاقها صحة التجوز بإطلاق نحو الأرض على النابت فيها من شجر وغيره

(قول المصنف باعتبار ما يكون) أي بنفسه قطعا أو ظنا وهذا هو الفرق بينه وبين المجاز بالمراتب كتسمية السبل ثريدا في قوله الحمد لله العظيم الشأن صار الثريد في رؤس العيدان فإن السبل إنما يصير ثريدا بعد أن يحدد ثم يدرس ثم يصنى ثم يعجن ثم يخبز ثم يثرد لكنه لا يكون نفسه كذلك كذا في البحر

(١) قوله مع أنها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقي قال الانباني هذه دعوى باطلة فإن قوله المراد بالمجاورة اتصال يعد في العرف مجاورة صادق على كل من الطرفين المنقول عنه والمنقول اليه كما لا يخفى وقد علمت أن المجاورة ليست مما يتعلق به الخلاف في اعتبار العلاقة من جانب المنقول عنه أو جانب المنقول اليه أو جانبيهما فتنبه اه بتغيير

(٢) قوله لم أر لها ضابطا الخ قال العلامة الانباني على بيا نية الصبان قد قالوا المراد بالمجاورة اتصال يعد في العرف مجاورة وهو شامل بلا شك لما في تلك الصور التي ادعى فيها البعد والغرابة ثم قال ولا يخفى عليك أن جميع ذلك إما ذكره من الصور التي ادعى بعدها وغرابتها هو وما اخترعه من المجازات لعلاقة أخرى سمع نوعها سواء فما وجه بعد هذا وغرابة دون ذاك على أن في بعض ذلك أي الذي ذكره علاقة أخرى كما لا يخفى فما باله إذا لوحظت الأخرى لا يكون

كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار (والزيادة)
نحو ليس كمثل شيء فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد
بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو واسئل القرية أي أهلها فقد تجوز أي توسع

ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو
الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد اه وفي التلويح المراد بالمجاورة ما يعم
كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل واحد وكونهما متلازمين في
الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك اه وبه يظهر ان علاقة المجاورة تعم هذه الأقسام
كلها فلا وجه لجعلها قسما لها اه ولذلك قال في الرسالة الفارسية انها ليست بعلاقة مستقلة على
ما يظهر بأدنى تأمل اه ومن قبيل المجاورة في الخيال علاقة المشاكلة قال ابن كمال باشا في رسالته
المعمولة فيها ان المراد من الصحبة في قولهم ان العلاقة في المشاكلة هي الصحبة الحقيقية أو
التقديرية مصاحبة مدلولي اللفظين ومرجعهما إلى مجاورتهما في الخيال نحو قوله
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ه قلت اطبخوا لي جبة وقيصا

ولدخول المشاكلة في النوع المذكور لم يذكرها مستقلة (قوله كالرواية) عدل عن المثال المشهور
وهو إطلاق الغائط على الفضلة لما قال العصام في الرسالة الفارسية ان العلاقة فيه تقول إلى الحالية والمحلية
لان المجاورة مشاركة الامرين في محل واحد وهذه المشاركة ليست بموجودة في المثال المذكور بل العلاقة
الموجودة فيها هي الملازمة بين الحال والمحل (قوله وإلا فهي الخ) أي وإن لم تكن زائدة لم يستقم
المعنى لانها بمعنى مثل الخ فالجواب محذوف وما ذكر بعد لإفادة دليله (قوله واسئل القرية) قال المصنف
ولفائل أن يقول يحتمل أن الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي
ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لانا نقول هذا معارض بأن الاصل عدم المجاز
اه وأقول المعنى الحقيقي هنا مستحيل وتقدم ان من وجوه العدول عن الحقيقة إلى المجاز استحالة المعنى
الحقيقي فاحتمال المجاز قوي بل هو متعين تأمل ثم رأيت في حاشية الليثي على المطول لاشك أن المقصود
السؤال لطلب الجواب وهو إنما يكون بالنسبة لذوى العقول وأما خاق الله في الجماد الشعور والتكلم فهو
وإن كان جائزا إلا أن ذلك إنما يكون عند خرق العادة لإظهار المعجزة أو للكرامة وليس هذا الكلام في هذا
المقام وأما السؤال في قول الرجل لصاحبه واعظا ومذكرا أو لنفسه متعظا ومعتبرا اسئل القرية عن
أهلها فليس لطلب الجواب اه (قوله فالكاف زائدة) لتأكيدني المثل وقيل الكاف بمعنى المثل وقيل
المراد بالمثل الذات وقيل أنه من باب الكناية على عدم مثلك لا يخل أي إذا كان مثله لا مثله فأولى هو وقيل
أنه على حد ليس لأخي زيد أخ كناية عن نفي الاخ لانه لو كان له أخ لكان أخا لأخيه فلو كان له مثل لكان
هو مثلا لذلك المثل فاذا اتنى مثل المثل انتهى المثل (قوله وإلا فهي بمعنى مثل) أي وإن لم تكن زائدة فهي
بمعنى المثل فيلزم ثبوت المثل له تعالى (قوله نفيه) أي نفي المثل (قوله فقد تجوز أي توسع الخ) يشير إلى ان

بعيدا غريبا كما هو مقتضى عدم التوقف في إطلاق غير هذه العلاقة فالحق أن على القول
بالاكتفاء بسماع نوع العلاقة يصح التجوز مالم يعرض مانع ولا يصح القول لان ذلك
ليس على عمومته وان هذه العلاقة مقصورة على السماع وكيف ذلك وكثيرا ما يحمل الأئمة
عبارات المؤلفين التي لم تسمع على المجاز لعلاقة المجاورة فتنبه اه وقوله فلا وجه لجعلها قسما
إذ من شأن القسم التباين الكلي لا العموم المطلق فافهم اه كاتبه

(قول المصنف والزيادة)
قال المطرزي وإنما يكون
كل من الزيادة والنقصان
مجازا إذا تغير بسببه حكم
فان لم يتغير فلا فلو قلت
زيد منطلق وعمرو حذف
الخبر لم يوصف بالمجاز
لانه لم يؤد إلى تغيير حكم
من أحكام ما بقى من
الكلام اه كذا في البحر
وجعل الزيادة والنقصان
علاقة ضعيف كافي التحرير
ولذا اعترض شارح
المنهاج بان الزيادة
والنقصان علاقة ضعيف
كافي التحرير ولذا اعترض
شارح المنهاج بان الزيادة
والنقصان ليسا بعلاقة
كذا في عبد الحكيم على
المطول

(قول الشارح وان لم يصدق الخ) اشارة الى ان الاولى ترك هاتين العلاقتين لان المجاز فيهما ليس مما نحن فيه (قول الشارح حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل) لانه يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة انه لو وجد له مثل لكان هو مثله فلا يصح نفي مثل المثل قال المصنف في شرح المختصر فان قلت اذ اقررتم ان المنفي مثل المثل فالذات من جملة مثل المثل فيلزم كونها منفية قلت المنفي مثل المثل عن شيء فان شيئا اسم ليس وكمثله الخبر والمدلول نفي الخبر عن الاسم والذات انما ينفي عنها انها مثل مثلها لانه لا مثل لها فالشيء الذي هو موضوع قد نفي عنه المثل الذي هو محمول فهو منفي عنه لا منفي فيكون ثابتا فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية وانما المنفي مثل مثلها ولازمه نفي مثلها وكلاهما منفي عنها (قوله او ان الجدار) اي في قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض (قوله او ان الجدار الخ) الالف في بعض نسخ العضد ولا يخفى انها لم تقع موقعها قاله السعد (قوله وهو كلمة تغير اعرابها) فتوصف بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصل الى غيره (قوله او الاعراب المتغير اليه) هذا يفهمه كلام (٤١٦) السكاكي وهو ظاهر في الحذف كالنصب في القرية والرفع في ربك لانه قد نقل عن

محله أعني المضاف وأما في المجاز بالزيادة فلا يتحقق ذلك الاتي قال فيه اتم طول والظاهر أنه ليس مراد الشارح واحدا من المعنيين لان المجاز على كلامه كلمة متوسع بزيادتها أو نقصها كالکاف في كمثلته وأهل في واسئل القرية وليس كل منهما كلمة متغير اعرابها ولا اعرابا وقع التغير اليه بل مراده ان التجوز بمعنى التوسع وعدم المضابطة في التعبير للدلالة على المزيد أو المحذوف كما بينه سم (قوله وأن الذي عليه الاصوليون الخ) قال عبد الحكيم على المطول التحقيق عند الاصوليين أنه ليس من المجاز ولذا لم يذكرها الشيخ ابن

وإن لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها

عدهما من أقسام المجاز المعروف بالتعريف السابق تسمح ولذا قال في التلويح أن لفظ المجاز مقول عليها وعلى المجاز المعروف بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور وإنما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا للمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة أنه انما وضع للاستعمال في معنى لا نأقول لا نسلم أنه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل للمعنى والفرق واضح اهـ (قوله بزيادة كلمة) الباء للتصوير أو السببية وحينئذ نجعله من العلاقات تسمح لانها لا بد ان تكون رابطة بين معنيين حقيقي ومجازي وهذا غير متحقق في هذين القسمين هذا ولو جعل القرينة مجازا عن الالها بعلاقة الحالية لم يحتج لتقدير ذلك المضاف كما لو جعلت مشتركا بين الجدران والاهل كما تقدم قال منجم باشافي حواشي الرسالة الفارسية ومن العجيب أنهم بأي مانع تركوا الرجاء هذين النوعين الى غلاقة الجزئية والكلية لان لنا ان نقول ان القرية مثلا لفظ موضوع للجزء وهو معنى القرية اي الجدران ويستعمل مجازا في الكل اي في المجموع المركب من معنى الالها والقرية بعلاقة الجزئية والكلية مع قرينة السؤال وبعكس ذلك فنقول ان كمثل لفظ مركب موضوع للكل اي لمجموع معنى الكاف والمثل واستعمل مجازا في جزئه وهو معنى المثل فقط بالعلاقة المذكورة مع قرينة فقد المثل اهـ (قوله وقيل الخ) هذا ما قرره السيد في حاشية المطول قال المفهوم من كلامهم يعني الاصوليين ان القرية مستعملة في ألهما مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الالها مضمرة هناك مقدر في نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذفت الاصل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثل مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة ولو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز اهـ وكلام منجم باشا مأخوذ منه (قوله حيث استعمل الخ) مفاده ان المجاز في الكلام بتأمله لا في لفظ كمثلته والاولى حذف نفي لان المراد ان المجاز

الحاجب في مختصره ثم استدلل بقول الشارح أنه تجوز اي توسع ثم قال وفي التحرير أن مجاز الحذف حقيقة لانه في معناه وانما سمي مجازا باعتبار تغير اعرابه اهـ وفي البحر للزركشي قال العبدري في المستوفى وابن الحاجب في تنكيته على المستصفي الزيادة ليست من أنواع المجاز بل فيها ضرب من التوكيد اللفظي فقول له تعالى ليس كمثلته شيء فيه مبالغة في زني المثل كأنه قيل ليس مثل مثله شيء والمعنى ليس مثله والزيادة حقيقة اهـ (قوله قلت فكان اللائق الخ) قد عرفت اندفاعه بأنه خلاف التحقيق عند الاصوليين (قول الشارح وقيل يصدق عليه حيث استعمل الخ) عبارة البحر في المجاز بالنقصان الاقرب انه من مجاز التركيب واختاره الاصفهاني وجماعة لان العرب وضعت السؤال ليركب لفظه مع لفظ من يصلح للجواب فحيث ركبته مع ما لا يصلح فقد عدلت عن التركيب الاصل الى تركيب آخر ولا معنى للمجاز المركب إلا هذا واجيب بوجهين ذكر اولهما ثم قال الثاني ان تعريف المجاز الافرادى صادق عليه لان قوله واسئل

القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها فكان مجازا وليس مجازا في التركيب فان مجاز التركيب مثل أنبت الربيع البقل فان الربيع لفظ مستعمل في موضوعه فمقتضاه إسناد الاثبات إلى الربيع ولكننا علمنا بالاعتل انه ليس كذلك وإنما هو من الله فعلنا انه مجاز عقلي اه وهذا صريح في ان المجاز لفظ اسال حيث استعمل ما هو موضوع لنسبة السؤال إلى الال في نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلق السؤال بأهلها فانه إذا قيل أسأل أهل القرية فقد تعلق السؤال بها باعتبار كونها مضافا للمسؤل وهو مردود بأن الفعل لا يدل إلا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان ما وقع عليه يصلح له أو لا كما رد (٤١٧) بذلك جعل أنبت الربيع البقل مجازا

في الطرف بناء على أنه وضع للتسبب الحقيقي وهو مختار ابن الحاجب كما صرح به في المنتهى وليس هو على هذا مجازا تبعا لعدم جريان التشبيه في المصدر بل مجاز مرسل علاقته السببية والمسببية ونقل في البحر عن الشافعي القطع بأنه ليس هنا مجاز حيث قال قال الشافعي في كتاب الرسالة قال الله تعالى وهو يحكي قول إخوة يوسف لا يبيهم ماشهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين واستل القرية التي كنا فيها والعرير التي أقلنا فيها وإنما لصاقون فهذه الآية لا يختلف أهل العلم باللسان إنهم إنما يخاطبون آباءهم بمسئلة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا تنبئان عن صدقهم اه (قول الشارح حيث استعمل نفى مثل المثل الخ) أي حيث ركب النفي والسؤال مع ما لا يصلح له

وليس ذلك من المجاز في الاسناد (والسبب للمسبب) نحو الأمير يد أي قدرة فهي مسبية عن اليد بحصولها (والكل للبعض) نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (للمتعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل (وبالعكس) أي المسبب للسبب كالمرت للبرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض لكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم

في استعمال مثل المثل في المثل وقوله وسؤال أهل القرية الأولى حذف سؤال كما علمت (قوله) وليس ذلك من المجاز في الاسناد لان الاسناد فيه على هذا التقدير إلى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه اه سم (قوله) والسبب للمسبب أي السببية وكذا يقال في قوله الكل للبعض أي الكلية والبعضية وقس الباقي ففي كلامه تسمح اتكل فيه على ظهور المعنى المراد والمراد بالسبب والمسبب هنا ما هو بمعنى العلة والمعلول لا ما هو سبب محض بمعنى الطريق المفضي إلى الشيء لأنه ليس في معنى العلة إذ السبب بهذا المعنى العام لا يجوز إطلاق مسببه عليه مجازا بخلاف السبب بمعنى العلة فان كل واحد من السبب والمسبب يطلق عليه الآخر مجازا لان العلة أصل من جهة احتياج المعلول إليها وابتنائها عليها والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة الغائبة والغائبة وإن كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة فاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الاحكام دون الاسباب قاله منجم باشا (قوله أي قدرة) أراد به الاقتدار وهو المعنى المصدرى لا القدرة بمعنى الصفة القائمة بالفس فانها لا تنسب عن اليد والناصر حمل القدرة على الصفة فجعل التعبير عن آثار القدرة باليد مجازا على معجاز حيث تجوز باليد عن القدرة وبالقدرة عن آثارها ولا حاجة اليه (قوله أي أناملهم) من مقابلة الجمع بالجمع أي يجعل كل منهم أصبعه في أذنه فلا يخص كلامهم إلا أصبع وأنملة والأنملة بعض الاصابع المعبر عنها فلا يقال أن أقل الجمع ثلاثة وكل اصبع له ثلاثة أنامل ماعدا الإبهام فان له اثنتين كما تقرر في التشرية وليس المراد وضعها كلها وهنا فائدة به عليه صاحب الكشف وهي أن الكلام الوارد لا مر خطابي على وجه لا يطابق الواقع لا يقصد به معناه الحقيقي بل هو مسلوب الدلالة عنه إلى معنى يناسب المقام حيث قال في شرح قول الكشف على الجم الغفير من الناس في تفسير قوله تعالى وأني فضلناكم على العالمين أراد أنه مسلوب الدلالة على معناه الأصلي إلى المبالغة في الكثرة والمعتبر في الصدق والكذب المعنى المقصود في الكلام لا المعنى الذي وضع له وإن كان قد يلاحظ لا لأنه مقصود بل للانتقال منه إلى ما هو المقصود وبذلك تندفع الشكوك والأوهام عن الآيات والأحاديث النبوية المتضمنة للمبالغة لا مر خطابي يناسب المقام كقوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم فان ما يجعل في الأذن رؤس الأصابع وذكر الأصابع مبالغة فلا تجوز في لفظ الأصابع والمبالغات المبالغة كما تفوت إذا كان لفظ العدل مجازا عن العادل في قولك رجل عادل

(٥٣ - عطار - أول)

كما هو ظاهر عبارة الشارح وصريح ما نقلناه عن البحر وابن الحاجب (قول الشارح وليس ذلك من المجاز في الاسناد) المراد بالاسناد ما هو أعم مما يدل عليه الكلام صريحا أو لزوما فانه يلزم من نفى مثل المثل أن ينتفى مثل المثل ومن سؤال القرية أن تكون القرية مسؤلة وإنما قال ذلك لأن بعض قائل هذا القول ينكر المجاز المركب كابن الحاجب ولان الكلام في المجاز المفرد (قول المصنف والمتعلق الخ) عبارة البحر العلاقة الثالثة عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول أو الفاعل الخ (قوله) يغنى عنها قوله فيما مر أو باعتبار ما يكون الخ قد عرفت انه يعتبر في مجاز الأول انه لا بد ان يكون إبلا بنفسه والمستعد كالحرف في الذن ليس إبلا للاستكار بنفسه بل لا بد من شربه حتى يسكر فاندفع ما في الحاشية

والمعلق بفتح اللام للتعلق بكسرهما نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائماً أى قياماً (وما بالفعل على ما بالقوة) كالمسكر للخمر فى لدن

وكقوله عليه الصلاة والسلام فانها نصف العلم فى قوله تعلموا الفرائض الحديث فان المراد المبالغة فى الكثرة كما فى قوله وأنى فضلتكم على العالمين اه (قوله والمعلق الخ) فيه أن مطلق التعلق أمر لا بد منه فى جميع العلاقات فلا يعد علاقة مستقلة فان أريد تعلق خاص رجوع لغيره وقد يقال المراد التعلق المعمود الخاص الذى يكون بين المشتقات فيرجع إلى علاقة اللزوم وفسروه بكون الشيء بحيث يجب عند وجوده وجود شيء آخر فهو أخص من اللزوم والذى ينبغى عليه المجاز والكناية مطلقاً لأن ذلك اللزوم هو لزوم أهل المعقول بمعنى امتناع الانفكاك فى أحد لوجرين أو فى كليهما كما فى لوازم الماهية بخلاف اللزوم الذى ينبغى عليه المجاز والكناية فانه عبارة عن صحة الانتقال فى الجملة وهو لزوم أهل العربية على ما بين فى محله فحينئذ يندفع الاشتباه بين اللزومين (قوله والبعض للكل) ليس كل جزء يصح أن يطلق اسمه على الكل وان كل جزئية تصلح لأن تكون علاقة معتبرة بل يجب أن يكون ذلك الجزء بحيث يلزم من انتفائه انتفاء الكل غالباً وعرفاً مثل الوجه والرأس والرقبة بخلاف نحو العين واليد فانه يطلق الانسان على فاقد نحو العين واليد وأما إطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة أن الانسان يوصف بكونه رقيباً لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجان وإنما وقع التقييد بالغالب والعرف لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فى نفس الأمر ضرورة لأن أى جزء كان متى زال لم يبق الكل من حيث هو كل على ما كان عليه قبل زوال ذلك الجزء الزائل بل الباقى بعضه الذى هو ماعد الجزء الزائل لكن العرف يفرق بين الاجزاء بما سبق ذكره آنفاً والمعتبر عند أهل العربية غالباً فى أمثال هذا المقام هو العرف (قوله بأيكم المفتون) أى الفتنة فان الفتنة متعلقة بالمفتون لسكونها من أوصافه وسبباً عادياً فى اتصافه بكونه مفتوناً والسرفيه المبالغة كأنه قام بالمفتون مفتون وكذا يقال فى قوله وقم قائماً وقيل ان الباء زائدة وأصل الكلام بأيكم المفتون فيكون حقيقة هـ فان قيل أن الأصل عدم الزيادة قلنا ان الأصل عدم المجاز وقوله قم قائماً يحتمل أن يكون قائماً حالاً مؤكدة أى حال كونك قائماً فهو حقيقة أيضاً (قوله وما بالفعل) أى وقد يكون باطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى الشيء المتصف بصفة بالفعل (الشيء المتصف بذلك الصفة بالقوة وإنما أخره عن قوله وبالعكوس لعدم جريان ذلك فيه ويعبر عن هذه العلاقة بالاستعداد قال فى الرسالة الفارسية وهى كون الشيء بحيث يمكن أن يتصف بوصف ولم يتصف به بعد فيطلق عليه باعتبار هذا الاستعداد والامكان اسم المتصف به بالفعل اه قال منجم باشا فى حاشيتها وأوردوا مثالا له المسكر إذا أطلق على الخمر التى أربقت إذ لا شك أن إطلاق المسكر عليها مجاز باعتبار علاقة القوة فحينئذ لا يكون ذلك عين علاقة الأول إذ لا يتصور للخمر المراقبة التى هى المسمى المجازى أن يتصف بالاسكار فى الزمان اللاحق ويدل على ذلك ما ذكره القوم فى وجه الضبط من أن المعنى المجازى الذى استعمل فيه اللفظ يجب أن لا يكون متصفاً بالمعنى الحقيقى فى حال اعتبار الحكم وإلا لكان حقيقة وهذا خلاف المفروض ثم انه إما أن يتصف به أى بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان سابق على زمان اعتبار الحكم فيكون مجازاً باعتبار ما كان عليه أو فى زمان لاحق به فيكون مجازاً باعتبار ما يؤل إليه أو يتصف به بالقوة لا بالفعل فيكون مجازاً باعتبار علاقة القوة والاستعداد كما فى إطلاق المسكر على الخمر المراقبة فظهر أن بين العلاقتين أعنى علاقة الأول وعلاقة القوة تغاير وفرق واضح لأن فى الأول قد اعتبر الاتصاف بالفعل لكن لا فى زمان اعتبار الحكم بل فى زمان لاحق به وفى الثانى اعتبر الاتصاف بالقوة دون الفعل ولم يعتبر

(قول الشارح للخمر فى الدن) قيد بقوله فى الدن لانه لو أطلق عليه باعتبار كونه مسكراً فى الاستقبال أى حال التلبس كان حقيقة لكن لا يكون حينئذ فى الدن (قوله أحد الامرين) فيه أنه يكون معنى عبارة المصنف وقد يكون أحد المجازين فى الاسناد ولم يتقدم للمجازين ذكر وائس المراد الاخبار بأن أحد المجازين يكون فى الاسناد (قوله ليس لاجل الملابس) والبيانىون لم يأتوا بلام التعليل بل بالى فلذا احتاجوا إلى آخر يخرج (قوله مجاز فى التسبب العادى) أى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى كذا فى العضد قال السعد وهو مردود بما أطلق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل إلا على الحدث

والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله يكون سببا حقيقيا او غير حقيقى (٤١٩) وافة السيد غير انه قال ان هذا مختار ابن

الحاجب صرح به فى المنتهى
ولا دخل للعضد فيه ثم
ان المعنى هذا الكلام ان
زاد المتعدى موضوع
للتسبب الحقيقى بأن يكون
المسند اليه فاعلا حقيقيا
لكنه استعملها فى
التسبب العادى أعنى تسبب
الآديان فى زيادة الايمان
فعبء عن الزيادة بها الذى
هو التسبب العادى يزاد
المتعدى الذى هو للتسبب
الحقيقى مبالغة فى سببها
العادية للايمان فالازدياد
بها هو التسبب العادى المعبر
عنه وزيادتها للايمان هو
التسبب الحقيقى المعبر مجازا
للمبالغة فالذى فى الآية وهو
المتجاوز به متعدد قطعاً ولا
معنى لاعتراض العلامة
المبنى على أن زاد فى الآية
بمعنى ازداد بعد التجوز
ولا لاستشكال سم بقوله
ان تعديه للفعول مانع
من التجوز به إنما هو
لايقاع المتعدى موقع
اللازم مبالغة فليتأمل
(قول الشارح إطلاقاً
للآيات) أى لضميرها
وانما قال للآيات لأن
الاستعارة لا تجرى فى
الضمير باعتبار نفسه بل
باعتبار ما يعبر به عنه كفاى
عبد الحكيم على المطول
فى بحث المجاز العقلى (قوله
فهذا الاطلاق وقع الخ)
هذا لا يفيد لزوم توقف
نحو انبت الربيع البقل وشنى

(وقد يكون) المجاز (فى الاسناد) بأن يسند الشيء لغير من هو له الملاسة بينهما نحو قوله تعالى وإذا نلت عليهم آياته زادتهم إيماناً أسندت الزيادة وهى فعل الله تعالى الآيات المتلوة سبباً لها عادة (خلافاً لقوم) فى نقيهم المجاز فى الاسناد فمنهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه

الزمان أصلاً اه وقال فى شرح علاقة الأول أن المعتبر فى هذه العلاقة أعنى علاقة ما يؤول اليه هو كون المسمى المجازى متصفاً بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان لاحق بزمان اعتبار الحكم لا بمجرد استعداده للاتصاف المذكور كما فى علاقة القوة نعم قديكى فى تقدير الاتصاف لكن هذا أخص من القوة هذا ما حذر محققو القوم وبه يظهر أن الشارح لو عبر بالمثال الذى ذكره وسلم بما ورد على مثاله أن هذه العلاقة يغنى عنها قوله فيما مر واعتبار ما يكون الخ وأن ما قاله شيخ الاسلام وسم بعيد عن مرام القوم كما يظهر للتأمل فيما نقلناه تأمل (قوله) وقد يكون المجاز فى الاسناد (الظرف متعلق بيبكون على أنها تامة أو بمحذوف خبرها على أنها ناقصة أى كأن تأفى الاسناد أى فى عده ومن افراده ولا يتعلق بالمجاز بمعنى التجوز وإن كان رعاية المعنى تقتضيه لكونه ليس مذكوراً فى عبارة المصنف وإنما ذكره الشارح بيانا للضمير وفى شيخ الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر اه والمطلق هو الاستعمال فى غير الموضوع له ولا شك فى تناوله القسمى المجاز اللغوى والعقلى وكون أحد القسمين لفظاً والآخر إسناداً لا يقدح فى تناول القدر المشترك لهما ضرورة اختلاف الافراد بقبول زائدة عليه وأراد بذلك أن الضمير فى يكون لا يصح عوده إلى المجاز السابق وإن كان هو المتبادر من عبارة المصنف لعدم استقامة الظرفية إذ يصير المعنى وقد يكون اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى الاسناد ولا معنى له فارجع الضمير للمجاز بالمعنى المذكور لتصحيحها فهو من ظرفية المطلق فى أحد فرعيه بمعنى تحققه فيه وحينئذ فى عبارة المصنف استخدام والشارح رحمه الله مر إلى ذلك حيث قال المجاز ولم يقل أى المجاز لأن أى تشعر بأن هذا الضمير تقدم تفسيره مع الإيحاء إلى الاعتراض على المصنف بأن الأولى التعبير بالاسم الظاهر ليفيد أن المجاز هنا غير المعروف السابق فان الاستخدام خلاف الظاهر وربما قررناه لك من بيان القدر المشترك يظهر لك سقوط قول سم انه ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز فى اسناد قدر مشترك لا اختلاف حقيقة ثم ما وجوابه بقوله إلا أن يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الأمرين الصادق بكل منهما غير مستقيم إذ مع كونه بعيداً عن مذاق شيخ الاسلام مخالف لقواعدهم من أن القدر المشترك لا بد وأن يكون كلياً منطبقاً على إفراده معاً بحسب المفهوم ولا كذلك ما ذكره تأمل (قوله) الملاسة بينهما) أى بين الشيء وما أسند اليه ثم ان المصنف حذف قيد بتأول الذى زاده البيانون فى التعريف فدخل فيه صورتان ليستا من المجاز الأولى قول الدهر أنبت الربيع البقل الثانية الكذب كما إذا قال القائل جاء زيد عالماً أنه لم يحىء وأجيب بأن الأولى خارجة بملاحظة قيد الحيثية أى من أنه غير من هو له الدهرى يعتقد أن الاسناد لما هو له والثانية بقوله الملاسة إذ المعنى باعتبار تلك الملاسة وملاحظتها والقول المذكور لم يلاحظ علاقة وإنما حذف المصنف القيد المذكور لأن فى احتياج التعريف اليه نزاعاً كما بسطه التفاتانى فى مطوله مع الاستغناء عنه بما ذكرناه ومثله غير منكور فى تعاريف الأمور الاعتبارية ثم أن المسند والمُسند اليه قد يكونان حقيقيين كآلية الممثل بها وقد يكونان مجازين كما فى أحيائى اكتحالى بطلعتك أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً كما فى سرنى اكتحالى برؤيتك أو أحييتى رؤيتك (قوله) سبباً لها عادة) قال الكمال المراد بالسبب فى هذا المحل ما يحمل الفاعل على إحداث فعله أعم من أن يكون علة أو غرضاً أو عذراً أو غير ذلك فتعقب بان الحمل لا يناسب إذا

الطبيب المريض على السمع وليس كذلك فإن مثل هذا التركيب صحيح شائع عند القائلين بأن أسماء الله توقيفية كما قاله السعد

(قول الشارح لانه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره) أي لانه غير مستقل بالمفهومية وكل ما هو كذلك لا يصلح ان يكون مشبها به لعدم صلاحيته لان يكون ملحوظاً بكونه موصوفاً بوجه الشبه وبالإشارة في المشبه فيه وهذا صحيح إلا أنه لا يتحقق فيما إذا قلنا أن المجاز فيه بالتبع للتعلق (٤٢٠) لانه مستقل والتشبيه فيه دون معنى الحرف فانظر لم غاير بين الحرف

والفعل (قول الشارح إلى ما ينبغي ضمه إليه الخ) قد عرفت سابقاً أن الواضع إنما وضع اللفظ لمعناه من غير ملاحظة صلاحيته لما يضم إليه أولاً وكلامه هذا مبني على أن الواضع وضع اللفظ ليركب مع اللفظ الصالح له ولعله مبني على أن العرب وضعت المركبات وفيه خلاف كما في البحر للتركيب والظاهر أن الامام يقول ان اعتبرت العلاقة المشابهة كان ذلك استعارة وإلا فجاز مرسل كما في مجاز الافراد (قول الشارح) قال النقشواني (الخ) قال أيضاً لولم يدخل المجاز بالذات في الحرف لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب وليس كذلك الامام نفسه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة وقد يقال انه عند استعمال حقيقة لا يلزم تعقله موصوفاً بشيء بخلافه عند استعماله مجازاً كما

في المسند ومنهم من يجعله في المسند اليه فعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها وعلى الثاني زادهم الله تعالى إطلاقاً للآيات عليه تعالى لاسناد فعله إليها (و) قد يكون المجاز (في الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني) مثاله في الافعال ونادى أصحاب الجنة أي نادى واتبوا ماتلوا الشياطين أي تلتته وفي الحروف فهل ترى لهم من باقية أي مانرى (ومنع الامام) الرازي (الحرف مطلقاً) أي قال لا يكون فيه مجاز افراد لا بالذات ولا بالتبع لانه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره فان ضم إلى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة أو إلى ما لا ينبغي ضمه اليه فهو مجاز تركيب قال النقشواني من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولا صلبنكم في جذوع النخل أي عليها (و) منع أيضاً (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (إلا بالتبع) للبصر

كان الفاعل هو الله كما في الآية فلو قال ما يكون واسطة ولو بحسب الظاهر عادة بين الفاعل والمفعول لكان أقرب اه وقد يقال أنه لا يرد عليه ذلك فان كلامه في الامثلة المطردة وما نحن فيه منع منه مانع وهو كون الفاعل يستحيل في حقه ذلك وباعتباره يراد بالمثل الثمرة المترتبة كما في نحو وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون (قوله في المسند) أي كإن الحاجب (قوله في المسند اليه) ومنهم السكاكي فانه يرد به إلى الاستعارة المكنية (قوله ازدادوا بها) اعترضه الناصر بأن فيه تعسفاً من أوجه تفسير المتعدي باللازم مع أن نصب المفعول مانع منه وقلب التركيب يجعل الفاعل مفعولاً وبالعكس وزيادة الباء فالأولى قول العضد أن المعنى كانت سبياً في إيمانهم فثبته السبب بالزيادة وهو متجه وأطال سم في رده بما أثار التكلف عليه لانه (قوله إطلاقاً للآيات عليه) اعترض بأن أسماء الله سبحانه توقيفية خصوصاً والآيات مؤنثة وأجاب سم بأن الشارح ناقل عن الغير فلعل ذلك الغير يرى القول بعدم التوقف وبأنه إطلاق في كلام الله ولا توقف بعده وكلاهما ممنوع أما الأول فلأن القائل بعدم التوقف يشترط عدم الإيهام وهو موجود هنا وأما الثاني فلا قاطع في الآية على الإطلاق بل مجرد احتمال ومثله لا يثبت جواز الإطلاق وكل هذا إنما جاء من قول الشارح إطلاقاً الخ مع أن القائل بذلك كالسكاكي يجعله من قبيل الاستعارة المكنية وهي على مختاره ذكر المشبه وإرادة المشبه به بواسطة قرينة هي أن ينسب اليه شيء من الوازم المساوية للمشبه به فالمراد بالربيع في أنبت الربيع البقل عنده الفاعل الحقيقي للانبات يعنى القادر المختار بقرينة نسبة الانبات إلى الربيع فليس في كلامه إطلاق بل مجرد ادعاء استعماله فيقال هنا المراد بالآيات المولى سبحانه وتعالى ادعاء نعم مذهبه في هذا التقرير لا يخلو عن تعسف وهو شهير في كتب البيان (قوله والنقشواني) بفتح النون وضم الشين (قوله أي مانرى) فيكون مجازاً مرسلًا علاقته اللازمة والملزومية لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقق الذي هو معنى النفي (قوله الحرف) أي المجاز فيه (قوله لا بالذات ولا بالتبع) قال شيخ الاسلام ليس كما قال وإنما منعه بالذات لا بالتبع في

الافراد

سبق. وأجيب أيضاً بأنه لا يلزم من بيان

معانيها أنها تفيدها عند الافراد بل معناه أن لها معان تفيدها عند التركيب وفيه أن توقف افادتها على التركيب لا ينشأ من وضعها وحدها لتلك المعاني غاية الامر أن الواضع شرط في دلالتها ذكر متعلقاتها

(قول الشارح من غير تجوز في أصلهما) قيل أن المشبه في نحو أتى أمر (٤٢١) الله الاتيان المستقبل بالاتيان الماضي

لتحقق الوقوع فيكون
التجوز باعتبار المادة
والصفة كيف ومدلول
الصفة مجرد الزمان ولا
فائدة في اعتبار التجوز فيه
نعم منشأ التجوز الصيغة

قال عبد الحكيم على القاضي
أن القول بالاستعارة
يفضي الى احداث قسم
ثالث للاستعارة إذ لا شك
أنه ليس استعارة أصلية وهو
ظاهر ولا تبعية لجريانها
في المشتقات باعتبار المشتق
منه وهو هنا متحد (قول
الشارح ولا يكون المجاز في
الاعلام) أى بأن يكون
باعتبار استعماله في المعنى
العلمي مجازا أما باعتبار
استعماله في معنى آخر مناسب
للمعنى العلمي فيكون مجازا
كما سبق (قوله اعتبار العلاقة)

نقل الزركشي في البحر
عن بعض شارحي المحصول
أن الغزالي لا يعتبر العلاقة
في المجاز بل هو عنده
ما استعملته العرب في
غير موضوعه ولعله لم يثبت
عند الشارح حتى جعل
الخلاف في التسمية (قول
الشارح أى لم يسبق لها الخ)
هذا اصطلاح في المرتجل
والمقول غير ماسبق عن
التلويح وعبد الحكيم
فانظره

فواضح أصلهما فإن كان حقيقة فلا مجاز فيهما واعتراض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن
المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز في أصلهما وبأن الاسم المشتق يراد به الماضي
والمستقبل مجازا كما تقدم من غير تجوز في أصله وكان الامام فيما قاله نظر الى الحديث مجردا
عن الزمان (ولا يكون) المجاز (في الاعلام) لأنها إن كانت مرتجلة أى لم يسبق لها استعمال
في غير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح

الافراد (قوله الى ما ينبغي) أى عامل ينبغي الخ (قوله أصلهما) صفة للمصدر (قوله من غير تجوز الخ)
لان الزمان خارج عن معنى المصدر فلا يأتى فيه التجوز (قوله وكان الامام الخ) اعتذار من الشارح
عن الامام يعنى أن الامام نظر الى أنه لا تجوز فيهما باعتبار الحدث مجردا عن الزمان وإنما التجوز فيهما
باعتبار الزمان والمصدر ليس أصلهما باعتبارهما بل هو باعتبار الحدث فلا اعتراض بالتجوز فيهما مع عدم
التجوز في أصلهما لما ذكر قال سم ومن تأمل كلام الامام في المحصول ظهر له سلوك الامام بطريقة
البيانين نعم يرد على جواب الشارح اسم الفاعل إذا أريد به اسم المفعول وبالعكس الآن يجب عن
الامام بمنع التجوز في ذلك إذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء
عن التجوز فيه أو بمنع عدم التجوز في المصدر لجواز أن يكون اسم الفاعل إنما تجوز به عن المفعول بعد
التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول إنما تجوز به عن اسم الفاعل بعد
التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم اه وأقول ترك الاعتذار بمثل هذا الكلام خير من ذكره فالاحسن
أن يقال أن التجوز في المثالين ليس من قبيل الاستعارة والاصالة والتبعية إنما يكونان فيها فلا يرد
ذلك (قوله ولا يكون المجاز في الاعلام) أى أن العلم لا يكون بالنسبة لمعناه الاصلى (١) مجازا وهذا غير
قولهم الاستعارة لا تكون في الاعلام إلا إذا اشتهرت بصفة لانه (٢) باعتبار التجوز عن المعنى العلمي الى
غيره فهما مقامان متغايران وقد التبس على الكوراني فتوهم أن كلام المصنف في المقام الثاني وقال أن
ما ذهب اليه المصنف خلاف ما عليه المحققون إذ قالوا إذا قلت رأيت حاتما وأردت به شخصا معينا فانما
أطلقت لفظ حاتم عليه بعد التشبيه به في الجود فهو مجاز لكونه استعارة الى أن قال فما ذكره الغزالي
في غاية الحسن فلا وجه لعدم قبوله (قوله لم يسبق لها استعمال) الاولى وضع لانه لا يلزم من نفي سبق
الاستعمال نفي التجوز لا مكان الوضع فانه المشترك في المجاز وأجيب بان المراد بالاستعمال الوضع كناية
للتلازم بينهما غالبا (قوله في غير العلمية) الاولى لغير معناها لاقتضاء كلامه أن ما استعمل اسم جنس أو
علمه ثم نقل لغيره مرتجل مع أنه منقول وأجيب بأن أل للحضور فالمعنى لم يسبق لها استعمال في غير
العلمية الحاضرة (قوله فواضح) جواب ان قال الناصر هو غير واضح إذ المجاز يكفي فيه سبق
الوضع بمجرد وجاب سم بانه لا وجه للتوقف بالنسبة للشق الثاني وهو المنقولة لغير مناسبة إذ النقل

(١) قوله بالنسبة لمعناه الاصلى أى لنقله منه واستعماله في المعنى العلمي مجاز اه كاتبه

(٢) قوله لانه أى قولهم المذكور وقوله باعتبار التجوز عن المعنى العلمي الى غيره أى من
المناسب للمعنى العلمي لا باعتبار استعمال العلة في المعنى العلمي بالنسبة لمعناه الاصلى حتى يكون
عين المقام الاول فتنه اه كاتبه

أو لمناسبة كن سمي ولده بمبارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند زوالها (خلافا للغزالي في متلح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحرث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وهذا خلاف في التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجاز أى المعنى المجازى للفظ (بتبادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسيأتى

لغير مناسبة بنا في اعتبار العلاقة المعتمدة في المجاز التي هي مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرتجلة المفسرة بالتي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف في محله وقد سبقه الى ذلك الكمال فقال ان الواجب في تحقق المجاز سبق الوضع للمعنى الاول وهو اتفاق لاسبق للاستعمال على المختار فعليه يتجوز في اللفظ وان لم يسبق له استعمال وأشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعبيرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب من انه إذا لم يسبق الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب من أنه إذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفي سبق الوضع وتوجه إفادة العبارة له بحملها على الكناية لان الوضع لازم للاستعمال بحسب الغالب وال لزوم في الكناية يكتفى فيه بمثل ذلك (قوله فكذلك) أى فكما قسمين الاولين في وضوح انه لا يكون المجاز فيها لقوات المصحح للتجوز وهو بقاء المناسبة التي هي العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازى (قوله خلافا للغزالي في متلح الصفة) أى العلم المتلح فيه معناه الاصلى وهو كونه صفة كالحرث فانه كان صفة ثم نقل الى العلمية وقد يتلح فيه الاصل الذى كان عليه فتدخله الام جوازا وهذا الذى عناه الشارح بالعلم المنقول لمناسبة واحترزه عن الاعلام التي وضعت لمحض الفرق بين الذوات كزيد وعمرو فلا يدخلها مجاز كما صرح به الغزالي في المستقصى (قوله لانه لا يراد منه الصفة) أى حال العلمية وقد كان قبل العلمية موضوعا لها فانطبق عليه تعريف المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا بوضع ثان لعلاقة والجواب ما مر من انه يشترط في صحة التجوز بقاء المناسبة حال الاطلاق وهذا يصح اطلاقه بعد زوالها (قوله وهذا خلاف في التسمية) أى هل يسمى متلح الصفة مجازا أولا وعدمها أى عدم التسمية يبنى القول بأنه لا يسمى مجازا أولى من القول بالتسمية لان وضع العلم شخصى ووضع المجاز نوعى ولصحة الاطلاق بعد زوال المناسبة وزوالها في المجاز يبنى صحة الاطلاق (قوله أى المعنى المجازى) حمل المجاز على المعنى مع ان حقيقته اللفظ لان التبادر إنما هو للمعنى ولذلك احتاج الى التأويل في قوله وجمعه لان الجمع للفظ دون المعنى (قوله ومن المصحوب بها) خبر مقدم وقوله المجاز مبتدأ مؤخر ودفع بهذا ما يقال ان من جملة المجاز المجاز الراجح وهو يتبادر على غيره كذا قيل وفيه ان العلامة لا يلزم انعكاسها وأيضا يغنى عنه قوله لولا القرينة فالاولى انه مجرد فائدة وفي الصنفى الهندى ان المجاز الراجح نادر والتبادر في الاغلب يختص بالحقيقة وتختلف المدلول عن الدليل الظنى لا يقدح فيه لاسيما في المباحث اللغوية والامارات العربية ويؤخذ مما ذكر أى يؤخذ بطريق المقابلة من قوله ويعرف المجاز الخ واعترضه الناصر بأن المأخوذ مما تقدم نفي تبادر الغير لا تبادر الحقيقة ولو كانت العلامة ثبوت للتبادر لهما يشمل المشترك فان أحد معنييه غير متبادر وإنما الذى فيه عدم تبادر الغير وأيضا ما قاله لا يلزم إلا إذا كانت العلامة منعكسة مع انها لا تنعكس فلا يلزم من عدم التبادر نفي المجاز وثبوت الحقيقة إذ لا يلزم من نفي العلامة نفي العلم وأجاب سم بأننا لنسلم ان المأخوذ مما تقدم نفي تبادر غيرها لان المراد بالغير المضاف اليه ما هو غير في الواقع وليس إلا الحقيقة وان كان مفهوم الغير عاما شاملا لها وغيرها فأفاد أن علامة الحقيقة تبادرها لا يقال كما يصدق الغير بالحقيقة يصدق اللفظ قبل استعماله فلا نسلم الاخذ لاول

(قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ) يعني ان هذا أمر زائد على انعكاس علامة المجاز تعرف به الحقيقة فكما انها تعرف بعدم تبادر الغير لولا القرينة تعرف بالتبادر لولا القرينة إذ ان هذه العلامة لا توجد في كل حقيقة فان المشترك بالنسبة لأحد معنييه أو معانيه لا يوجد فيه تبادره عن غيره من المعنى الآخر أو المعاني الآخر بل كل منهما مسا والآخر لكن متى وجدت كانت علامة للحقيقة بخلاف عدم تبادر الغير فانها علامة عامة للمشارك ولغيره ولهذا الذي ذكرنا أشار الشارح بقوله ويؤخذ الخ فانها قضية مهمة في قوة الجزئية فليس مراد الشارح ان هذا انعكاس لعلامة المجاز ولا انه موجود في كل حقيقة فليتأمل (قوله فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر على البدل) هذا بالنسبة للمعنى المجازي اما كل واحد بالنسبة للآخر فلا ولا يندفع إلا بما قلنا وكان الشارح رحمه الله أشار أيضا بقوله ويؤخذ الخ ان مراد من قال ان علامة الحقيقة تبادر المعنى لولا القرينة (٤٣٣) ان هذه علامة فيما فيه هذا

التبادر فلا يعترض تدبر (قوله امله الشارح) إنما امله لوضوحه كما اعتذر به المصنف عن إهمال ابن الحاجب له (قوله بل في معنى علم الخ) عبارة العوضد أما إذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصفة نفي المعنى الحقيقي عن المحل الذي ورد فيه الكلام ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز (قول الشارح بان لا يطرد كما في واسئل القرينة الخ) قال التفاتاني في حاشية العوضد ظاهر العبارة ان عدم الاطراد هو أن يستعمل اللفظ المجازي في محل لوجود علاقة ثم لا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود تلك العلاقة كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان وعلى هذا لوجه لقوله تقول

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة (وصحة النفي) كما في قولك في البليد هذا حمار فانه يصح نفي الحمار عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كما في واسئل القرينة أي أهلها فلا يقال واسأل البساط أي صاحبه

كان الغير محصورا في الحقيقة ه لانا نقول اللفظ قبل استعماله لا يوصف بحقيقة ولا مجاز والتبادر إنما يكون بعده ولا يرد المشترك لأن عدم التبادر إنما هو إذا التفت إلى كل فرد من معانيه على حدة وأما إذا التفت للجموع فتبادر على ان كل واحد متبادر على البدل وان الاخذ ليس لانعكاس العلامة بل لأن الغير المضاف اليه التبادر هو الحقيقة هذا ملخص كلامه الطويل وقوله في ذلك الكلام ان معنى كون العلامة لا تنعكس أنه لا يلزم انعكاسها فلا ينافي انها قد تنعكس في بعض المواضع لخصوصية في ذلك الموضوع غير مسلم لأنه لم يعلم تلك الخصوصية هنا (قوله وصحة النفي) أي في الواقع ونفس الأمر لا باعتبار الاستعمال لأن الحقيقة قد تنتمي في الاستعمال نحو ما أنت بانسان وإنما عرف به المجاز لان الاثبات الذي في المعنى المجازي يقابله النفي الذي في المعنى الحقيقي وصحة النفي تدل على كذب الاثبات الذي في المعنى المجازي وأنه غير حقيقي فمحط الاثبات غير محط النفي فلا تناقض واعتراض على هذه العلامة بازوم الدور لتوقفها على ان المجاز ليس من المعاني الحقيقية وكون ليس منها يتوقف على كونه مجازا وأجيب بان صحة نفيه باعتبار التعقل لا باعتبار ان يعلم كونه مجازا فينفيه وبان الكلام ليس في معنى جهل كون اللفظ حقيقة ومجازا فيه بل في معنى علم ان لفظه حقيقة أو مجازا فيه ولم يعلم أيهما المراد فيعرف بصحة النفي كونه مجازا (قوله فيما يدل عليه) أي في اللفظ الذي يدل عليه أي على المعنى المجازي وهو متعلق بوجوب والمعنى انه لا يجب في المجاز اطراد اللفظ الدال على المعنى المجازي فيستعمل دائما في افراد ذلك المعنى الذي استعمل فيه بل يجوز اطراده (قوله واسئل القرينة) هذا التمثيل مبني على أحد الاحتمالات وهو ان المجاز هنا مجاز لغوي وليس مجازا بالحذف على أحد الاحتمالات السابقة ثم ان معنى الاطراد فيه استعمال نظائره في نظائر معناه لا باستعماله هو في افراد معناه كما هو حقيقة الاطراد (قوله واسئل البساط) كلام سيويه وغيره يقتضي الجواز وفي التسهيل انه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه في إعرابه وقسم ذلك إلى قياسي وسماعي وذكر ان ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسي نحو واسئل القرينة وأشر بو في قلوبهم العجل إذ القرينة لا تسئل والعجل لا يشرب وإن لم يمتنع ذلك فهو سماعي كقوله عشية فر الحارثيون بعدما قضى نحبه في ملتقى القوم هو

اسئل القرينة ولا تقول اسئل البساط إلا ان يريد ان المجاز في الهيئة التركيبية أعني إيقاع السؤال على القرينة بناء على انه سؤال لا هلهام مع انه لا يصح إيقاعه على البساط بان تقول اسئل البساط إذا أمرته بسؤال أهله أو يريد بعدم الاطراد ان يستعمل اللفظ لعلاقة ولا يستعمل ذلك اللفظ أو لفظ آخر في معنى مع وجود تلك العلاقة كالقرينة تستعمل في أهلها للمحلية ولا يستعمل البساط لاهله مع وجود المحلية اه (قول الشارح أيضا بان لا يطرد الخ) قال المصنف في شرح المختصر هذا يشهد لمن يقول المجاز يحتاج إلى النقل وإلا فلم لا يطرد والمعنى قائم اه وأجيب بأن كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز على الانتقال منها إلى معنى معين دائما كما عن الجوز إلى بخلها بالدروع فلا انتقال إلى غيره وإن كان مع علاقة مصححة مختل غير مقبول إلا لأنه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع بل لأن تعارفهم على خلافه يمنع الاذهان عن

الالتفات لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حقهم ما نعامطالقا (قول الشارح أو يطرد لارجوبا) يعني أن هذه العلامة مطردة منعكسة كالتى قبلها فعدم الاطراد أصلا أو وجوبا علامة المجاز والاطراد وجوبا علامة الحقيقة خلافا لن قال أن هذه العلامة غير منعكسة لان بعض المجازات يطرد كالاسد للرجل (٤٣٤) الشجاع (قول الشارح بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم الخ) يعني أن المعنى المجازى

١١٠ اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي كان له عبارتان عبارة باعتبار العلاقة وعبارة باعتبار عدمها بخلاف المعنى الحقيقي فانه لم يعتبر فيه علاقة بينه وبين غيره وحينئذ فلا يمكن التعبير عنه إلا بلفظ حقيقى ولا حقيقة سوى ما عبر عنه بها فقول فيلزم اطراد الخ أى بدون علاقة ولذا قال لا تنفاه التعبير الحقيقي بغيرها فليتأمل وما فى الحواشى من أن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان المدول فى بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا لا يكون حقيقيا الخ إن كان المراد به ما ذكرناه فظاهر ولا فلا وجه له (قوله قلنا لانسلم الخ اغاية ما يفيد ما أورده أنه اضممار وهو ليس من المجاز عند معظم الاصوليين بل من خالف فخلافه فى التسمية كما فى البحر للزركشى وتمثيل الشارح هنا مبني على أنه مجاز فى اسئل كما سبق وقد سبق رده (قول المصنف وجمعه

أو يطرد لا وجوبا كفى الاسد للرجل الشجاع فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب الجواز أن يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة فى جميع جزئياته لا تنفاه التعبير الحقيقي بغيرها (وجمه) أى جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة

أى ابن هو براه على أنه يعتبر فى العلاقة نوعا لا شخصا وهى متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع ويمكن التوفيق بين الكلامين بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف وكلام التحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف بل بقى بحاله بأن حذف فى المثال لفظ الاهل مع ارادته وارىد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وبه يتدفع التنافى ولكن يبقى اشكال ان المعتبر فى العلاقة نوعا فتأمل (قوله فيلزم اطراد الخ) أورد عليه ان المجاز يلزم اطراده لا تنفاه التعبير المجازى بغيره فان نظر لمطلق التعبير كان تحقيقه أو لا يلزم عدم الاطراد فيهما على انه يلزم على جعل العلامة عدم الاطراد الخ الدور لا نه لا يعرف انه غير مطرد إلا بعد معرفة انه مجاز ولا يعرف أنه مطرد إلا اذا عرف أنه حقيقة فقد توقع الاطراد أو عدمه على معرفة المعلم فلا يصح جعله علامة ولذلك أسقط بعضهم هذه العلامة وأجاب سم بأن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول فى بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول فى بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا ولا دور فى ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كما أن معرفة أن ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق الاول حقيقى ثم قال فإن قلت يرد على الشارح بعد ذلك أن أحد المترادفين يصح استعماله فى بعض أفراد الرديف الآخر الذى هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذى حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع أن كلامهما حقيقة لا مجاز قلت يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجاوز اه ولو اتى التعسف لأتخذه عليه لمن تدبر قال شيخ الاسلام وما قيل من أن وجوب الاطراد فى الحقيقة منقوض بأن منها ما لا يطرد كالفاضل والسخى فانهما يطلقان حقيقة فى الانسان لافى حقه تعالى وكالفارورة والدبران فان الاول يطلق حقيقة فى الزجاجة المعروفة لافى كل ما فيه قرار والثانى فى منزلة القمر لافى كل ما فيه دور أجيب عنه بأن عدم اطلاق الاولين عليه تعالى لا شرعى وهو أن أسماءه تعالى توقيفية ولا يهام النقص لأن الفاضل يطلق فى محل يقبل الجهل والسخى فى محل يقبل البخل وعدم اطلاق الاخيرين على غير ما ذكر لعدم وجود المعنى فيه لأن المحل المعين قد اعتبر فى وضعهما ولم يوجد فيما ذكر (قوله أى جمع اللفظ الخ) لا يخفى أنه يصح عود الضمير فى هذا ما بعد ما عدا الضمير فى توقفه على نفس اللفظ

على خلاف جمع الحقيقة) لان اختلاف الجمع يدل على أن اللفظ ليس متواطفا فى المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة فى المجاز أحد المعنيين اتفاقا فلم يكن مجازا فى الآخر لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل فان قيل فلا أثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة فى معنى فاذا استعمل فى معنى آخر حمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية وأما العلامة فهى الجمع على خلاف الأصل

اذ به يعرف انه ليس متواطوا ولا يخفى ما فيه من التحكم بالتفريق بين الدليل والعلامة كذا في السمد على العضد وبعض حواشيه وقد يقال حيث كان عدم التواطؤ الموقوف عليه الاستدلال لا يعلم الا بالجمع فلا تحكم ثم إن هذه العلامة لا تنعكس إذا المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة (قول الشارح فيجمع على أوامر) في البحر للزركشي الأمر لا يجمع على أوامر قياسا وإنما هو جمع أمرة كفاطمة وفواطم اه فلعل المراد هنا السماعي (قول الشارح أي لين الجانب) فشيبه لين جانبه لو لديه (٤٢٥) من الرحمة بجناح الطائر عند خفضه ووضع

على أولاده شفقة عليهما تشبيها مضمر في النفس على طريق الاستعارة بالكناية والخفض تخيل هذا هو ظاهر الشارح وإن خالف غيره في تقرير المكنية هنا قول المصنف

وتوقفه على المسمى الآخر الخ) هذا تصريح بأن المشاكلة من المجاز قال السعد في شرح المفتاح وهو مشكل لعدم العلاقة وقال عبد الحكيم القول بأنها مجاز يتأني كونه من المحسنات البديعة وأنه لا بد في المجاز من اللزوم بين المعنيين في الجملة وليست بحقيقة وهو ظاهر فتعين أن تكون واسطة فيكون في الاستعمال الصحيح قسم ثالث والسر فيه أن في المشاكلة نقل المعنى من لباس إلى لباس فان اللفظ بمنزلة اللباس ففقيه لإراءة المعنى بصورة عجيبة فكيفية الوقوع في الصفة فيكون محسنا معنويا وفي المجاز نقل اللفظ من معنى إلى معنى فلا بد من العلاقة المصححة

فيجمع على أوامر (وبالزام تقييده) أي تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أي لين الجانب ونار الحرب أي شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فإنه يفيد من غير لزوم كالعين الجارية (وتوقفه) في إطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو مكر أو مكر الله أي جازاهم على مكرهم حيث تواطوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى عليه الصلاة والسلام بان القى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعوه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا أنه عيسى ولم يرجعوا إلى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر فإطلاق المكر على المجازة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره

المجاز ويكون ذلك من باب الاستخدام ولكن الشارح أعاد جميع الضمائر على المعنى المجازي وقدر المضاف فيما لا يصلح للمعنى المجازي لتكون الضمائر راجعة إلى شيء واحد حذرا من التشبث ثم انه نقض طرد هذه العلامة بالمشارك فانه قد يختلف الجمع في معنييه كالأكران والذكر في جمع الذكر ضد الأناث والمذاكير في جمع الذكر بمعنى الفرج على غير قياس مع أن كلامهم بالحقيقة واجب أن هذا فيما ثبت له استعمال حقيقي ثم أريد استعماله في معنى آخر لم يثبت فيه الاشتراك فانه يحمل على المجاز لانه لو حمل على الحقيقة مع ثبوت أن لا استعمال الأول حقيقة لزم الحمل على الاشتراك والأصل خلافه فيحمل على المجاز وبهذا تعلم أن هذه العلامة بغنى عنها ما تقدم من تقديم المجاز على الاشتراك وأما اختلاف الجمع فلا مدخل له (قوله وبالزام تقييده) أي في بعض الصور فإن كثيرا من صور المجاز قد يخلو عن التقييد (قوله أي لين الجانب) تفسير للجناح فهو مستعمل في اللين وإضافة الذل إليه قرينة وهذا ظاهر على ما ذهب إليه السكاكي في قرينة المكنية من استعمال اللفظ في غير ما وضع له كإظهار المنية أعالى مذهب القوم من أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي والمجاز في الإثبات فالمجاز عمتي لإفرادي وهو الذي الكلام فيه (قوله أي شدته) جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيها قالة شيخ الاسلام خلافا لما في الناصر من أن تأنيث الضمير واجب اه على أنه يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال فانه قد يذكر المؤنث ويؤنث المذكور حملا على المعنى فالأول كقوله

تري رجلا منهم أسيفا كأننا ه يضم إلى كشحيه كما مخضبا

فذكر وصف الكف حملا على معنى العضو والثاني كقول بعضهم اتته كتابي فاحتقرها فأنت ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولعل وجه العدول عن التأنيث خشية توهم عود الضمير للناردون الحرب (قوله على المسمى الآخر) أي على وجوده في الواقع ونفس الأمر وإن لم يوجد في المارة هذا هو المتبادر والمأخوذ من الحواشي هنا أن المراد الوجود في العبارة لتقسيمهم له إلى الوجود الحقيقي والتقديرى فالأول كمثال الشارح والثاني كقوله تعالى أفأمنوا أمكرا لله أي مجازاته لهم على مكرهم إذ التقدير أفأمنوا حين مكروا أمكرا لله وهذا من قبيل المشاكلة وهي مجازة علاقته المصاحبة في الذكر ونوقش بأن تكون المصاحبة في الذكر حاصلة بعد الاستعمال فلا تصح أن تكون علاقته لوجوب حصر لها قبله لا بتأنيثه عليها وأجيب بأن المتكلم يعبر عما في نفسه فلا بد من ملاحظة المصاحبة في الذكر قبل التعبير

(٥٤ - عطار - أول)

للانتقال والتغليب أيضا من هذا القسم إذ فيه أيضا نقل المعنى من لباس إلى لباس آخر لنسكتة ولذا كان وظيفة المعاني فالحقيقة والمجاز والكناية أقسام للكلمة إذا كان المقصود استعمال الكلمة في المعنى وأما إذا كان المقصود نقل المعنى من لفظ إلى آخر فهو ليس شيئا منها اه (قول المصنف والإطلاق على المستحيل) المطلق عليه هنا هو القرينة أطلق عليها لفظ المسؤول وليس مستحيلة وكذا الإطلاق المذكور في نفسه ليس مستحيلا وإنما المستحيل تعلقه بالقرينة

حقيقة أى كونها مسؤولة فلذا عدل الشارح عن ظاهر المصنف من كون الاطلاق مستحيلا إلى ما ذكره إشارة إلى أن معنى المصنف وإطلاق اللفظ على المستحيل تعلقه به وهو في غاية الدقة والحس موافق لقول الزركشى في البحر ومن خواص المجاز اطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به وخفى ذلك على العلامة (٤٣٦) فاعترضه كعادته وله العذر فان الشارح بعيد المرمى (قول الشارح في عكسه مثلا) أشار

بقوله مثلا إلى أنه على هذا القول يكفى السماع في نوع لصحة التجوز في نوع آخر يساوية أو يزيد عليه فإذا رأيناهم أطلقوا السبب على المسبب جاز لنا أن نطلق العلة على المعلول كما يقتضيه كلام المصنف في شرح المختصر وليس ذلك قياساً في اللغة لانه علم الوضع للانواع بالاستقراء (قول المصنف مسألة المعرب الخ) التعريب نقل لفظ من غير العربية إليها مستعملا في معناه مع نوع تغيير كما نص عليه في حواشى الجامى أى ليكون امارة على التعريب ومن هنا أيضا يعلم أن العلم غير معرب إذ لا تغيير فيه (قوله) إذ كل منهما مستعمل فيما وضع له في لغتهم بهذا ويفرق بين المعرب وبينهما فلا يقال في دفع وقوعه ان ما استعملته العرب في لغتهم وتصرفت فيه عربى كما في الحقيقة المجاز الشرعيين أو العرفيين إذ فيهما وضع العرب دون المعرب تدبر

(والاطلاق على المستحيل) نحو وأسأل القرية فاطلاق المسئول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المجتمعة وإنما المسئول اهلها (واختار اشتراط السمع في نوع المجاز) فليس لنا ان نتجاوز في نوع منه كالسبب للسبب إلا إذا سمع من العرب صورة منه مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكفى بالعلاقة التى نظروا اليها فيكفى السماع في نوع لصحة التجوز في عكسه مثلا (وتوقف الأمدى) في الاشتراط وعدمه ولا يشترط السماع في شخص المجاز اجماعا بان لا يستعمل إلا في الصورة التى استعملته العرب فيها (مسألة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القرآن وفاقا للشافعى وابن جرير والاكثر) إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربيا بالمصاحبين في المشاكلة الحقيقية وبأحدهما في التقديرية وتقدم تحقيق أن العلاقة هى المجاورة في الخيال (قوله شبهه) أى شبه عيسى عليه السلام لاشبه المقتول خلافا لما في زكريا ووكلا بالتخفيف وألقى مبنى للفاعل ضميره يعود على الله (قوله والاطلاق على المستحيل) أى لان الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازا أو اورد ان المجاز العقلى كذلك مع انه حقيقة لغوية واجيب بان المراد ما يمتنع تعلقه به بديهية والذى في المجاز العقلى يمتنع نظرا اه زكريا (قوله فاطلاق المسئول) أى اطلاق لفظ المسئول المأخوذ من الفعل لان تعليق الفعل وإيقاعه على المفعول يقتضى اشتقاق اسم المفعول له فإذا قلت اضرب زيد اجاز ان يقال ان زيد امضروب واورد الناصر اسرين الاول انه جعل الاستحالة صفة للاطلاق والمأخوذ من كلام المصنف انه صفة للطلق وهو المعنى ولا حاجة لجعل المستحيل اطلاقا لفظ آخر مأخوذ من واسئل بل هو المصرح به الثانى أن الحكم باستحالة الاطلاق ينأى عن الأخذ من الآية لا يقال المأخوذ من الآية الاطلاق على سبيل المجاز والمحال الاطلاق الحقيقى لانه لا يصح ان يجعل المأخوذ من الآية هو المستحيل واجاب سم بان وصف الاطلاق بالاستحالة بالتبع لمعلقه فان استحالة اللفظ بالتبع لاستحالة الاتصاف بمعناه فرجع لكلام المصنف والأخذ من الآية باعتبار الظاهر والاستحالة باعتبار المعنى المراد وهذا تسامح سهل ولا نسلم انه إذا حمل المأخوذ على المعنى المجازى والمستحيل الحقيقة انه يلزم عدم الاتحاد وعدم صحة الحمل مع ان الشارح جعله عينه لان الحمل باعتبار الاتحاد الذاتى إذا المغايرة بينهما اعتبارية وهى لا تمنع الحمل وأورد أيضا أنه لا يلزم من استحالة المعنى الحقيقة ارادة المجاز لا مكان الكناية أو ارادة معنى آخر حقيقى على تقدير الاشتراك وكون الأصل عدمه التفات لدليل آخر (قوله المأخوذ من ذلك) أى من واسئل القرية وفيه إشارة إلى ان معنى قوله هو الاطلاق على المستحيل أى وإطلاق التركيب الذى فيه المجاز (قوله) ولا يشترط السماع في شخص المجاز اجماعا) فيه إشارة إلى ان نقل غيره كإن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح بحمول على غير الاشخاص كما حمله عليه المصنف في شرح المختصر حيث قال محل الخلاف آحادا لا انواع لا الاشخاص إذ الشخص الحقيقى لا يصح كونه محل خلاف لان احدا لا يقول لا اطلق الاسد على هذا الشجاع إلا إذا أطلقته عليه العرب بعينه واطال في بيان ذلك ثم قال فقد تحرر أن الخلاف في الانواع لا في الجنس ولا في جزئيات النوع الواحد وسبقه إلى ذلك القرافى اه زكريا (قوله في غير لغتهم) اما إذا استعملوه في معنى وضعوه له في لغتهم فليس بمعرب (قوله فلا يكون كله عربيا) والتالى باطل وقوله وقد قال الخ دليل بطلان التالى وقد تمنع الملازمة بان العربى

(قوله وفيه نظر) فيه نظر لان اخراجه إنما هو لكونه ليس من محل الخلاف لان الخلاف إنما هو في أسماء الاجناس دون الاعلام لماسياتى عن السعد كما نص عليه هو وغيره بقى أن الجواب بأنه عما اتفقت فيه اللغات يقتضى أن ما وقع من العلم في لغة العجم يقال له أعجمى وما وقع منه في لغة العرب يقال له عربى كما في أسماء الاجناس وليس كذلك إذ كله عربى فلا ينسب إلى لغة دون أخرى بل ينسب إلى الكل كما سياتى (قوله ليست عما ينسب الخ)

يعني ان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة إلى لغة دون أخرى المتصرف فيها عند العرب (٢٣٧) بدخول اللام والاداءة ونحو ذلك

والاعلام بحسب وضعها
العلى ليست بما ينسب إلى
لغة دون أخرى إذ المقصود
منها تعيين لمسمى مطلقا لا
أمر بخصوصه ولا هي
أيضا مما تصرف فيها العرب
وان استعمالها في كلامهم
(قوله لكون الواضح من
من ذلك الغير) ولكثرتها
في كلامهم (قوله عدم
اعتبار كون الوضع الخ)
فيه ان معنى عدم نسبته
للغة دون أخرى نسبة إلى
الكل وهذا لا ينافي له
اختصاصا ما باحدها (قوله
بعد تسليمها الخ) فيه
إشارة إلى المنع بفرض
الكلام فيما تأخر وضعه
في لغة العجم وفيه ان الكلام
إنما هو فيما نقل من تلك اللغة
(قوله لا تقتضي منع
الصرف) قد يقال انها
تقتضيه لثقل أوضاعهم
ولم يعد أعجميا المأمر (قوله
بل المتبادر الخ) قد يمنع ذلك
التبادر (قول الشارح وان
يسمى الخ) أى لو جود
النقل فيه وان خلا عن
التصرف ليكون تسميته
بذلك توسعا وبه يندفع
الاشكال (قوله لكن دل
الدليل الخ) فيه بحث يعلم
بما مر قول المصنف مسألة
اللفظ المستعمل الخ قيل
المقصود من التقسيم هو
القسم الأخير مع قوله
والامر ان الخ (قوله

وقد قال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية
للبيان ومشكاة هندية للكوة التي لا تنفذ وأجيب بأن هذه الالفاظ ونحوها أنفق فيها لغة العرب
ولغة غيرهم كالصابون ولا خلاف في وقوع العلم الأعجمي في القرآن كإبراهيم وإسماعيل ويحتمل أن
لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وأن يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث
لم يقل ذلك ثم نبه على أن العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث
استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء (مسئلة اللفظ)
المستعمل في معنى (إما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالأسد للحيوان المقترس أو للرجل الشجاع
(أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كأن وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه
كالصوم في اللغة للامساك خصه الشرع بالامساك المعروف والدابة في اللغة لكل ما يدب على الأرض
ما استعملته العرب كان من أوضاعهم أو لا وفي إدراج لفظه كل إشارة إلى دفع متمسك الخصم بأن وجود
كلمات من غير لغة العرب في القرآن لا يمنع كونه عربيا لصحة إطلاق العربي على ما غالبه عربي ه فان قلت
اشتباهه على غير العربي أمر لازم لأن العلم الأعجمي واقع في القرآن بلا خلاف فليس كله عربيا ه فالجواب
ان الأعلام مما توافقت فيها لغة العرب ولغة غيرهم لأن المقصود بها تمييز المسمى في سائر اللغات وإنما الذي
يختص بها أسماء الاجناس الكلية فالنزع فيها فان قلت يرد على ذلك قولهم في نحو إبراهيم انه ممنوع من
الصرف للعربية والعجمة أجيب بأن جعله أعجميا باعتبار سبق وضع العجم له أو باعتبار أنه على وزن
ألفاظهم (قوله ولا خلاف في وقوع العلم الخ) أى فالخلاف إنما هو في أسماء الاجناس كما سمعت
(قوله ويحتمل أن لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا) أى بل هو من توافق اللغتين مطلقا أو
أعجمي محض ان وقع في غير القرآن فقط وحاصل ذلك مع قوله بعد وان يسمى الخ أن بين كلامي
المصنف هنا أو في شرح المختصر تنافيا وظاهرا انه لا ينافي بأن يحمل كلامه ثم على كلامه هنا وقد يقال
يحتمل ان تعريفه هنا تعريف للمعرب المختلف في وقوعه في القرآن وهو أسماء الاجناس
كاللجام والياقوت والسمور إذ العلم الأعجمي معرب قطعاً لاجتماع النحاة على انه ممنوع
الصرف للعربية والعجمة فلا ينافي ما في شرح المختصر ويجاب بان الاجماع المذكور لا يقتضي كونه
معربا لجواز اتفاق اللغتين فيه وإنما اعتبرت عجميته حتى منع من الصرف لصاله وضعها قاله زكريا (قوله
حيث استعملته الخ) الخثية للتعليل (قوله فيما لم يضعوه له ابتداء) وان وضعوه له ثانيا وعلى هذا
المعرب لا يوصف بالحقيقة والمجاز لأن العرب لم تضعه ولم تستعمله لعلاقة وقد يقال موافقة
العجم على استعماله تنزل منزلة الوضع فيكون حقيقة (قوله المستعمل في معنى الخ) فالبحث هنا في اللفظ
المستعمل في معنى واحد وذلك غير الجمع بين الحقيقة والمجاز لتعدد المعنى فيه وأفاد انه قبل الاستعمال
لا يوصف بالحقيقة ولا المجاز كما سيأتى (قوله باعتبارين) أى بالنسبة لمعنى واحد بخلاف تقسيم
اللفظ إلى الحقيقة والمجاز فانه باعتبار جملة المعاني (قوله خصه الشرع بالامساك الخ) فيه ان استعماله
في الامساك مخصوص من استعمال العام في الخاص وهو حقيقة وكذا استعمال الدابة في ذات الحوافر
أو القرس فلا يكون مجازا لغة والجواب ان محله إذا استعمل فيه من حيث تحقق العام فيه لا من حيث
خصوصه كما هو مشهور وقد قال التفتازاني في شرح التلخيص إذا أطلق لفظ العام على الخاص
لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما إذا رأيت زيدا فقلت رأيت
إنسانا أو رأيت رجلا فلفظ إنسان أو رجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لسكنه قد وقع في الخارج على زيد

لواضعين) ليس بقيد (قوله ينافي العام هنا) قد يقال لا منافاة لحدوث التخصيص بعد تعارف الكل للمعنى العام

(قول المصنف متفيان قبل الاستعمال) في منهاج البضاوى ويتفيان أيضا عن الاعلام اه وهى طريقة الامدى وقد اعترضها السعدو عندى ان له وجهاه وهوانه أخذ في تعريف الحقيقة والمجاز الاستعمال باصطلاح التخاطب وقد عرفت ان الاعلام لا يراعى فيها اصطلاح دون اصطلاح ولا وضع (٤٢٨) أول وثان من جهة المعنى العلمى (قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب) أى

على تفصيل فيه فان الشارح يقدم عرفه الخاص لدليل يخصه وهو انه بحث لبيان الشرعيات وهو معنى قوله لانه عرفه ولقد هذه العلة قدم العام في غيره ولان الظاهر ارادته وهذا هو الذى فى كلام شيخ الاسلام فعلم من هذا ان المخاطب إذا كان له عرفا وحمل على احدهما فهو حمل على عرفه سواء كان عاما أو خاصا خلافا لما يفيد سم (قول المصنف لانه عرفه) أى مقتضى عرفه واصطلاحه وإذا حمل اللفظ على المعنى الشرعى دون المعنى العرفى وغيره فلان يحمل فيما اذا دار بين المعنى الشرعى وبين حكم لغوى مثل تسمية الطواف صلاة فى قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان معناه انه يسمى صلاة أولى ولذا ترك المصنف التنبيه على هذه المسئلة وإن ذكرها ابن الحاجب قبل مسئلة

خصها العرف العام بذات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله فى العام حقيقة لغوية بمجاز شرعى او عرفى وفى الخاص بالعكس ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل فى معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والأمران) أى الحقيقة والمجاز (متفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانه مأخوذ فى حددهما فاذا انتفى انتفىا (ثم هو) أى اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (فنى) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعى لانه عرفه) أى لان الشرعى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بحث لبيان الشرعيات (ثم) إذا لم يكن معنى شرعى أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفى العام) أى الذى يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب

قال وهذا بحث يشتهبه على كثير من المحصلين حتى يتوهمون أنه مجاز باعتبار ذكر العام و اراد الخاص ويعترضون أيضا بانه لا دلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشؤه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج اه قال ابن كمال باشا فى حاشية التلويح وفيه بحث وهو أنك إذا قلت رأيت انسانا تريد بالانسان ما يتعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود فى الخارج فان المفهوم السكى غير قابل لان تتعلق به الرؤية فلفظ انسان اورجل فى المثال المذكور مستعمل فى غير ما وضع له بلا شبهة ببقى ههنا موضع بحث آخر وهو أن زيدا إذا اعتبر لا بخصوصه لا يصح عند سلب الانسان لالغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازا بلا اشتباه واما إذا اعتبر بخصوصه فيصح حينئذ سلبه عنه لغة ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغى أن لا يكون مجازا أيضا لان من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضا على ما حققه القاضى عضد الدين فى شرح المختصر وموجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام و ارادة الخاص من قبيل المجاز والمشهور خلاف ذلك اه وهى فائدة نفيسة فاحفظها (قوله خصها العرف العام الخ) تفسيره للعام بقوله بعد أى الذى يتعارفه جميع الناس ينابى العام هنا إذ لم يرد به ذلك لخروج أهل العراق عنهم وكانهم أرادوا به هنا ما يتعارفه غالب الناس لمقابلته بعرف أولئك أو إن عرف أولئك حدث بعد اتفاق الجميع على العرف العام اه زكريا (قوله بين الوضع ابتداء) الذى هو مقتضى الحقيقة وقوله وثانيا أى الذى هو مقتضى المجاز قال الناصر وكان على الشارح أن يزيد باعتبار واحد لانه الممنوع وأجاب سم بان ذكره فى المعلن يغنى عن ذكره فى العلة (قوله لانه) أى الاستعمال (قوله أو اللغة) عطف على العرف فأهل مسلط عليه (قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم) إشارة إلى ان المراد بالشرع الشارع مجازا ويحتمل أنه باق على معناه والاضافة لأدنى ملابسة (قوله العرفى العام) قيد بالعام لانه لا معنى لحمل كلام الشارع على عرف خاص فلذلك اقتصر المصنف على الاحتمالات الثلاثة دون (قوله أى الذى يتعارفه) تفسير للعرفى العام وقوله بأن يكون الخ بيان اسبب التعارف وتحقيق للعموم وأورد أنه ان

أريد

المصنف هذه والمسئلتان مختلفتان لان ما ذكره المصنف

معناه أن يكون للفظ معنيان وماتركه معناه ان يكون للفظ محملان ويحتمل ادراجه فى كلام المصنف لكنه بعيد لان الشارع لا يتعلق له بهذا ثم رأيت الشارح اعتذر عن ترك ذلك هنا بما سيأتى من قوله وسيأتى فى مبحث المجمع الخ تدبر

(قول الشارح واستمر) قيد بذلك لانه اذا لم يثبت له وصف الاستمرار أصلاً لا قبل الخطاب ولا بعده لا يكون عرفاً بل أمر اتفاق فقط فليس المراد انه استمر إلى زمن المحل كما هو منشؤه الاشكال بل المراد انه استمر مدة ما يكون متعارفاً ولو قبل الخطاب تدبر (قوله والعرف الخاص كالعام في ذلك) أي يقدم في غير خطاب الشارع فالمراد انه مثله في التقديم (قوله فإذا اجتماعاً) أي في مخاطب بكسر الطاء فالظاهر تقديم العام لتبادر ما لم تقم قرينة على إرادة الخاص وبه يندفع كلام سم (قوله والمعنى ٤٣٩) (العرف الخاص الخ) أي العرف

لغير الشارع أماله فهو في قوله في خطاب الشرع الشرعي (قوله فيمكن انه يستفاد الخ) وبهذا صح جعل ما تقدم حاصل كلامه (قوله قلت فيه الخ) فيه ان كلام الشارح هنا عام (قول المصنف وقال الغزالي والآمدى الخ) ترك مذهباً رابعاً وهو انه يحمل فيهما حكاية ابن الحاجب ولعله لم يحكيته لغير ابن الحاجب فتركه كما هو عادته فيما إذا انفرد بحكاية القول واحد (قوله مع اتفاقهما) فيه أن وجه التوقف في الحمل الفساد وهو لا يقتضيه إلا النهي وبه يندفع أيضاً قد يقال الخ فان قلت قد يقتضي النفي الفساد كما في الصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب قلنا هو من أمر خارجي لا من النفي وإلا لا يقتضي كل نفي الفساد ولا قائل به والقرينة ان نفي الصحة أقرب إلى نفي الذات من نفي السكال وكيف يجعل المنفي مجعلاً عند الغزالي ومحملة للغوى عند الآمدى

واستمر لان الظاهر إرادته لتبادره إلى الازدهان (ثم) إذا لم يكن لمعنى عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فالحمول عليه المعنى (اللغوي) لتعيينه حينئذ فصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي له معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولاً على الشرعي وأن ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولاً على العرفي العام (وقال الغزالي والآمدى) فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي محملة (في الاثبات الشرعي) وفق ما تقدم (وفي النفي) وعبارتهما النهي وعدل عنه مع إرادته لمناسبة الاثبات قال (الغزالي) اللفظ (بمحمل) أي لم يتضح المراد منه إذ لا يمكن حمله على الشرعي

أريد تحقق العموم في الجملة فلا حاجة لقيد الاستمرار لانه لا يجب وإن أريد تحقيقه حقيقة فلا يكفي الاستمرار إلى زمن المحل بل لا بد منه في جميع الأزمنة وأوجب بأن المراد تحقيق العموم بالنسبة للتسكلم وهو إنما يكون بالتعارف زمن الخطاب واستمراره إلى زمن الحامل (قوله واستمر الخ) قال الناصر لا وجه لاشتراط ذلك لان المدار على تحقق الإرادة وقت الخطاب وإن لم يستمر قال سم وهو بحث جيد ويمكن أن يجاب بأنه نظر إلى ما هو الغالب فان الغالب أنه لا ينتقل لنا العرف العام ولا يعرف إلا إذا كان مستمراً فالباء في قوله بأن يكون بمعنى كاف التمثيل فتدخل ما لم يستمر (قوله فالحمول عليه المعنى اللغوي) ولا يحمل على العرف الخاص لان الشارع لا علة له به كعرف النجاة مثلاً فسقط قول الكوراني انه كان على المصنف أن يحذف العام ليشمل الخاص لانه إن أريد العرف الخاص في عرف الشرع فهو عين قوله ففي الشرع الخ وإن أريد غيره فلا علة له به فان قلت قول الفقهاء ما لاحدله في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف إذ قضيته تأخر العرف عن اللغة وأجاب السبكي وغيره بان مراد الاصوليين ما إذا تعارض معنى اللفظ في اللغة والعرف والفقهاء ما إذا لم يعرف حده في اللغة ولهذا قالوا كلاً ليس له حد في اللغة ولم يقولوا معنى (قوله فحصل من هذا) نتيجة ما تقدم وحاصله انه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة إلى ما بعده إلا إذا تعذر حمله على حقيقته أو مجازه في ذلك المعنى كما يشير إلى ذلك قول الشارح بعد وسيأتي في مبحث الجملة الخ ثم إن اجتماع العرف العام والعرف الخاص قدم العام عليه (قوله وقال الغزالي الخ) هذا مقابل قول المصنف ففي خطاب الشرع الخ (قوله وعبارتهما النهي) أي فكان حق المصنف أن يعبر بما عبرا به وقواه وعدل الخ اعتذر عنه وإنما كان مراداً منه لانها صرحا به وهو بصدد النقل عنهما وهو إنما ينقل عنهما ما قالاه وكون النفي يقاس على النهي شيء آخر لا علة للنقل عنهما به وأيضاً المانع من الحمل الفساد وهو إنما يكون مع النهي وهذا قرينة على إرادة غير حقيقته فاندفع قول السكال لاقرينة على إرادة النهي من النفي وقول سم يمكن أن المصنف أراد بالنفي حقيقته وإنما لم يغير في الاول وهو الاثبات بان يعبر بالامر لان الاول وقع في محله والتأويل إنما هو في الآخر (قوله لم يتضح المراد) أي الذي هو غير الشرعي

مع قول ابن الحاجب في نحو الصلاة إلا بفاتحة الكتاب لا اجمال فيه عند الجمهور خلافاً للقاضي لانه إن ثبت عرف شرعي في اطلاقه الصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ونفي مسماه ممكن فيتعين فلا اجمال وإن لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع فيتعين فلا اجمال ولو قد انتفاؤهما فالاولى حمله على نفي الصحة دون السكال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعدرة فكان ظاهراً فيه فلا اجمال وقول القاضي العرف فيه مختلف فيهم منه نفي الصحة تارة ونفي السكال أخرى فكان متردداً بينهما فيلزم الاجمال مدفوع بأن اختلاف

العرف والفهم إنما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في السكال وكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده فيه لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا يحمل ولو سلم فلا نسلم أنهما على السواء بل نفى الصحة أقرب كما تقدم اه مع إيضاح من العضد فأتضح اختلاف المسئلتين واندفاع الشبهة تدبر (قوله بل يجوز بل يتعين الخ) إن كان المراد تعينه عندنا بناء على الجواب الآتي فلا يفيد ذلك الكلام في بيان كلام الغزالي (٤٣٠) وإن كان المراد تعينه عند الغزالي فباطل (قوله بل مجرد الاستبعاد) ينفيه ما في

العضد عن الغزالي حيث قال لا يمكن حمله على الشرعي وإلا لكان صحيحاً واللازم منتف قال السعد وتعذر اللغوى أيضاً لانه بعث لبيان الشرعيات (قوله فيما صرح به العضد) حيث قال لو كان الشرعي هو الصحيح شرعاً لزم في قوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام إقرائك أن يكون بمحلاً بين الصلاة والدعاء (قوله لا يفيد الحق ان تنظيره صحيح (قوله عليه بما ذكرتم) متعلق باحتج وفي النهي في اللغوى عطف على الاثبات في الشرعي ويتعذر متعلق باحتج ولا يخفى ما في هذه العبارة من التعقيد قاله السعد (قوله زائد على ما هنا) لان ما هنا في اللفظ الذي يكون له معنى وضع له اللفظ لغة ومعنى آخر وضع له اللفظ شرعاً بخلاف ما سيأتي فان تسمية الطواف صلاة أو اشتراط الطهارة في

لوجود النهي ولا على اللغوى لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (و) قال (الأمدي) محمله (اللغوى) لتعذر الشرعي بالنهي وأجيب بأن المراد بالشرعي ما يسمى شرعاً بذلك الاسم صحيحاً كان أو فاسداً يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذ كر غير هذا القسم مثال الاثبات منه حديث مسلم عن عائشة قالت دخل على النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا قال فاني إذا صائم فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار ومثال النهي منه حديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر وسيأتي في مبحث المجمل خلاف في تقديم المجاز الشرعي على المسمى اللغوى (وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بان غلب استعمال المجاز عليها (أقوال) قال ابو حنيفة

وغير اللغوى لان اللفظ بالنسبة اليهما غير ممكن إرادتهما منه فلا يقال أنه يحمل أى محتمل له إذ لا احتمال مع عدم الامكان فاحتاله بالنسبة إلى غير الشرعي وغير اللغوى فهو يحمل في غيرهما أفاده الناصر وقد يقال ليس المراد هنا عدم الامكان عقلاً حتى يستحيل ذلك بل المراد به مجرد الاستبعاد وإذا كان الشيء بعيداً فلا يستدعي عدم جواز إرادته من اللفظ فيكون بالنسبة لهما محملاً أيضاً (قوله لوجود النهي) لان الشرعي لا ينهى عنه وقال الشيخ خالد إذ لو حمل على المعنى الشرعي لزم صحة صومه إذ لا ينهى إلا عما يمكن صومه شرعاً ولو حمل على اللغوى كان محملاً للكلام على غير عرف المتكلم (قوله يقال صوم صحيح الخ) سند لقوله ان المراد بالشرعي الخ (قوله غير هذا القسم) أى ماله معنى شرعي ومعنى لغوى فقط أما القسمان الآخران وهما ماله معنى شرعي ومعنى عرفي وماله المعاني الثلاثة فلم يذ كرهما (قوله وهو نفل) جملة معترضة وقوله بنية متعلق بصحة أو بنفل (قوله نهى عن صيام يومين) المراد الصوم اللغوى لا الشرعي لان الزمن لا يقبله وفيه أنه يلزم وجوب الاكل يوم العيد ليحصل انتفاء الامساك اللغوى الذي هو معنى الصوم المنهى عنه وأن الحائض منهي عن الدعاء بخير الذي هو المعنى اللغوى الصلاة التي نهيت عنها والتزام ذلك إن لم يكن قطعي البطلان فهو دن أبعد البعيد (قوله وسيأتي في مبحث المجمل الخ) فيه تنبيه على أنه ليس المراد بالشرعي خصوص الحقيقة بل ما يعبر الحقيقة والمجاز (قوله المجاز) أى في مسماه ليناسب ما بعده (قوله وفي تعارض) أى مع اتحاد العرف وإلا قدم الشرعي ثم العرفي ثم المراد بالمجاز هنا المعنى لوصفه بالرجحان وكذلك الحقيقة وقول الشارح بأن غلب استعمال الخ مراد به اللفظ ففيه حذف والتقدير بأن غلب استعمال اللفظ في المجاز عليها (قوله بان غلب استعمال الخ) أى فرجحانه لعلبة الاستعمال دون الحقيقة وهذا على ان غلبة الاستعمال لا يستلزم الحقيقة العرفية دائماً بل إذا لم يقم دليل على إرادة الحقيقة فاندفع بحث الناصر (قوله قال ابو حنيفة) قال البدخشي في شرح المنهاج والاولى الحقيقة المستعملة عند أبي حنيفة والمجاز المتعارف عند أبي يوسف وعند محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا لو حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لان الحقيقة مستعملة إذا الحنطة تقلى وتغلى ويتخذ منها الهريس وعندهما بحث باكلها واكل ما يتخذ منها عملاً بعموم

الطواف المأخوذ من جعله كالصلاة الذي هو معنى المجاز ليس كل منهما معنى اللفظ بل الاول حكم يستفاد من المجاز اللغة والثاني حكم يستفاد من الشرع كذا في العضد وجوابه (قوله وقد يدعى الخ) لكن كون الموضوع مختلفاً يقتضى جعل على كل حدة (قوله على المسمى اللغوى) في تعبيره كالشارح بالمسمى تنبيه على مخالفة موضوع المسئلتين تدبر (قوله يحمل على المجاز الشرعي) فيستفاد منه وجوب الطهارة بخلاف ما إذا حمل على الحقيقة اللغوية فان معناه حينئذ أنه يسمى صلاة (قول المصنف وفي تعارض

المجاز (الراجع الخ) تقدم ان قرينته غلبة الاستعمال فلولاها لم يتبادر المعنى المجازى بل الحقيقة وهذه علامة المجاز بخلاف ما اذا غلب وصار يفهم منه ما غلب فيه من غير واسطة غلبة الاستعمال بأن لا يكون الداعي لفهمه الغلبة بل صار متى اطلق فهم منه بذاته فانه يكون حقيقة وعلى هذا يتحدكلام المصنف هنا مع قول الشارح المارومنه المجاز الراجع ولا يخالفه جملة الغلبة دليل الوضع لانه يخص بقرينة ما هنا بما اذا تبادر المعنى من نفس اللفظ دون غلبة الاستعمال (٤٣١) وقد نص على هذا المعنى عبدالحكيم

في حاشية الجامى حيث قال ان التبادر من امارات الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال تدبر (قوله اى الصارقة) يعنى فى نفسها لولا المعارض تأمل (قول الشارح لا يشرب

من هذا البحر) البحر ليس بقيد بل البئر الملى مثله بخلاف ما اذا كانت غير ملى فيحمل على الاغتراف قولا واحدا حتى لا يحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضع يقال كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب إلا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء إذا شرب الماء بفيه خاض أو لم يخض مجازاً أو حقيقة عرفية قاله السعد مع بعض زيادة (قول الشارح المتعاهدة) اشار به إلى انها غير مهجورة حتى لا يكون الشرب عما يغترف به منه حقيقة عرفية وغير كثيرة حتى تكون هى الراجعة لان المتعاهدة هى المنقولة

الحقيقية أولى فى الحمل لاصالتها وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (يحمل) لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاء والمجاز الغالب الشرب بما يغترف منه كالاناء ولم ينو شيئاً فهل يحنث بالاول دون الثانى أو العكس أو لا يحنث بواحد منهما الأقوال فان هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقا كن حلف لا يأتى كل

المجاز المتعارف إذا المتعارف المفهوم من قولنا بنو فلان يأكلون خنطة بلد كذا اكل ما فى باطنها سواء كان فى ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة فى التكلم وعندهما فى الحكم فرجح هو المستعملة لأن فيها رجحاناً فى التكلم إذا اتصل فى الاطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لأن له رجحاناً فى الحكم لشموله حكم الحقيقة اه (قوله لاصالتها) المراد بالاصالة هنا ما قابل الخلف فان المجاز خلف عنها عند الحنفية كما مروى ليس المراد بها الرجحان وإلا نافي الموضوع من رجحان المجاز (قوله ثالثها المختار اللفظ يحمل) فيه أن هذا يخالف قوله ومن المصحوب بها المجاز الراجع لأنه إذا كان مصحوباً بالقرينة لم تكن الحقيقة مرادة وحينئذ فلا إجمال لتعين المعنى المجازى ويحاجب بأن المراد بـرجحان المجاز رجحانه فى حد ذاته باعتبار غلبة الاستعمال لافى خصوص المثال الذى حصل فيه التعارض باعتبار إرادة المتكلم فان المتكلم قد يأتى بما هو محتمل للمجاز والحقيقة ولا يأتى بقرينة مانعة وإذا أتى بالقرينة المانعة حمل على المجاز وقول بعض الحواشى أن المراجع هو القرينة المعينة دون المانعة التفات إلى الاجمال فى أفراد المجاز وقولهم أن القرينة غلبة الاستعمال لكن عارضها إصالة الحقيقة فيه بعدمع مامر من تبادر المجاز الراجع للأذهان (قوله لرجحان كل) فتعارضاً فتساقطاً (قوله فالحقيقة المتعاهدة) أى المستعملة قليلاً وأشار بذلك إلى أن هذه الحقيقة ليست مهجورة بالكلية وبحث فيه بأن حقيقة النهر الأخدود الذى يجرى فيه الماء والشرب مما فيه لامنه فالتعارض بين مجازين وأجيب بأن المجازى إطلاق النهر على ما فيه لا ينافى تعارض الحقيقة والمجاز باعتبار متعلق الشرب فى النسبة الإيقاعية على أنالو سلمنا بقاءه على حقيقته وهو الأخدود فلا معنى لتعلق الشرب بما لا يشرب وإنما يتعلق من حيث ما فيه على حد شربت من الكأس (قوله أو لا يحنث بواحد منهما) أى بناء على أنه يحمل وهذا قد يوهى لا بتناؤه على مختار المصنف أنه المذهب وليس مراد ابل المذهب أنه يحنث بكل منهما عملاً بالعرف اه ذكرىا ولذلك قال الشيخ خالد فى شرحه فهل يحنث بالاول لا بالثانى أو يحنث بكل منهما وفى بعض الشروح

قليلاً قاله الناصر (قول الشارح ولم ينو شيئاً) فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى قاله السعد (قول الشارح فهل يحنث النخ ليس المقصود بالتفريع بيان الحكم الفقهى بل بيان الحكم على فرض أجزائه على القاعدة المارة وهذه لا ينافى كون الحكم على مذهب المصنف الحنث بكل منهما كما فى الروضة وغيرها لأنه منع من اجرائه على تلك القاعدة مانع وهو أن الأيمان ما عدا الطلاق مبناها العرف وفى العرف يقال لكل منهما شرب منه بخلاف الطلاق فان مبناه اللغة احتياطاً لا لبضاع متى اشتهرت وإن اشتهر العرف تدبر

(قول الشارح من هذه النخلة) خرج ما إذا قال لا آكل من هذه الشجرة فإن كانت الشجرة بما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة وإلا فإن كانت مشمرة كالنخلة فقد تقدم وإلا فعلى ثمنها قاله السعد (قوله بقى هنا إشكال) قد عرفت أنه لا إشكال لأنه إنما يكون موضوعا لفهم المعنى بمجرد العلم باللفظ بلا واسطة قرينة وهنا غلبة الاستعمال جعلت قرينة على فهم ذلك كيف والمعنى الأصلي لم يهجر وقد شرط هجره في المنقول تأمل (قوله لكن) (٤٣٢) عبر في القاموس الخ) قالوا أنه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وقد

قال الشافعي الخ) قيل أن القرينة مشاركة الجماع للجس في إثارة الشهوة التي هي علة الحكم لكن مقتضى قول امام الحرمين أن الشافعي قال ذلك في معارضة وقعت له في قوله تعالى أو لا مستم النساء الخ حاصلها كيف تحمل الملامسة على الجس باليد مع أنه قد يجامعها فقتضاه بأنه لا يجب الوضوء بالجماع فقال فهي محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الواقع مجازا إذ القرينة لزوم ذلك المحذور تدبر (قول المصنف مسألة الكناية لفظ استعمال الخ) كلامه كالصريح في أن اللفظ مستعمل فيهما معا وقد اختاره عبد الحكيم مخالفا للشارحين فقال ان غير معناها اصل في الإرادة ومقصود بالافادة فيكون اللفظ مستعملا فيهما بأن يكون احدهما وسيلة لينقل به إلى الآخر فلا يرد لزوم المعنى الحقيقي

من هذه النخلة فيبحث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة حيث لانية وإن تساوبا قدمت الحقيقة اتفاقا كالأول كانت غالبية (و ثبوت حكم) بالاجماع (مثلا يمكن كونه) أي الحكم (مراد من خطاب) لكن يكون الخطاب في ذلك المراد (بما لا يدل) الثبوت المذكور (على أنه) أي الحكم هو (المراد منه) أي من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلافا للكرخي) من الحنفية (والبصري) أبي عبد الله من المعزلة في قولها يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم اثبات غير مثاله وجوب التيمم على المجمع الفاق للباء إجماعا يمكن كونه مراد من قوله تعالى أو لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتميموا لكن على وجه المجاز لأن الملازمة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع فقال المراد الجماع لا تكون الآية مستندة لاجماع إذ لا مستند غيرها وإلا لذكر فلا تدل على أن اللبس ينقض الوضوء وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الاجماع كما هو العادة فاللبس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضا بناء على الرجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسألة الاجماع أيضا وقد قال الشافعي بدلالة عليهما حيث حمل الملازمة فيها على الجس باليد والوطء (مسألة الكناية لفظ استعمال في معناه مراد منه لازم المعنى)

أو لا يبحث بواحد منهما وهو منتقد فانه قد يوهم الخ (قوله الذي هو الحقيقة المهجورة) أي في مقام الحلف على الأكل فهو هجران خاص وليس المراد الهجر مطلقا فان إطلاق الشجر على الخشب غير مهجور وهذا لا يقتضي الهجر بالنسبة لكل ما عدا الثمر فاندفع ما أورده الناصر هنا (قوله بالاجماع مثلا) أدخل به ما ثبت بالقياس كذا قيل وفيه نظر مع قوله إن لم يظهر مستند الخ وقوله بأنه يجوز أن يكون المستند الخ فان القياس مستند فالصواب حذف مثلا والاقصا على ما ثبت بالاجماع (قوله يمكن كونه مرادا) أي ولا قرينة على إرادته وإلا كان دالا من غير خلاف كما يشير إليه الشارح آخرا (قوله لعدم الصارف) و ثبوت الحكم في نفسه لا يعد صارفا (قوله إجماعا) راجع لقوله وجوب (قوله لكن وجه المجاز) أورد أن الملازمة ملاقة عضو بعضو فتشمل الجماع فيكون من مسمى الحقيقة واجيب بان الثابت في الصحاح أنها قاصرة على ما كان باليد (قوله واستغنى عن ذكره) أي فلا يقال لو كان له مستند غيرها لذكره (قوله بذكر الاجماع) فان الامة لا تجتمع على ضلالة (قوله وإن قامت قرينة) استئناف وقوله دلت جواب الشرط قال زكريا على إرادة الجماع أيضا بين أن محل الخلاف المذكور إذا لم تقم قرينة على ذلك ليندفع به قول الزركشي ومن تبعه أن الخلاف مفرع على امتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما صرح به الاصفهاني فان حمل عليهما فلا تنافي فكان ينبغي للمصنف التنبيه على ذلك فان كلامه مفرع على مرجوح اهـ (قوله يصح أن يراد باللفظ الخ) أي وتكون القرينة منعت من إرادة الحقيقة وحدها (قوله وقد قال الشافعي الخ) قال الكمال ظاهر عبارة الام أنه لم يقل بحمل الملازمة على الوطء بل على انواع

والمجاري بالمعنى الذي منعه فيكون كل منهما

الملازمة

مرادا من اللفظ اما المعنى الحقيقي فلعدم نصب القرينة المانعة عنه واما الممكني عنه فلكونه محط الفائدة والقرينة دالة على إرادته ويكون اللفظ حقيقة لاستعماله فيما وضع له ولم يشترط فيها ان لا يراد غير الموضوع له والحاصل ان الكناية لما لم يكن فيها القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له بالنظر إلى لفظها يكون مرادها ولوجود القرينة الدالة على إرادة غير الموضوع له لا بد

فانه مع القرينة المانعة هذا ما عدى وإن خالفه الشارحان اه وكلامه صريح في أن دلالة اللفظ على اللازم بطريق المجاز ولم يمنع لان المعنى الحقيقي غير مقصود لذاته وكان حقيقة وليس بمجاز لفقد شرط المجاز ووجود شرط الحقيقة وبهذا ظهر الفرق بينهما وبين اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز معاً عند من قال به وقال ان الشرط في المجاز القرينة المانعة عن الحقيقي وحده فجعله مجازاً فليتأمل (قوله لا يصح معه إرادة المعنى الحقيقي) هذا إذا كان مراد بطريق الاصاله دون التبع كما هنا (قول الشارح وان أريد منه اللازم) أى وان أريد من اللفظ اللازم أيضاً فلا يخرج ذلك عن كونه حقيقة لما مر فكلام الشارح صريح فيما اختاره عبد الحكيم تأمل (قول المصنف فان لم يرد المعنى باللفظ الخ) اعلم أن المقصود من هذا الكلام تحقيق الفرق بين الكناية والتعريض تابعاً فيه للزحشرى وابن الاثير مخالفاً لظاهر عبارة السكاكي وعبارته ان

نحو زيد طويل النجاد مراد منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول النجاد أى حائل السيف (فهى حقيقة) لاستعمال اللفظ فى معناه وان أريد منه اللازم

الملازمة ما عداه (قوله مراداً منه الخ) فهم الناصر أن الضمير عائد للفظ أى مراد منه لازم المعنى أيضاً فحصل الحد لفظاً أريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازاً فيناfi قول المصنف فهى حقيقة وأجاب سم بما حصله انه يجوز عود الضمير إلى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار فى موضع الاضمار أو الى اللفظ أيضاً بمساحة والمعنى مراداً من اللفظ أى بواسطة معناه والانتقال منه أى من معناه ذلك اللازم فحصل الحد على المعنى الاول لفظاً استعمل فى معناه مراداً من معناه لازم معناه بمعنى انه أطلق على معناه لينتقل منه الى لازمه الذى هو المقصود بالذات وعلى الثانى لفظاً استعمل فى معناه مراداً من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه الى لازمه فظهر سقوط قوله وحاصله لفظاً أريد الخ وبطلان ما فرعه عليه من قوله فتكون الكناية مجازاً لا حقيقة قال وقد رجع الى الحق فى حاشية أخرى كتبها فقال إنما قال ما ذكره ولم يقل استعمل فى معناه ولازمه إشارة الى ان المقصود باللفظ هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ فى معناه وسيلة الى اللازم ولا فائدة هذا المعنى خص اللازم بذلك الارادة تنبيهاً على انه المراد الأهم والمقصود بالذات وبهذا يظهر توجيه قوله فهى حقيقة ولا يخفى ان هذا اصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانين اه وما ذكره من المخالفة ممنوع فان للبيانين طريقتين تعرض لهما فى المفتاح فى موضعين احدهما انها استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وثانيتهما انها استعمال اللفظ فى الموضوع له لكن لا ليكون مقصوداً بل لينتقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود وما ذكره المصنف على ما قررناه به موافق للذهب الثانى وفى حاشية شيخ الاسلام اختلف فى الكناية على أربعة أقوال أحدها انها حقيقة واليه مال ابن عبد السلام الثانى أنها مجاز الثالث انها لا واليه ذهب السكاكى وصاحب التلخيص الرابع وهو اختيار المصنف تبعاً لوالده انها تنقسم الى حقيقة ومجاز كذا قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكى وصاحب التلخيص انها حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع للمصنف فتوهم إذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى الكناية كما صرح به الشارح (قوله النجاد) بكسر النون حائل السيف (قوله إذ طولها لازم الخ) المراد بال لزوم هنا ما يعم العقل والعداى سواء كان بغير واسطة كالمثال المذكور أو بواسطة كفى زيد كثير الرماد ومن الكناية بغير واسطة قولهم فلان عريض القفا يكون به عن البلاءه وفيها بحث لان عرض القفا يستدل به الاطباء على كثرة الرطوبة المستلزمة للبلاءه لما ثبت عندهم ان كثرة البلغم والرطوبة يورث غلبة البرودة والنسيان فلا وجه لعد هذا المثال بما الانتقال فيه بلا واسطة والجواب ان هذا تدقيق يقتضيه العلم الطبيعى وأهل العرف لا يلاحظون ذلك بل ينتقلون منه أولاً الى البلاءه (قوله وان أريد منه اللازم) لان هذه الارادة لا تصيره مجازاً لانها ليست من اللفظ إذ لم يستعمل فى ذلك المعنى المجازى وإنما هو مراد من المعنى واللفظ مستعمل فى معناه الحقيقي الذى هو الملزوم لينتقل منه الى فظهر صحة قوله فهى حقيقة ومن قال انها مجاز يقول ان اللفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة المعنى الحقيقي معه فهى ليست بحقيقة لان اللفظ مستعمل فى غير ما وضع له ولا بمجاز لان المجاز لا يجوز معه ارادة المعنى الحقيقي بخلافها ولا بد من قرينة والفرق بينه وبين المجاز أن المجازى من الكناية قسم مخصوص من المجاز وأما المجاز فهو أعم منه إذ له علاقات كثيرة الى انقسامها الى الحقيقة والمجاز مشى والد المصنف وما ينبغى ان ينبه

اللفظ في المعنى المعرض به قد يكون كناية وقد يكون مجازاً ومن صرح به السعد في شرح المطول وأيده بأن اللفظ إذا دل على معنى دلالة صحيحة فلا بد أن يكون حقيقة فيه أو مجازاً أو كناية قال السيد وقد غفل عن مستتبعات التراكيب فإن الكلام يدل عليها دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها ولا مجازاً ولا كناية لأنها مقصود تباً لا اتصالاً فلا يكون مستعملاً فيها والمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه إنما قصد إليه من السياق بجملة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الأثير بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازاً حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي وحيث قال فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً أو تد أشار إلى أنه لا يكون كناية فيه أيضاً حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بل أراد السكاكي به أن التعريض قد يكون على طريقة الكناية في أن يقصد به المعنيان معا وقد يكون على طريقة المجاز بأن يقصد به المعنى التعريضي فقط فقولك اذيتني فسعرت إذا أردت به تهديد المخاطب وتهديد غيره معا كان على سبيل الكناية في إرادة المعنيين إلا أن الأول مراد من اللفظ والثاني بالسياق وإذا أردت به تهديد غير فقط وهو المعنى المعرض به كان على سبيل المجاز في أن المقصود هو هذا المعنى وحده ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضاً كما (٤٣٤) مر انتهى وحاصل الفرق أن الكناية أي اللفظ المستعمل مراداً منه لازم معناه

(فإن لم يرد المعنى) باللفظ (وإنما عبر بالمزوم عن اللازم فهو) أي اللفظ حينئذ (مجاز) لأنه استعمل في غير معناه أي الأول (والتعريض لفظ استعمل في معناه نيلوح) بفتح الواو أي للتلويح (بغيره)

عليه أن المراد يجوز إرادة المعنى الحقيقي في الكناية هو أن الكناية من حيث أنها كناية لا تنافي ذلك كما أن المجاز ينافيه لـ كن قد يمنع ذلك في الكناية بواسطة خصوص المادة كما في الرحمن على العرش استوى (قوله فإن لم يرد) لم يقل فإن لم يستعمل مع أنه محترز قوله استعمل تنبيهاً على أن المراد باستعمال اللفظ في المعنى إرادته منه (قوله وإنما عبر) أي ابتداء من غير استعمال فلا انتقال هنا قبل الاستعمال بخلاف الأول فإن الانتقال بعد الاستعمال في المعنى الحقيقي فإن اللفظ باق على حقيقته وإنما انتقل الذهن منه إلى لازمه (قوله فهو مجاز) أي لا كناية (قوله والتعريض الخ) الفرق بينه وبين الكناية التعريضية على ما بينه السيد في حاشية المطول أنه يكون فيها أوام المعنى الأصلي والمعنى المسكن عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والاشارة ويكون المعنى المسكن عنه فيها بمنزلة الحقيقي في كونه مقصوداً من اللفظ مستعملاً هو فيه فإذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وأريد به التعريض بنبي الإسلام عن مؤذ معين فالمعنى الأصلي هنا انحصار الإسلام فيمن سلموا من لسانه ويده ويلزم انتفاء الإسلام عن المؤذ مطلقاً وهذا هو المعنى المسكن عنه المقصود من اللفظ استعمالاً وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقاً فهو نفي الإسلام عن المؤذ المدين اهـ (قوله ليولح الخ) فالمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه إنما قصد إليه من السياق بجملة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الأثير بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازاً حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي والمجازي ولا كناية لأن الكناية ما دل على

قد يكون حقيقة أن أريد منه معناه مع لازمه وقد يكون مجازاً في ذلك اللازم بخلاف التعريض فإنه لا يكون مجازاً في المعنى المعرض به أبداً لما مر وأطلق على اللفظ المراد به لازم المعنى فقط الكناية تبعاً لابن الأثير حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله الخ حيث سماه كناية مع تجوز حمله على جانب المجاز وهذا علم أن معنى قوله فهو حقيقة أبداً أنه دائماً يستعمل في معناه الذي أريد به دون المعنى التعريضي وسماه حقيقياً مع أنه قد يكون مجازاً أو كناية لأن المعنى

الأصلي بالنسبة للمعنى التعريضي بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مستعملاً في اللفظ ومقصوداً منه ولذلك بين الشارح رحمه الله قوله معنى حقيقة أبداً بقوله لأن اللفظ لم يستعمل في غير معناه وهذا يندفع الشكوك التي عرضت للناظرين ثم إن ما أجربنا عليه كلام المصنف والشارح هو طريقة السيد الجرجاني وقد خالفه عبد الحكيم منتصر السعد بنقول نقلها عن السكاكي حاصلها أن المعنى التعريضي قد يستعمل فيه اللفظ مع الأصل فيكون كالكناية وقد يستعمل فيه مع قرينة مازعة عن الأصل فيفارقهما ويكون مجازاً وإن السكاكي قال أنا لا نقول في عرفنا استعملت الكلمة في كذا حتى يكون الغرض الأصلي طلب دلالة عليه والمعنى التعريضي مطلوب الدلالة عليه فيتحقق الاستعمال إلا أن الدال عليه هو التركيب بتمامه فيكون كالتشليل وإن مستتبعات التراكيب إنما هي المعاني الضمنية والالتزامية وحاصل كلامه أن في التعريض مذهبين مذهب الزمخشري وابن الأثير ومذهب السكاكي فتأمل (قوله) قد تقرر أن المقصود من الكناية هو اللازم فقوله زيد طويل التجاد معناه المقصود أنه ثابت له لازم طول التجاد وإذا كان هذا معناه فلا مانع من أن يكون المراد طول التجاد الخارجي ولا كذب حينئذ إذ مرجع الكذب والصدق إنما هو المعنى المقصود وهذا اندفع قوله لكن هذا يشكل الخ (قوله تصور في الذهن) صوابه

(١) قوله يجوز حمله الخ أي على جانبي الحقيقة والمجاز اهـ كاتبه

أن يقال بدله أنه مستعمل في المعنى الذهني والمقصود منه تصويره لينتقل منه (قوله بناء على أنه (٤٣٥) موضوع الخ) الصواب حذفه

وما قبله كاف في التوجيه
إذ لا يلزم من الوضع للمعنى
الخارجي واستعمال اللفظ
فيه تحقيقه وإلا لما وجدت
حقيقة موضوعا للخارجي

كاذبة نعم هذا البناء متعين في
المستحيل كما نص عليه الزاهد
في حاشية الدواني (قوله
وأريد به الدلالة الخ) من أين
أنه أريد به الدلالة من غير
أن تراد من اللفظ ويكون
مستعملا فيهما معا وليس
هذا من مستبعات التراكيب

(قوله لمنعه في المجاز الخ)
الممنوع أن يراد أقصاؤها
قصدا وتبعاً كما مر (قوله
ما ذكره المصنف من أن
التعرض الخ) قد عرفت أن
ما ذكره معناه أنه لا يكون
في المعنى التعريضي مجازاً
بناء على طريق الزمخشري
وابن الأثير وهو لا ينافي
مذهب الآخرين (قوله بل
تكون تارة حقيقة) أي بل
يكون اللفظ المراد منه لازم

معناه تارة حقيقة بأن يستعمل
فيه مع أصل المعنى وتارة
مجازاً بأن يستعمل فيه أي
اللازم وحده (قول المصنف
فهو حقيقة أبداً) أي أنه
لا يكون مجازاً في المعنى
التعريضي أصلاً لأنه
لا يستعمل فيه اللفظ وهذه
طريقة الزمخشري وابن
الأثير وأما عند السكاكي
فعلى ما اختاره السيد
فكذلك وعلى ما اختاره

كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل إلى
كبير الأصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحاً لقوله العابدين لها بأنهم لا تصلح
أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها
فضلاً عن غيره والآله لا يكون عاجزاً (فهو) أي التعريض (حقيقة أبداً) لأن اللفظ فيه لم
يستعمل في غير معناه

معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز (قوله كما في قوله تعالى) في التمثيل بذلك بحيث لا يلزم من
استعماله في معناه الذي هو إرادته به أخبار بغير الواقع قاله الناصروا جواب سم بعد كلام طويل نقله عن
التلويح محل القصد منه أن مناط الإثبات والنفي و مرجع الصدق والكذب إنما هو المعنى السكتاني وأما
المعنى الحقيقي فلا يتعلق به إثبات ولا نفي ولا يرجع إليه صدق ولا كذب قال وما ذكر في الكناية
يجري في التعريض وبه ينقطع هذا البحث من أصله اه ولا يخفى عليك أن المعنى المعرض به لم يستعمل
فيه اللفظ فليس بحقيقة ولا مجاز كما سمعت ولا يكون مناط الصدق والكذب لأن اللفظ لم يستعمل
فيه وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ وكلام الناصر بالنسبة إليه وما
أشار إليه من القياس (١) الذي هو روح الجواب لا يصح كيف وقد قال السيد في حاشية
المطول أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المسكتي عنه لا يكون تعريضاً قطعاً وإلا لزم أن يكون المعنى
المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه فالأحسن أن يقال إن التعريض وإن كانت
حقيقته الأصلية ما تقرر إلا أنه قد يحصل عارض يصير الالتفات فيه نحو المعرض به بحيث
يكون كأنه المقصود الأصلي وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضاً في
أصله كقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به فإنه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل
كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي هنا اه وبه يتخرج الجواب عن الاشكال
فإن كلام الناصر بالنظر إلى أصل التعريض وحقيقته من حيث هو ووجد بخط سم على
هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه في حاشيته على الكتاب ما نصه نعم لقائل أن يقول هذا
وإن دفع هذا البحث لكنه لا يصح كون التعريض في هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه
إسناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازاً اللهم إلا أن يقال الإسناد إلى غير من هو له إنما
يقضي كونه مجازاً إذا كان مناط الإثبات والنفي و مرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد
الانتقال منه إلى غيره فلا فبراجع اه وأقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقي وهو سيدنا إبراهيم عليه
السلام وبين الفاعل المجازي الذي أسند إليه الفعل وعلى تقدير صحة كون الإسناد مجازياً لا يرد البحث
أصلاً لأن موده على أن الإسناد حقيقي فكان يستغنى في دفع البحث به عما ارتكبه من التاويلات التي
لم تتم على أن جعل الإسناد مجازياً يبطل صورة التعريض وقوله في الجواب أن الإسناد إلى غير من هو له الخ
تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتأمل (قوله كأنه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد أي
الخليل عليه الصلاة والسلام ورضير غضب يعود إلى كبير الأصنام (قوله تلويحاً لقومه الخ) هذا لا يناسب
ما قبله من أن المقصود التعريض وإنما يناسب القول بأن المقصود به التهمك والمناسب للتعريض التلويح
بأن الله يغضب من عبادتها بالاولى وقرره شيخ الاسلام بما يفيد ذلك فقال في قوله وكأنه غضب الخ أي فالآله
الحق يغضب لعبادة غيره بالاولى (قوله فهو حقيقة أبداً) قال منجم باشافي حاشيته على الرسالة الفارسية

(١) قوله وما أشار إليه من القياس هو قوله وما ذكر في الكناية بجري في التعريض اه كاتبه

السعدو تبعه عبد الحكيم فاللفظ يكون مجازاً في المعنى التعريضي عند نصب الترميز المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي تدبر الحروف وقوله والبحث
حمل المحمولات الخ) البحث هو التفيتش فاللائق تفسيره به فالمبحث موضع التفيتش عن عوارض الشيء ثم تحمل عليه بالدليل أو التنبيه

بخلاف الكناية كما تقدم ((الحروف)) أى هذا مبحث الحروف التى يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها فى الأدلة لكن سيأتى منها أسماء فى التعبير بها تغليب للأكثر فى خط المصنف عدها بالقلم الهندى اختصاراً فى الكتابة وفى بعض النسخ بالقلم المعتاد ولغش عليه لوضوحه (أحدها إذن من نواصب المضارع) قال سيديوه للجواب والجزاء الخ (قال الشلوبين دائماً و) قال (الفارسي غالباً)

عرفوا التعريض بتعريفات مختلفة فى الظاهر متفقة المآل لان الجميع يرجع إلى أنه كلام قصد به معنيان معاً أحدهما من وسطه حقيقة كان أو مجازياً أو كناية بشرط أن يكون الكلام مستعملاً فيه وثانيهما من عرضه وجانبه بطريق الرمز والاشارة مما يتناوله الكلام تناولاً بعيداً بقرينة خفية مثل الفحوى والسياق بشرط أن لا يكون الكلام مستعملاً فيه اه وهو ما حققه صاحب الكشف أيضاً ونقله عند السيد فى حاشية المطول وأقره فإقاله المصنف وتبعه عليه الشارح مخالف لكلام البيانين فاتجه اعتراض الناصر وسبقه اليه شيخ الاسلام من المخالفة المذكورة وما أجاب به سم من أن مخالفة ما فى المفتاح وما حققه صاحب الكشف لا يقتضى بطلان ما قاله المصنف لانه لم يلتزم موافقتهم ولا ثبت ان ما قاله لم يقله أحد من الاصوليين إذ يجوز أن يكون اصطلاح الطائفة مشى عليه المصنف لا يجدى نفعاً وقد نبهنا على أن مثله لا ينبغي التمسك به على الخصم مراراً نعم يكفيه فى الاسترواح فى الجواب يقول صاحب الكشف قبيل التحقيق الذى ذكره أنه أى صاحب الكشف اعتبر فى الكناية استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وفى التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة إلى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ على أنه قابل للتأويل كما لا يخفى وفى الكمال أن الكناية عند الفقهاء ما احتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعانى لازماً لغيره منها أم لم يكن وأما التعريض فالظاهر أن معناه باصطلاح الفقهاء والبيانين واحد وقد ذكره فقهاؤنا مقترناً بالكناية حيث قالوا التعريض بالقذف لا يوجب الحد وإن نواه خلافاً لما لك ومنفرداً حيث قالوا للامام أو نائبه التعريض بالرجوع لمن أقر بعقوبة الله تعالى (قوله بخلاف الكناية) أى فانها تكون حقيقة وتكون مجاز فيكون المصنف تابعاً لوالده فى تقسيمها إلى القسمين فهذا مما يؤيد القليل السابق ويرد قول شيخ الاسلام أن قول الشارح فهو مجاز عائد على اللفظ لاعلى الكناية لانه بما يعارضه ما هنا من قوله فهو حقيقة أبداً وقوله بخلاف الكناية وأما تذكير الضمير فى قوله فهو مجاز فانه يجوز أن يكون لدفع استشكل تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها (قوله مبحث الحروف) هو مصدر ميمى المراد به مكان البحث والبحث اثبات المحمولات للوضوعات فالمعنى محل يثبت فيه أحوال الحروف لها وتحمل عليها (قوله التى يحتاج الخ) هذا بيان لعذر الاصوليين فى ذكرهم لها مع أنها من مباحث علم النحو فيحتمل ذكرها هنا على سبيل المبدئية فلا تعد من مسائل الاصول أو يقال بتغاير جهة البحث فيكون من مسائله (قوله لكثرة وقوعها) فيه أنه لا يلزم من كثرة الوقوع الاحتياج إذ قد يكثر وقوع الشيء ولا يحتاج اليه وقد يقال إن هذا نادر (قوله تغليب للأكثر) أى فلا يقال أن الاسماء اشرف من الحروف فكانت تغلب على انه قد يقال لا تغليب فان الصغار فى شرح كتاب سيديوه نقل عنه انه يطلق الحرف على الاسم والفعل (قوله من نواصب المضارع) أى انها قد تنصبه اذا استوفت الشروط (قوله للجواب والجزاء) أى للدلالة عليهما لانهما موضوعا لذلك إذ لا يوصف الوضع بدوام

(قول المصنف أحدها إذن) مذهب سيديوه ورواه عن الخليل أنها حرف وقال بعض الكوفيين انها اسم منون والنصب عند سيديوه بها ورواه عن الخليل أيضاً وروى عن الخليل واختاره الرضى أن النصب بأن مقدرة لتدل على الاستقبال فيما اذا كان الجزاء مستقبلاً ولذلك يرفع إن لم يكن كذلك (قول المصنف من نواصب المضارع) أى بثلاثة شروط تصدده وأن يليه الفعل غير مفصول بينهما بغير القسم والدعاء والنداء وأن لا يكون الفعل حالاً فان تصدر من وجه دون وجه وذلك اذا وقع بعد العاطف كما فى قوله تعالى وإذن لا يلبثون خلافاً لإلا قليلاً جاز النصب وتركه إلا أن الترك أكثر ثم أن النصب مع هذه الشروط هو الافصح لأن سيديوه قال زعم عيسى بن عمر أن ناساً من العرب يقولون إذن أفعل ذلك فى الجواب بالرفع فأخبرت يونس بذلك فقال لا يتعذر اذا ولم يكن يروى غير ما سمع كذا فى الرضى لكن قد يقال ان ذلك فى الجواب كما صرح

وقد تمحض للجواب فاذا قلت لمن قال أزورك إذن أكرمك فقد أجبتة وجعلت إكرامك جراً من يارته
 أي إن زرتني أكرمك وإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدقك فقد أجبتة فقط عند الفارسي ومدخول إذن
 فيه مرفوع لا تحقاه استقباله المشتراط في نصبها ويتكلف الشلو بين في جعل هذا مثالا للجزاء أيضا أي ان
 كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتي عدها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزاء (الثاني إن) بكسر
 الهمزة وسكون النون (للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو إن ينتهوا
 يغفر لهم ما قد سلف (والنبي) نحو إن الكافرون إلا في غرور إن اردنا إلا الحسنى أي ما (والزيادة)
 نحو ما إن زيد قائم ما إن رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (لشك) من المتكلم نحو قالوا
 لبثنا يوم أو بعض يوم (والإيهام) على السامع نحو أنها ما أمرنا بالألا ونهانا (والتخيير) بين المعطوفين
 سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي ثوبا أو دينارا أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن
 مالك وسيره التخيير على الأول وسما الثاني بالإباحة (ومطلق الجمع) كالواو ونحو هـ وقد زعمت ليلي بأني
 فاجر هـ لنفسي تقاه أو عليها فجورها أي وعليها (والتقسيم نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف) أي
 مقسمة إلى الثلاثة تقسم الكلي إلى جزئياته فيصدق على كل منها (وبمعنى إلى) فينصب بعدها المضارع
 بان مضمرة نحو لا لزمنك أو تقضيني حتى أي إلى ان تقضيته

ولا غلبة فهي دالة على أن الكلام التي وقعت فيه جواب عن الكلام السابق لأنها نفس الجواب وأن
 مدلوله مكافئ له فمن ثم قيل الجواب يتعلق بالكلام والجزاء يتعلق بالمعاني (قوله وقد تمحض) أي
 وتخرج عن الجزاء وهو من تنمة كلام الفارسي (قوله فقد أجبتة فقط) أي ولا مجازاة لأن التصديق في
 الحال والجزاء لا يكون مستقلا (قوله أي إن كنت الخ) فالشرط وهو الاستقبال المشتراط في نصبها
 موجود على هذا التاويل (قوله لأن الشرط علة) أي فلا تنافي بين ما هنا وبين ما يأتي (قوله أي لتعليق)
 إشارة إلى أن المراد بالشرط المعنى المصدرى لا الأداة ولا فعل الشرط (قوله والزيادة الخ) فيه
 مساحاة أي وثمرة الزيادة وهو التأكيذ وإفادة الحرف التأكيذ لا تنافي في زيادته إذ لم يكن التأكيذ موضوع
 الحرف وإلا فلا يكون زائدا وقد قال ابن عصفور الزائد في قوة تكرير الجملة (قوله نحو ما إن زيد قائم)
 أشار بتكرير المثال لدخولها على الجملة الاسمية والفعلية (قوله للشك الخ) الحق ما أفاده الزمخشري
 وتبعه الفتازاني وابن هشام أن وضع أو لاحدا المرين أو الامور واستفادة هذه المعاني من قرآن خارجية
 (قوله لبثنا يوما) قيل إن أو ههنا للاضراب (قوله خذ من مالي) إنما كانت أو ههنا للتخيير لأن الأصل
 في مال الغير الحرمة حتى ينص عليه أو نص في أحدهما فيمتنع الجمع بينهما (قوله بالإباحة) أي اللغوية
 لأن الكلام في مدلولات الحروف (قوله ومطلق الجمع) قال امام الحرمين في البرهان ذهب بعض
 الحشوية من نحوية الكوفة إلى أن أو قد ترد بمعنى الواو العاطفة واستشهدوا بقوله سبحانه وأرسلناه إلى
 مائة ألف أو يزيدون وقوله تعالى عذرا أو نذرا وقوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا وهذا زال عند المحققين
 فلا تكون أو بمعنى الواو قط وقوله جل وعلا أو يزيدون عند أصحاب المعاني كالزجاج والفراء وغيرهما
 محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب التقدير وأرسلناه إلى عصبة لو رأيتهم لقلتم مائة ألف
 أو يزيدون وعليه خرج قوله تعالى وهو أهن عليه والرب عز وجل لا يتعاضمه أمر ولكن المعنى ان
 الاعادة أهن في ظنوك فاذا اعترفتم بالاعتقاد على الابتداء فالاعادة أهن عندكم فلم منعتموها هـ (قوله)
 وقد زعمت الخ) ضمنه معنى تحدثت فعدها بالباء وأورد أنها في البيت للتويع لأن المعنى لنفسي تقاه
 ان كانت تقية أو عليها فجورها ان كانت فاجرة وهو غير وارد لأن التويع في الاتصاف بهما
 والكلام في كون الفجور ضارا والتقوى نافعة وهما متحققان (قوله والتقسيم) الانفصال فيه حقيقة

قد يقال ما يأتي مبنى على
 معناها هنا كما صرح به
 الشارح فراه أن ما هناك
 ليس مستقلا بل مفرع على
 ما هنا (قوله التأكيذ)
 أي تأكيذ مضمون الجملة
 نفيا أو إثباتا (قوله قلت
 وفيه نظر) لأنه بناء على
 أنها للتويع كان الظاهر
 أن تكون لتويع زمن
 الايمان (قوله إذ لا يفاد
 أن الخ) وان كان المفيد
 هو القرائن (قوله إلى شيء
 واحد) أي وإن اختلف
 التقدير فان كانت بمعنى
 إلى فما بعدها بتاويل
 مصدر مجرور بها وإن
 كانت بمعنى إلا فهناك
 مضاف محذوف عامله
 ما قبل أو أي لا لزمنك
 إلا وقت قضائك حتى

(قول الشارح فهو من تجاهل العارف) (٤٣٨) أى فبناء على التجاهل هو شاك ففى أو لاحد الشيثين لكن لما كان التجاهل ليس

مقصود الذات بل لينقل إلى قصر الزمن الذى هو سبب الشك فينبى عليه تقريب السلام من الوداع كان المراد بها التقريب فاندفع ما قيل انها هنا للشك المبني على التجاهل (قوله وبذلك يحصل اشتباه السلام الخ) حيث وقع كل من السلام والوداع على ما ينبى فيه لا يتأتى الاشتباه (قوله لوجود قصر المدة فى غيره) فيه ان الكلام فى قصر مدة ما هو من جنسه (قول الشارح ولا يكون ذلك إلا عن ذنب) أى فالرمى بالطرف كناية عن أنت مذهب نظراً لسيبه وبه يستقيم الكلام خلافاً لما فى الحاشية تأمل (قوله وأجاب القرافى الخ) هذا هو النسكتة فى قول الشارح أول المبحث لكثرة وقوعها فى الأدلة لا ما قاله المحشى هناك تدبر (قوله لا تخرج بذلك عن الظرفية) صرحوا بأن اسم الزمان لا يكون ظرفاً إلا إذا اعتبر واقعا فيه لحدث وهنا ليس كذلك فهو مثل علمت زمان زيد ونحوه قال الرضى ويلزمها الظرفية إلا إذا اضيف اليها اسم زمان كقوله تعالى بعد إذ نجانا الله منها وقال به إذ أتم مهتدون (قوله والبديلة) خرج عليه

(والاضراب كبل) نحو وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون أى بل يزيدون (قال الحريرى والتقريب نحو ما أدرى أسلم أو ودع) هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد تقريب السلام لقصره من الوداع ونحوه وما أدرى أأذن أو أقام يقال لمن أسرع فى الأذان كالإقامة (الرابع أى بالفتح) للهمزة (والسكون) للباء (للتفسير) بمفرد نحو عندى عسجد أى ذهب وهو عطف بيان أو بديل أو بجملة نحو وترمينى بالطرف أى أنت مذهب * وتقلينى لكن إياك لا أقلى فانت مذهب تفسير لما قبله إذ معناه تنظر إلى نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب واسم لكن ضمير الشأن وقدم المفعول من خبرها لإفادة الاختصاص أى أتركك بخلاف غيرك (ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقوال) ويدل للأول ما فى حديث الصحيحين فى آخر أهل الجنة دخولا وأدناهم منزلة فيقول أى رب أى رب وقد قال تعالى فانى قريب وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بالبعيد تؤكد (الخامس أى) بالفتح (والتشديد) اسم (للشروط) نحو إياها الاجلين قضيت فلا عدوان على (والاستفهام) نحو أيكم زادته هذه إيماناً (وموصولة) نحو لنزعن من كل شيعة أيهم أشد أى الذى هو أشد (ودالة على معنى السكال) بأن تكون صفة لشكرة أو حالاً من معرفة نحو مررت برجل أى رجل أو بعالم أى عالم أى كامل فى صفات الرجولية أو العلم ومررت بزيد أى رجل أو أى عالم أى كاملاً فى صفات الرجولية أو العلم

إن كان حقيقاً ولمنع الخلو إن كان اعتبارياً وقد يوثق فيه بالواو نظر التحقيق المقسم فى أقسامه فهو مجتمع فيها كما ان الاتيان بالواو نظراً إلى تباين الاقسام ان كان حقيقاً أو تخالفها إن كان اعتبارياً فكل من او والواو مناسبة (قوله والاضراب) هو الاعراض والانتقال من غرض إلى آخر (قوله بل يزيدون) وجه الاضراب أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم مائة ألف بناء على حذر الناس مع كونه تعالى عالماً بهم يزيدون ثم ذكر التحقيق مضرباً عما يغلط فيه الناس وظاهر كلام الكشف وجماعة من المفسرين ان أوفى الآية للشك لكن بحسب حال الناظر والمعنى انهم فى رأى الناظر كذلك أى اذا نظر اليهم قال هم مائة ألف أو يزيدون اه وهو حسن (قوله قال الحريرى) ظاهره ان الحريرى ابتكر ذلك (قوله والتقريب) أى تقريب معنى من معنى (قوله هذا يقال الخ) الصواب انه يقال لما قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبه صرح الحريرى فى شرح الملحة وتجاهل العارف بهذا المعنى أبلغ وقد أسفر عن ذلك من قال

ركب الأهوال فى زورته * ثم ما سلم حتى ودعا

فهذا البيت أفصح عن قصر الزمان بين السلام والوداع فلا تغيير بما قاله سم من ان مجرد قصر الزمان بينهما لا يوجب اشتباه أحدهما بالآخر حتى يتأتى لإظهار التردد فى انهما الموجد فانه جحد للضرورة (قوله بالفتح والسكون) احتراز عن أى بكسر الهمزة فانها من حروف الجواب ولم يتكلم عليها قلتها فى الكلام واحتراز عن أى بفتح الهمزة والتشديد وستأتى (قوله بمفرد) أى لتفسير مفرد بمفرد وقوله أو بجملة أى أو لتفسير جملة بجملة (قوله وهو عطف بيان) وقال الكوفيون عطف نسق لان أى عندهم من حروف العطف وهو عطف تفسير (قوله وترمينى بالطرف) فسر الشارح بقوله تنظر إلى آخر وقوله تفسير لما قبله فيه مسامحة إذ هو تفسير لسبب الرمي لانفس الرمي كما يشير ذلك قوله ولا يكون ذلك إلا عن ذنب (قوله من خبرها) بناء على ان فضلات الجملة منها (قوله لإفادة الاختصاص) أى بالنبي وهو عدم

الرمخشرى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم إذ تبين ظلمكم ولم يبق فيه شبهة لاحد فاذا بدل من اليرم القلى

(قول المصنف ولل مفاجاة بعدينا او بينا) اعلم ان بين يستعمل في الزمان والمكان إلا إذا كُف بما أو الألف المأتى بهما عند إرادة الإضافة إلى الجمل ليكف لفظين عما هو لازم له من الإضافة إلى المقصود وإنما كُف الألف المتولدة من اشباع الفتحة لأن الألف قد يوتى بها للوقف كالظنونافى تدل على عدم اقتضائه للمضاف اليه كما الكافة فان الإضافة إلى الجملة كلاً إضافة ثم انه إذا أُضيف إلى الجملة تعين ان يكون ظرف زمان لأنه لا يضاف إلى الجمل من ظروف المكان إلا حيث كذا في الرضى فان تجرد جواب بينا أو بينا عن كُفتي المفاجاة كما في قول الأصمعي هـ فينا نحن نرقبه أنانا هـ فهو العامل في بينا فمعناه أنانا بين أوقات نحن نرقبه وإن لم يكن مجرداً عنهما فاما أن يتجردا عن معنى الظرفية فالعامل في بينا وبيننا معنى المفاجاة الكائن في تينك الكلمتين لا الجواب لا ضافتهما اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف فعنى قوله بيننا رجل يسوق بقرة إذ التفتت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق الخ كذا في شرح اللباب قال عبد الحكيم في حاشية الخيال فان لم يتجردا عن الظرفية فلا يخلو إما أن يكون ناظر في مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل في بينا وبيننا هو الجواب كما انه عامل في إذو إذا لأن إذو إذا حينئذ غير (٤٣٩) مضافين اليه حتى يمتنع عمله لأن ظرف المكان لا يضاف منه إلى الجملة إلا حيث فيكون المعنى حينئذ التفتت البقرة بين أوقات سوقه لها في ذلك المكان أي مكان سوقه أو ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فهما حينئذ بدل من بينا أو بينا لأنه لا يكون لفعل واحد ظرفاً زماناً والأحسن أن يخرجها عن الظرفية مبتدأ خبرهما بينا أو بينا والتقدير وقت التفات البقرة كائن بين أوقات سوقه لها انتهى إذا علمت هذا علمت انك إذا قلت بينا أنا واقف إذ جاء زيد فان جعلت إذ حرفاً أو اسماً مجرداً عن معنى الظرفية فالعامل في

(ووصلة لنداء ما فيه أل) نحو يا أيها الناس (السادس إذا سم) للباضى ظرفاً نحو وجئتكَ إذ طلعت الشمس أي وقت طلوعها (ومفعولاً به) نحو واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم أي اذكروا حالكم هذه (وبدلاً من المفعول) به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء الخ أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور (ومضافاً إليها اسم زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا (وللستقبل في الأصح) نحو فسوف يعلمون إذ لا غلال في أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقيق وقوعه كالماضى (وترد للتعليل حرفاً) كاللام (أو ظرفاً) بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولاً نحو ضربت العبد إذ أساء أي لاساءته أو وقت إساءته وظاهر أن الضرب وقت الاساءة لا قبلها (ولل مفاجاة) بأن تكون (بعدينا أو بينا وفاقاً لسيبويه) حرفاً كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنف

القلي (قوله ووصلة) أي وسيلة لأنه لا يجوز الجمع بين يا وأل على التوالي وظاهره أن أي ليست منادى وإنما هي وسيلة والتحقيق خلافه والهاء في أيها للتنبيه (قوله أي اذكروا حالكم) المناسب لما قبله اذكروا وقت كونكم قليلاً إلا أنه لما كان المقصود من ذكر الوقت ذكر ما هو فيه اقتصر على ما هو المقصود وقيل انها ظرف لمحدوف هو المفعول (قوله أي اذكروا النعمة الخ) فيه ما في الذي قبله ويمكن أن إذ ظرف للنعمة (قوله التي هي الجعل الخ) إشارة إلى أنه بدل من كل (قوله في الأصح) هو ما جرى عليه ابن مالك ومن أمثله في الصحيح في حديث بدىء الوحى من قول وورقة بن نوفل ليتنى أكون حياً إذ يخرجك قومك ووجهه انه لو قدر للماضى في الآية والحديث لم يصح نصبه يعلمون في الآية ولا بأ كونه في الحديث لالتنافي بينهما هما ومعناه (قوله لتحقيق وقوعه) أي فهو ماض تأويلاً وبعده هذا التصدير بسوف (قوله وظاهر أن الضرب الخ) يباين كون الكلام بفتح التعليل (قوله

بيننا هو فاجأ المأخوذ من إذ فمعناه على الأول فاجأ بحبيته بين أوقات وقوفى وعلى الثانى فاجأ زمان بحبيته بين أوقات وقوفى أي زمان فراقها وإن جعلتها ظرفاً فان كان ظرف مكان كما قاله المبرد فالعامل فيه وفي بينا هو الجواب لما عرفت انه حينئذ غير مضاف اليه لما مر فالعنى جاء زيد بين أوقات وقوفى أي زمان فراقها في ذلك المكان أي مكان وقوفى وإن كان ظرف زمان فالأحسن أن يخرج عن الظرفية ويكون مبتدأ خبره بينا والتقدير وقت بحبي زيد كائن بين أوقات وقوفى أي زمن فراقها ويجوز أن يكون بدلاً من بينا ولا يجعل مضافاً إلى الجملة بعد بدل تجعل تلك الكلمة عاملة في بينا واختار الزمخشري أن العامل في إذو إذا حرفاً أو ظرفاً معنى المفاجاة فقول الشارح فاجأ بحبيته وقوفى مبنى على كونه حرفاً وقوله أو زمانه أو مكانه بالنصب مبنى على ما إذا كانت ظرفاً وهو عطف على مقدور وهو لفظ فقط أي إما أن تقول فاجأ بحبيته وقوفى فقط ولا تقبل في ذلك المسكان أو الزمان أي مكان الوقوف وزمانه إذا كانت حرفاً أو زمانه أو مكانه أي في ذلك الزمان أو المكان أي زمان الوقوف ومكانه إذا كانت ظرفاً وهو مبنى على ما اختاره الزمخشري في

العامل وأما رفع مكانه أو زمانه ففيه أنه تخرج إذ حيثن عن كونه ظرفا والكلام إنما هو فيها حال كونها ظرفا وبما تقدم علم أنه لا يصح ابدال إذ وإذا من بينا أو بينا إذا كانا ظرفي مكان أو اسمين بمعنى المكان مجردا عن الظرفية لما عرفت أن بينا وبيننا دائما ظرفا زمان (قوله وبالرفع عطف على مجيئه) قد عرفت أنه إخراج لهما عن الظرفية وإذا كان المجيء أو زمانه أو مكانه هو المفاجيء بكسر الجيم فلا حاجة لقوله لأن المفاجأة الخ فإنه إنما يتجه إذا كان المراد بالمكان والزمان مكان القيام وزمانه وهو معنى بينا (٤٤٠) وقد عرفنا أنه لا يستعمل إلا ظرف زمان فتأمل (قول الشارح ثانيتهما

ابتدائية) بخلاف إذ
فإنها مختصة بأن يكون
مابعدا ماضوية (قول
الشارح أو مكانه أو
زمانه) علمت ما فيه مما مر
(قول الشارح زائدة
لازمة) فيه إشارة لرد
قول الرضى أن لزوم
ينافي الزيادة وقوله أو
عاطفة أى مؤكدة
للتعقيب المستفاد من إذا
كما في الرضى (قوله ولا
تقع الابتداء) مأخوذ
من الشارح ومعناها
الحال أى بالنسبة
للمفاجأة وإن كان مستقبلا
بالنسبة لزمن الخروج
(قوله وزعم الزمخشري
الخ) لعله فرار من الإيراد
قبله (قوله وإن قدرت
أنها الخبر الخ) فلو قيل
بالباب فله بدل (قوله
مستغنى عنه) عرفت

عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في إذا الأصلية في المفاجأة مثال ذلك بينا أو بينا أنا واقف إذ إذا
زيد أى فاجأ مجيئه وقوفى أو مكانه أو زمانه وقيل ليست للمفاجأة وهى في ذلك ونحوه زائدة
للاستغناء عنها كما لو تركها منه كثير من العرب (السابع إذا للمفاجأة) بأن تكون بين جملتين ثانيتهما
ابتدائية (حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج
والزمخشري ظرف زمان) مثال ذلك خرجت فإذا زيد واقف أى فاجأ وقوفه خروجى أو مكانه
أو زمانه ومن قدر على القولين الأخيرين ففي ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على
بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان (وترد ظرفا
للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا) فتجانب بما يصدر بالفاء نحو إذا جاء نصر الله والآية والجواب
فسخ الخ وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتيك إذا احمر البسر أى وقت احمراره (وندر مجيئها
للدأى) نحو وإذا رأوا تجارة أو لهوا الآية فإنها نزلت بعد الرؤية والانفضاض (والحال) نحو
والليل إذا يغشى

بحكاية مثله) أى فيعلم بالقياس (قوله أى فاجأ مجيئه الخ) فيه لف ونشر مرتب وهو حل معنى إذ على أنها
حرف بين معموله لجاء أى بينا أنا فى أزمنة وقوفى إذ جاء وعلى أنها ظرف فبنية على الفتح فى محل رفع على
الابتداء أو الخبر وإذهى الخبر أو المبتدأ (قوله زائدة) لتزيين اللفظ (قوله قولار) وفى المسئلة قول ثالث
أنها للسببية المحضة كفاء الجواب وهو لا يأتى حق الزجاج (قوله آتيك إذا احمر البسر) مثله قوله تعالى وإذا
ماغضبوا هم يغفرون وقوله والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون فإذا فيها ظرف لخبر المبتدأ وليست
شرطية والجملة اسمية وإلا لاقرنت بالفاء (قوله والحال^(١)) أى باعتبار صاحبها إلا باعتبار وقت التكلم (قوله
والليل إذا يغشى) قيل لاظهر أن إذا فى هذا ونحوه مجرد الزمان من غير تقييد بمحين أى وقت غشيان على أنه

(١) قوله والحال أى بعد القسم نحو والليل إذا يغشى قال فى المغنى بعد حكاية ترجيه كونه فى نحو ذلك
للحال مانصه والصحيح أنه لا يصح التعليق بأقسام الانشأى لأن القديم لازم له لا حال ولا غيره بل هو
سابق على الزمان وأنه لا يتمتع التعليق بكائنا مع بقاء ادأى الاستقبال بدليل صحة مجيئ الحال المقدرة باتفاق
كررت برجل معه صقر صائداً به غداً أى مقدراً الصيد به غدا ومريداً به الصيد غدا وهو
أوضح اه بحذف

بدل

إنها للتوكيد (قول المصنف وترد ظرفا مع

قول الشارح فتجانب الخ) إن كان معناه أنها لكثرة ورودها شرطا تجاب بالفاء مع كونها غير شرطية وذلك فى الأمور
القطعية فتستعمل على طرز الشرط والجزاء وإن لم يكن شرطا وجزاء حقيقة ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية
لمضمون الأولى لزوم الجزاء للشرط. اندفع ما قاله سم قبل لأن ذلك فى فاء الجزاء وهذه زائدة وهذا ما حققه الرضى وإن كان معناه أنها شرطية
كما هو ظاهره ورد ما قاله سم وما قال الرضى أيضا أن فاء السببية تفيد التعقيب إذ السببية لا تخلو منه ومعلوم أن إذا ظرف للجواب فهو فيه

(قول الشارح فان الغشيان مقارن الليل) أشار بهذا الى معنى الحال المراد هنا وحاصله ما قاله ابن الحاجب من أن اذا نصب على الحال من الليل والعامل معنى القسم فالمعنى اقسم بالليل حال كونه وقت الغشيان فالقسم مطلق والمقيد هو المقسم به وليس هذا كقولك مررت بزيد قائماً فيفيد مقارنه العامل لان ذلك من ضرورة الصاق المروفي ذلك الحال فان قلت الحال قيد في العامل قلت هو هنا كذلك بمعنى أنه لا يقسم به مجرد ابل مقيدا لليل بوقت الغشيان فاندفع تسوية الرضى بين ما هنا والمثال السابق وأما جعلها بدلا فيرد عليه أن الكلام في الظرف ومتى جعلت بدلا خرجت عن الظرفية وانها على الصحيح لا تنصرف وان المقسم به الليل وقت الغشيان لا وقت الغشيان (قوله اى مجاوزة شئ) عبارة الجامى اى مجاوزة شئ وتعديته عن شئ آخر وذلك اما الخ وإما قال وتعديته للإشارة الى أن المفاعلة ليست على بابها (قوله بفتح الميم) من صمع يصمع صمعا كفرح والصمع شدة الذكاء (قوله لا بطل الحكم الخ) صرح الرضى وغيره بأنه اذا وليها مفرد لا تكون للابطال إنما يفيد بها ان التكلم بالمنسوب اليه كان (٤٤١) غلطا وسهوا او كذبا اما الحكم فباق (قوله أى وليست عاطفة)

قال ابن هشام فى المعنى بل

هى حرف ابتداء على الصحيح

(قوله نظمه هكذا الخ) هو

نظم فاسد تأمل (قوله

انها فيه كالفاء) اى وتفيد

المهلة أيضا الا أنها أقل

من ثم لانه تمهل ذهنى كما

سيجيء (قوله فى الوجود)

مطلقا عن التقييد بالخارجى

والمرجود فى كلام

الرضى نقلا عن الجزولى

أن الترتيب فيها ذهنى

(قوله حتى يترتب ما بعدها

على ما قبلها ذهنا) فان

المناسب بحسب الذهن

أن يتعلق الموت أولا

بغير الانبياء ويتعلق

بعد التعلق بهم بالانبياء

وإن كان موت الانبياء

بحسب الخارج فى أثناء

فان الغشيان مقارن لليل (الثامن الباء للصاق حقيقة) نحو به داء أى ألصقه (ومجازا) نحو مررت بزيد اى انصقت مرورى بمكان يقرب منه (والتعدية) كالمهزة نحو ذمب الله بنورهم اى اذهب (والاستعانة) بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم (والسببية) نحو فكلأ أخذنا بذنبه (والمصاحبة) نحو قد جاءكم الرسول بالحق اى مصاحبه (والظرفية) المكانية او الزمانية نحو ولقد نصركم الله بيدرجيناهم بسحر (والبديلية) كما فى قول عمر رضى الله عنه استاذنت النبي صلى الله عليه وسلم فى العمرة فاذن وقال لا تنسنا يا أخى من دعائك فقال كلمة ما يسرنى ان لى بها الدنيا اى بدلهارواه ابوداود وغيره واخى ضبط بضم المهزة مصغر التقريب المنزلة

بدل من الليل لذل ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل أو تقييده بذلك (قوله الباء للصاق) وعلية قصرها سيبويه حيث قال انما هى للصاق والاختلاط اه والاصاق لا يصل الشئ بالشئ وهو ينقسم الى حقيقى كالمثال الاول ومجازى كالثانى (قوله كالمهزة) أى فى انها تصير الفاعل مفعولا وكما تسمى باء التعدية تسمى باء النقل والتعدية بهذا المعنى مختصة بالباء اما بمعنى ايصاله معنى الفعل الى الاسم فمشاركة بين حروف الجر التى ليست بزائدة أو فى حكم الزائدة كرب ومنذ (قوله والاستعانة) ادرجا ابن مالك فى السببية قال وآثرت التعبير بالسببية لاجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى (قوله على آلة الفعل) اى حقيقة كالمثال المذكور أو مجازا كاستعينوا بالصبر (قوله والسببية) استغنى بها عن ذكر التعليل لان العلة والسبب واحد ومن فرق غير بينهما بان العلة موجبة لمعلولها بخلاف السبب فانه كالأداة (قوله والمصاحبة) وهى التى يصلح فى محلها مع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال (قوله والبديلية) بان يصلح مكانها لفظ بدل والفرق بينهما وبين المقابلة ان البديلية أخذ شئ بدلا لشيء يؤخذ ايضا فليس الاخذ دافعا لشيء بدلا ما يأخذه بل أخذ شيئا من شيئين يمكن أخذ كل منهما بخلاف المقابلة فانها أخذ شئ فى نظير شئ يدفعه ثمنا كان كما مثل او غير ثمن كقولك قابلت احسانه بضعفه (قوله كلمة) اى هذه كلمة اى جملة وهى قوله صلى الله عليه وسلم لا تنسنا يا أخى من دعائك لانها تشعر برفعة مقام عمر رضى الله عنه ويحتمل ان عمر

(٥٦ - عطار - أول) سائر الناس وهكذا المناسب فى الذهن تقدم قدوم ركب الحاج على رجالهم وإن كان قد يكون

عكس ذلك قاله الجامى وحيث علمت أنها تفيد المهلة ايضا فى الذهن لان تدرج الذهن فى تعلق الفعل باجزاء المتبوع يقتضى اعتبار المهلة فيه قاله عبد الحكيم وبه تعلم ما فى قول شيخ الاسلام بتعقيب أو مهلة تأمل (قوله داخلة مع حتى الجارة على الاصح) اعلم ان حتى الجارة مختصة بحسب وضعها بان تجر الجزء الاخير أو ملاصقه ليعم الفعل جميع الاجزاء والعاطفة مختصة بان تعطف الجزء لانه أظهر معنى حتى الجارة التى حملت عليها العاطفة وإنما كان أظهر المعنيين عند العطف لان اتحاد الاجزاء فى تعلق الحكم أعرف فى العقل واكثر فى الوجود من اتحاد المتجاورين كذا فى بعض الشروح نقله الجامى ومنه يظهر وجه الاتفاق فى العاطفة وهو أن المعطوف جزء ووجه الخلاف فى الجارة مع كون الاصح الدخول وهو استعمالها فى جرائمها لكونها لما كان أشيع الاستعمالين جرائمها حكم به الا ان وجد دليل لخروجه تدبر (قوله والاستثناء الخ) قد يقال انها محمولة على الجارة فى استعمالها لقليل لفقد المرجع للاستعمال الكثير المتقدم فى العاطفة تدبر (قوله فى دعوى أنها اسم) أى مبنى لتضمنها معنى الانشاء أو حرف النفي أو لمشابهتها الحرف

(والمقابلة) نحو اشتريت الفرس بألف (والمجاوزه) كمن نحو ويوم تشق السماء بالغمام أى عنه (والاستعلاء) نحو ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقطار أى عليه (القسم) نحو بالله لأفعلن كذا (والغاية) كإلى نحو وقد أحسن بي أى إلى (والتوكيد) نحو كفى بالله شهيدا وهزى اليك بجذع النخلة والاصل كفى الله وهزى جذع (وكذا التبعض) كمن (وفاقا للاصمعي والفارسي وابن مالك) نحو عينا يشرب بها عباد الله أى منها وقيل ليست للتبعض ويشرب في الآية بمعنى يروى أو يبتذ مجازا والباء للسببية (التاسع بل للعطف) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجبا أم غير موجب ففي الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف وفي غير الموجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما إذا وليها جملة (امال لابطال) لما وليته نحو أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق فالجائي بالحق لاجنون به

اراد بالكلية لفظا خي والاول اظهر (قوله والمقابلة) وهى الداخلة على الاعراض كالثمن (قوله كمن) يكثر وقوعها بعد السؤال نحو فاسئل به خير أو سأل سائل بعذاب واقع ويقل بعد غيره كثال الشارح (قوله وكذا التبعض) قال الامام في المحصول الباء إذا دخلت على متعدي بنفسه نحو وامسحوا برؤوسكم صار للتبعض للفرق الضروري بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في افادة الاول الشمول والثاني التبعض فيجب أدنى ما يتناول المسح وهو شعرة أو شعرتان اه لكن قال امام الحرمين في البرهان ان هذا خلف من الكلام لا حاصل له وقد اشدت نكير ابن جنى في سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن تقول مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبعض يتلقى من غير الباء اه وفي فصول البدائع للعلامة الفناى أنه يلزم على ما في المحصول الترادف مع من والاشتراك مع الاصلاق وكلاهما خلاف الاصل (قوله وفاقا للاصمعي) أى فالشافعى رحمه الله لم ينفرد بالقول بانها للتبعض لكن في فصول البدائع انه لا نقل له لغة اه فلعله لم يطلع على نقل الاصمعي أو لم يعتبره لقوة القائل بخلافه (قوله وقيل ليست للتبعض) ممن أنكر كونها للتبعض أبو الفتح بن جنى ورد عليه البيضاوى تبعاً للامام بانها شهادة نفى فهى غير مسموعة قال ابن دقيق العيد ليست شهادة نفى إنما هو اخبار مبنى على ظن غالب مستند إلى الاستقراء ممن هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب متتابع لسائر أحكامهم في نفى ما دل الاستقراء على نفيه (قوله فيصير كأنه مسكوت عنه) أى بالمرّة لا يقال إذا نقلت حكمه لم يكن مسكوتا عنه بل نفي عنه الحكم لان المراد بالحكم الاثبات دون الثبوت ولا يلزم من نفيه تحقق الانتفاء لا مكان أن يكون الثبوت باقيا (قوله والاضراب) أى المجرد عن العطف (قوله فيما إذا وليها جملة) قيد بذلك ليصح تقسيمها إلى الابطال والانتقال لا تسميتها بالاضراب فانه لا يتقيد بذلك بل تسمى به وإن وليها مفرد (قوله أم يقولون به جنة) في التمثيل بهذه الآية رد على ابن مالك في قوله ان بل الاضرابية لا تقع في التنزيل ومثلها قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون وأجيب عنه بان الاضراب في الآيتين لا يتعين كونه للابطال لاحتمال انه للانتقال من جملة القول لا من جملة المقول وجملة القول اخبار من الله تعالى عن مقالهم صادقة فلم يطلها الاضراب وإنما أفاد الاضراب الانتقال من اخبار عن الكفار إلى اخبار عن وصف من وقع

وضعا في بعض اغاها
تخفيف الباء (قوله وهو
إمما يناسبه التثنية) فيه
ان التقايل لهذا المعنى
يناسب أيضا (قوله من
كونه لازما للمعناها الخ) قد
يقال انه جزء المعنى تأمل
(قوله وهو لا يختص
بذلك) لا تخصيص في
كلام الشارح بل معناه انه
في هذا النوع نحو كذا اه
ينافي انه في غيره بأمثلة
آخر تدبر

(أو للانتقال من غرض إلى آخر) نحو ولدنا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا فاقيل بل فيه على حاله (العاشريد^(١)) اسم ملازم للنصب والاضافة^(٢) إلى أن وصلت (بمعنى غير^(٣)) ذكره الجوهري وقال يقال انه كثير المال يبدأ به بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره (وعليه) حديث أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أن من قرئش) أى الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ما تقدم أورده اهل الغرب وقيل ان بيد فيه بمعنى غير وانه من تأكيد المدح

الكلام فيه من النبي صلى الله عليه وسلم والملائكة (قوله أو للانتقال) أى واقعة في أول الكلام المنتقل اليه وإلا فالانتقال صفة المتكلم الآتى بكلام بعد آخر وإن لم يأت بيل (قوله اسم) وقال ابن مالك حرف ك لا الاستثنائية (قوله ملازم للنصب) أى على الاستثناء وهذا على أنها بمعنى غير وأما على أنها بمعنى من أجل فبينة على الفتح^(٤) إذ لا محل للاستثناء (قول وأنا أفصحهم) أشار الشارح بذلك إلى أن ههنا مقدمة مطوية لا يتم التعليل بدونها وإلا فلا يلزم من كونه من قرئش انه أفصح من نطق بالضاد (قوله وبهذا اللفظ) أى أفصح العرب (قوله أورده اهل الغرب) أى العلماء الذين ألفوا في الالفاظ الغريبة الواقعة في الحديث كابن الاثير في النهاية وغيره (قوله وانه من تأكيد المدح الخ) يعنى انه ليس هناك شئ يمكن استثناءه من المدح بالفصاحة إلا كونه من قرئش إن كان ذما ومعلوم انه ليس بذم قطعاً بل هو في غاية المدح والمعنى ليس هناك مما يمكن استثناءه فهو أبلغ في المدح وقد عد من المحسنات البديعية واستشهد عليه بقوله

(١) قوله بيد في المعنى ويقال ميد بالميم وروى الشافعى في مسنده حديث نحو الآخرون السابقون بأند أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا على صيغة اسم الفاعل كما يقال في كائن كائن ولا ينافى ذلك الحرفية أى لانه ليس كل ما كان على زنة اسم الفاعل يكون اسماً فان لكن مخففة على هذه الزنة وهى حرف اه بزيادة من الأمير والقصر

(٢) قوله اسم ملازم للنصب والاضافة الخ قال الدمامنى على المعنى اما أنه اسم فدعوى لم يقم عليها دليل ولو قيل انه حرف استثناء ك لا لم يعبء بل في كلام ابن مالك على اعراب مشكلات البخارى مانصه والمختار عندى أن يجعل حرف استثناء ويكون التقدير أى في قوله صلى الله عليه وسلم بيد أن كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا على معنى لكن ولا دليل على أسميتها قال وأما استعمالها متولة بأن وصلتها فهو المشهور كالحديث بيد انى من قرئش وقد استعملت على خلاف ذلك فورد في بعض طرق الحديث نحن الآخرون السابقون بيد كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا وخرج على أن الاصل بيد أن كل أمة فحذف ان وبطل عملها وأضيفت بيد إلى المبتدا والخبر اللذين كانا معمولين لان وهذا الحذف في آل نادر ولكنه غير مستبعد بالقياس على حذف ان فانهما اخوان في المصدرية وشبهان في اللفظ قلت وهو مخالف لما اختاره من كونها حرفاً وأجيب بأنه تخريج على رأى الجماعة لا على مختاره واعتراض أن ما يضاف إلى الجمل محصور في أشياء ليس بيد منها وأجيب بأنه يمنع الحصر ولو سلم فالمحذور إنما هو المضاف إليها من الاصل ومن غير تصرف بحذف وهذا ليس كذلك اه كلام الدمامنى أفاده في القصر

(٣) قول المصنف بمعنى غير قال في المعنى إلا أنه لا يقع مرفوعاً ولا مجروراً بل منصوباً ولا يقع صفة ولا استثناء متصلاً وإنما يستثنى به في الانقطاع خاصة اه

(٤) قوله فبينة على الفتح أى في محل نصب على الحال لا على الاستثناء. إذ لا محل الخ اه كاتبه عنى عنه

بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) فى الاعراب والحكم (والمهلة على الصحيح وللترتيب خلافا للعبادى) تقول جاء زيد ثم عمرو وإذا تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد وخالف بعض النحاة فى افادتها الترتيب كما خالف بعضهم فى افادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرهما كقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها والجعل قبل خلقنا وكقول الشاعر

كهز الردينى تحت العجاج جرى فى الاناييب ثم اضطرب

واضطراب الرمح يعقب جرى الهز فى اناييبه وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الواو فى الاول والفاء فى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى وأما مخالفة العبادى فأخوذة من قوله كفى فتاوى القاضى الحسين عنه فى قول القائل وقفت هذه الضيعة على أولادى ثم على أولاد أولادى بطن بعد بطن انه للجمع كقوله هو وغيره فيما لو أن بدل ثم بالواو قائلين ان بطناً بعد بطن فيه معنى ما تناسلوا أى للتعميم وإن قال الاكثر انه للترتيب (الثانى عشر حتى لانتهاى الغاية غالباً) وهى حينئذ اما جارة لاسم صريح

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب
أخرج قوله أن سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب فيهم وذلك المعنى لا يَحتمل أن يكون عيباً لانه أثر كمال الشجاعة إلا أنه نزل منزلة العيب بمبالغة فى نفى جنس العيب عنهم فكأنه يقول وجود العيب فيهم على تقدير أن يكون ما هو محض الشجاعة عيباً لكن هذا محال ومالا ثبت إلا على تقدير المحال يكون محالاً لا محالة ومثله قوله

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم تلام بهجران الإجابة والوطن
فرحم الله هؤلاء الناس لا كمن قيل فيهم

بلوتهم مذ كنت طفلاً فلم أجد كما أشتى منهم صديقاً وصاحباً
فصوبت رأيي فى فرارى منهم وشمرت أذبالى ووليت هارباً

وفى معناه قول بعضهم

قوم إذا حل ضيف بين أظهرهم لم ينزلوه ودلوه على الخان

(قوله على الصحيح) راجع للمهلة كما يفيد كلام الشارح للتشريك فانه لا خلاف فيه إذ هو من لوازم العطف والقول بزيادتها كفى قوله تعالى ثم تاب عليهم خارج عن العطف فلا يقابل التشريك (قوله هو الذى خلقكم من نفس النخ) خلاف التلاوة فان آية الزمر خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وليس فيها هو الذى وآية الاعراف هو الذى خلقكم وجعل بالواو لاشم (قوله والجعل قبل خلقنا) أى فثم فى الآية بعكس الترتيب (قوله كهز الردينى) أى الرمح الردينى نسبة إلى ردينة امرأة كانت تقوم الرماح بخط هجر والعجاج الغبار والاناييب جمع أنبوبة وهى ما بين العقدتين (قوله وتارة يقال) أى فى الجواب (قوله فأخوذة النخ) أى خلافاً لمن ادعى توهم المصنف فى ذلك (قوله عنه) أى عن العبادى (قوله انه للجمع) أى قول القائل وهذا مقول قول العبادى (قوله وغيره) وإن كان قليلاً بدليل قوله وإن قال الاكثر (قوله فيه) أى فى التركيب الذى أتى فيه بالواو بدل ثم (قوله أى للتعميم) أى مع الترتيب ومع الجمع ففيه تنبيه على ان العبادى سوى بين الواو وثم فى التركيب المذكور وعلى رد قول من قال إن بطناً بعد بطن يقتضى الجمع بل رده بعضهم بأنه لم يقل به أحد وفى فصول البدائع ان ثم قد تستعمل موضع الواو كفى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان الايمان هو السابق فى الاعتبار على جميع الاعمال فضلاً عن فك الرقبة والاطعام (قوله لانتهاى الغاية) أى لانتهاى ذى الغاية (١) او الاضافة لادنى ملابسة أى

(١) قوله أى لانتهاى ذى الغاية أى ففيه مجاز الحذف وفى كلام بعض المحققين أن المراد بالغاية المسافة مجازاً مرسلًا عاقبته الجزئية اه كاتبه عفى عنه

نحو سلام هي حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من أن والفعل لن نبرح عليه عا كفين حتى يرجع الينا موسى
 اى إلى رجوعه واما عاطفة لرفع اودنى نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما
 ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة اسمية نحو فما زالت القتلى تمج دماءها * بدجلة حتى ماء دجلة اشكل
 او فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجوه (وللتعليل) نحو اسلم حتى تدخل الجنة اى لتدخلها (وندر
 للاستثناء) نحو ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل
 اى إلى أن تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف أن يجيئها للتعليل ليس بغائب ولا نادر
 (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فانه يكثر منهم تمنى ذلك
 يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (وللتقليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب وذى ولد لم يلبه أبوان
 أراد عيسى وآدم عليهما السلام (ولا تختص باحدهما خلافاً لراعى ذلك) زعم قوم انها للتكثير دائماً وكأنه
 لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر أنها للتقليل دائماً وقرره في الآية بأن السكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة
 فلا يفقهون حتى يتمنوا ما ذكر إلا في احيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن
 مالك نادر (الرابع عشر على الاصح انها قد تكون) اى بقلة (اسماً بمعنى فوق) بان تدخل عليها من نحو غدوت
 من على السطح أو من فوقه (وتكون) بكثرة (حرفاً للاستعلاء) حساً نحو كل من عليها فان أو معنى نحو
 فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كمع وآتى المال على حبه أى مع حبه (والمجازة) كعن نحو
 رضىت عليه اى عنه (والتعليل) نحو وتكبر والله على ما هداكم اى لهدايته اياكم (والظرفية) كفى نحو
 ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها اى وقت غفلتهم (والاستدراك) كلكن نحو فلان لا يدخل الجنة
 لسوء صنيعة على أنه لا يبايأس من رحمة الله اى لسكنه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين
 اى يميناً وقيل هي اسم ابد الدخول حرف الجر عليها وقيل هي حرف ابداء ولا مانع من دخول حرف جر على
 آخر (اما علواً فعلى فعل) ومنه إن فرعون علا في الارض فقد استكملت على في الاصح اقسام الكلمة (١)

للاتهاء بالغاية وإلا فالغاية جزء بسيط لا انتهاء له (قوله نحو سلام) اى ذات سلام من الملائكة (قوله
 اشكل) اى فيه بياض وحررة مختلطان (قوله حتى تجود) يمكن جعل حتى هنا بمعنى إلى (قوله ليس
 بغالب ولا نادر) اى بل كثير (قوله رب للتكثير) وهو حرف خلافاً للسكوفين في دعوى اسميتها (قوله
 لم يلبه) بسكون اللام وفتح الدال أو ضمها وأصله بكسر اللام وسكون الدال ثم خفف بسكون اللام فالتقى
 ساكنان فحركت الدال بالفتح تخفيفاً او بالضم اتباعاً للهاء (قوله للاستعلاء) اى للعلو لا لطلبه واما نحو
 قوله تعالى على الله توكلنا وعلى الله فتوكلوا اى توكلت على الله فقد جعلها الرضى للاستعلاء المجازى
 وحاصل معناه لزوم التفويض قال الكمال واللائق بالادب عدم التعبير بالاستعلاء مطلقاً وان يقال أن
 معناها لزوم التفويض إلى الله فعنى توكلت على الله لزمت تفويض امرى اليه واللفظ قد يخرج بشهرته
 في الاستعمال في الشيء عن مراعاة أصل المعنى كما في قولك ما أعظم الله فتخرج لفظ أعظم على هنا عن معنى
 الاستعلاء لا شتهار استعماله بمعنى لزوم التفويض وعلى هذا المنوال قوله تعالى كان على ربك حتماً مقضياً اى
 كان واجب الوقوع بمقتضى وعده الصادق (قوله والاستدراك) والظاهر أنها لا تتعلق بشيء كأدوات
 الاستثناء (قوله نحو حديث الخ) وقيل المراد باليمين المحلوفة عليه فعلى اصلية (قوله لدخول حرف الجر
 الخ) فيه أنه ان أراد دائماً فغير مسلم وان أراد باعتبار الصلاحية فكذلك لان معناها النسبة الجزئية وهي
 لا تصلح لدخول من (قوله ولا مانع من دخول حرف جر على آخر) اى باعتبار الظاهر وان قدر له مجرور

(١) قوله فقد استكملت في الاصح اقسام الكلمة قد أشار إلى أمثلة الثلاثة لا على الترتيب

المذكور الشيخ جمال السرمدي بقوله

غدت من عليه قد علا قدر خالد على قدر عمر بالسباحة في الوري
وذكر الشيخ السيوطي في الاشباه والنظائر النحوية بما ورد كذلك عشرين كلمة نظم منها
في أربعة أبيات تسعة عشر وذيلتها بيت لكل العشرين فقال

وردت في النحو كلمات أتت تارة حرفا وفعلا وسما
وهي من والهاء والهمز وهل رب والمون وفي أعنى فها
عل لما وبلى حاشا إلا وعلى والكاف فيما نظما
وخلالات وها فيما رووا وإلى ان فارو الكلما
وقلت ثم زد حتى فقد جاءت بما لموضع فعلا وحرفا علما

وقد تقدم للشارح بيان ذلك في الهمزة كما بينه هنا في على وبيانه في من أنها أمر من مان ومين
واسم بمعنى بعض عند المخشري في قوله تعالى فأخرج به من الثرات رزقا لكم مفعول به
لاخرج وحرفا كما هو معلوم وبيانه في الهاء أنها اسم في نحو ضربه وحرف في نحو إياه وفعل
أمر كما أشار له الشيخ البدرى بقوله

وان أردت سقوط العاذلين قلن يا أنيس هياه هوه هي هين

وبيانه في هل أنه حرف استفهام وأمر من وهل بهل واسم فعل في جهل وفي رب انه فعل
ماض من ربه يربه بمعنى رباه واصلحه واسم بمعنى السيد والمالك والحرف المعلوم وفي التون
انه حرف وقاية في نحو أكرمني واسم في نحو قن وفعل أمر في قول ابن مالك

وإن أردت الوني وهو الفتور فقل ن يا خليلي نياه نوه في نين

وفي في انه اسم الفم حالة الجر وفعل أمر من وفي يفي والحرف المعلوم وفي عل انه اسم
للقراد المهزول وللشيخ المسن وفعل ماض بمعنى سقاه ثانيا وحرف ترج لغة في لعل وفي لما انه
ظرف بمعنى حين وحرف نفى جازم بمعنى لم وفعل متصل بضمير الغائبين من لم وقد أشار
السرمدي إلى أمثلتها بقوله

ولما رأى الزيدان حالى تحولت إلى شعث لما قلما اخف عرا

وفي بلى انه اسم لغة في البلاء الممدود وحرف جواب ويقال بلاه إذا اختبره وفي حاشا
أنه اسم مصدر بمعنى التنزيه في نحو حاشالله بالتونين في قراءة وماض بمعنى استثنى وحرف استثناء
وفي إلا أنه اسم بمعنى النعمة جمعه آلاء وماض بمعنى قصر وحرف استفتاح للتنبيه وفي الكاف أنه
اسم في نحو بك واكرمك وفعل أمر في قول البدرى

أما إذا رمت كتم السر قلت رشا ك ما أقول كياه كوه كي كسين

وحرف جر وحرف خطاب وفي خلا انه اسم الرطب من الحشيش وفعل في نحو وإذا خلوا
إلى شياطينهم وحرف استثناء يجر المستثنى وفي ها أنه اسم فعل أمر بمعنى خذ في نحو هاك وفعل
أمر من هاه يهاه وحرف تنبيه في نحو هذا وهأنا وفي لات انه اسم هم وفعل ماض بمعنى صرف
وحرف نفى بمعنى ليس في نحو ولات حين مناص وفي إلى أنه اسم بمعنى النعمة وفعل أمر لللاثين
من وآل بمعنى لجأ والحرف المعلوم وفي ان انه اسم مصدر بمعنى الآنين وماض من الانين أيضاً
في نحو ان زيد أنا وحرف توكيد ينصب المبتدأ ويرفع الخبر وفي حتى أنه اسم لامرأة والموضع
بمعان وماض لاثنين من الحت والحرف المعلوم اه ملخصا من التدريب

(قولي الشارح وقد لا يتسبب عن الشرط) لعله بحسب الظاهر وإلا فقد قالوا لا بد في صحة كون مثله جوابا من التأويل (قوله صارت لعموم أجزاء فرد واحد) لأن وضع الاضافة للإشارة إلى واحد معين مادل عليه المضاف (٤٤٧) بأن يكون له مزيد اختصاص

بالمضاف اليه كذا في الرضى (قوله يخالفه ما يأتي الخ) لعل ما يأتي مبنى على طريقة علماء البلاغة من أن كلاما من المضاف وذى اللام حقيقة في الواحد المعين والجنس اما اشتراكا لفظيا كما هو المشهور أو معنويا كما هو مذهب السكاكي وينصرف إلى احدهما بحسب القرينة الا ان قرينة الاستغراق في المقام الخطاى هو انتفاء قرينة البعضية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجع والحاصل انهما مذهبان مختلفان (قوله ومن هنا الخ) أي من أن الاضافة للمعرفة تكون للمعمود ولا افراد له بل أجزاء فان مثل ذلك ما إذا كان المضاف اليه كل غير متعدد بالنسبة للمضاف هو اليه فانه لا يفيد الاشمول الاجزاء دون افراد المضاف هو اليه وهو الرجل لانه نكرة غير مسورة (قوله لان القلب فيها الخ) فيه انه لو اضيف إلى معرفة لا يتأتى القول فيه بالعموم لخصوصية المادة لان القلب لا تعدد فيه فالاضافة إلى معرفة مثلها إلى نكرة في مثل هذا بخلاف نحو جاءني غلام رجل الداخل عليه كل فانها

(الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوي والذكرى وللتعقيب في كل بحسبه) تقول قام زيد فعمرو اذا عقب قيام عمرو وقيام زيد ودخلت البصرة فالكوفة إذا لم تقم في البصرة ولا بينهما وتزوج فلان فولد له إذا لم يكن بين الزوج والولادة إلا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي وإنما صرح به المصنف ليحفظ عليه الذكرى وهو في عطف مفصل على مجمل نحو إنا أنشأناهم انشاء فجعلناهم أبكارا عربا أترابا فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة (والسببية) ويلزمها التعقيب نحو فوكزه موسى فقضى عليه فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واحتز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد تراخى عن الشرط نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة وقد لا يتسبب عن الشرط نحو إن تعذبهم فانهم عبادك (السادس عشر في

(قوله والذكرى) ليس المراد به مجرد ذكر الثاني بعد الاول فان هذا موجود بدون الفاء فان من لازم ذكر الشئين ان يتقدم احدهما ويتأخر الآخر بل المراد ان ترتبه ذكر الثاني بعد الاول لكونه تفصيلا له مثلا (قوله إذا لم تقم) ومسافة السير لا تنافي التعقيب (قوله والتعقيب مشتمل الخ) فانه وجود الثاني عقب الاول وذلك يستلزم الترتيب وهو اعم لانه يصدق بما كان مع ملة (قوله) وإنما صرح به الخ فيه انه لا يلزم من كونه لا راملا للتعقيب انه معنى موضوع له لفظ الفاء والمقصود بيان المعاني التي وضعت لها الحروف وحيث فلا بد من التصريح به لافادة ذلك كذا قيل وهو لا يتم الا إذا كان لازما خارجا وهما الترتيب ليس كذلك فانه جزء للاخص الذي هو التعقيب وحيث فلا يلزم من وضعه للاخص وضعه له (قوله وهو) أي الترتيب الذكرى (قوله في عطف مفصل الخ) ظاهر انه محصور في ذلك وقد تبع فيه ابن هشام ومفاد كلام الرضى عدم حصره في ذلك فانه يكون في مدح الشئ وذمه بعد تقدم ذكره نحو ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين الخ ونحو وأورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعلم أجر العالمين (قوله والسببية) أي ان ما بعدها سبب عما قبلها (قوله ويلزمها التعقيب) أي باعتبار التعقل (قوله ان يسلم الخ) بناء على ان المراد الدخول بالفعل وبمحتمل ان المراد يؤول إلى الدخول باعتبار مكثه في مدة القبر قال البدخشي في شرح المنهاج واختصت الفاء بالربط لان الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب ومنه قوله تعالى ولا تقفروا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب واستشكل بأن الاسحات لا يقع عقيب الافتراء لكونه في الدنيا والاسحات أي الاستئصال بالعذاب في الآخرة وأجيب بانه مجاز يجعل المتوقع كالواقع ونظيره قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا إذا لم يحمل على عذاب القبر وقد يتجرد الجواب عن الفاء كما في قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وأنكر المبرد ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره قال الجار بردي في شرح المنهاج وهو غير مرضي لان النقل لا يمكن منعه ولان روايته لا تنافي تلك الرواية فالصواب أن يقال انه شاذ (قوله وقد لا يتسبب الخ) صحيح بالنظر للظاهر بلا تقدير جواب اما مع تقديره فيسبب عن الشرط وتقديره في الآية ان تعذبهم فلمهم الذل كما ان تقديره في التي بعدها فلمهم العز فيكون المذكور فيهما سببا للشرط لاجوابه (قوله ان تعذبهم فانهم عبادك) قيل ان في الآية تقديم وتأخيرا والمعنى ان تعذبهم فانك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فانهم عبادك لان الذي يشاكل المغفرة فانك أنت الغفور الرحيم وقد قرأ جماعة فانك أنت الغفور الرحيم قال القاضي عياض في الشفاء وليست في المصحف وقال الامام القرطبي في تفسيره انه لا يحمل إلا على ما أنزل الله ومتى نقل إلى الذي نقل اليه ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم

تفيد العموم (قوله ولعل الظاهر الخ) كيف والقلب

غير متعدد نعم أول كلامه ظاهر (قوله كما ان الظاهر الخ) ليس على عمومه كما عرفت وبما عرفت وجه ترك المنكر المضاف فانه تارة تكون كل فيه لاستغراق الاجزاء كآية تارة لاستغراق الافراد نحو كل غلام رجل إذا المراد غلام رجل لامرأة كما في الاض

فيهم جميع غلامانه تأمل (قوله ظاهر (٤٨) في أن استغراق الافراد الخ) الظاهر من كلام أهل العربية هو ما ذكره المصنف قال في

للفردين (المكانى والزمانى نحو وأنتم عاكفون فى المساجد واذكروا الله فى أيام معدودات) (والمصاحبة) كع نحو قال ادخلوا فى أمم أى معهم (والتعليل) نحو لمسكم فيما أفضتم فيه أى لأجل ما (والاستعلاء) نحو ولا صابنكم فى جذوع النخل أى عليها (والتوكيد) نحو وقال أركبوا فيها والاصل أركبوا (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبته والاصل زهدت ما رغبته فيه (وبمعنى الباء) نحو جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذكركم فيه أى يذكركم بسبب هذا الجعل (والى) نحو فردوا أيديهم فى أفواههم أى إليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو هذا ذراع فى الثوب أى منه يعنى فلا يعينه ثقلته (الباب عشرين للتعليل) في نصب المضارع بعدها بأن مضرة نحو جئت كى انظر كى أى (وبمعنى ان المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكى تكرر فى أى لأن (الثامن عشر كى اسم لاستغراق افراد) المضاف اليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعروف المجموع) نحو كل العبيد جاؤا وكل الدرام صرف

المعنى كل اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المفرد المعرف ثم قال ما حاصله أن لفظ كل مفرد مذكور ومعناها مجسب ما تضاف اليه فان كانت مضافة إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذلك جاء الضمير مفرداً مذكراً فى نحو كل شئ فعلوه فى الزير ومفرداً مؤنثاً فى كل نفس بما كسبت رهينة ومعنى ونحو ما ذكرنا أو مؤنثاً وان كانت مضافة إلى معرفة فقالوا يجوز مراعاة لفظها ومعناها نحو كلهم قائم أو قائمون فإذ ذكره الميزانيون مبنى على التسامح بناء على أن كلمة كل لما كانت فى افادة الافراد والاجزاء تابعة للمضاف اليه وأن ما تستقل بافادته هى الاحاطة قالوا إن لفظه كل للاحاطة وأن الافراد من جانب المضاف اليه قاله عبد الحكيم حين اعترض عبد الغفور بهذا الاعتراض (قوله بل ناصب) أى لقيامه مقام كى وفيه أن شرط العامل الاختصاص بأحد القبيلين واللام حينئذ غير مختصة كذا فى الرضى (قوله ما كان قاصداً للفعل الخ) هذه عبارة المعنى وفى الجامى بناء

بالشرط الثانى ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزل الله واجمع على قراءة المسلمين مقررون بالشرطين كليهما إذ تلخيصه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان انت العزيز الحكيم فى الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم إذ لم تحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم اه قال ابن كمال باشا فى الفرائد قوله تعالى فانهم عبادك ظاهرة تعليل وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عباد الله وعبدوا غيره وباطنه استعطف لهم وطلب رافة بهم وقوله تعالى فانك انت العزيز الحكيم يعنى لاشين يشنوك فى عدم مؤاخذتهم بالعذاب لانك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة للعجز والقصور من جهة العلم والعمل وفيه تلييح الى أن مغفرة الكافرين لاتنافى الحكمة ويتضمن ذلك نفي الحسن والقبح العقليين اه (قوله للظرفية) أى ولو تقريرا كقوله تعالى ولا صابنكم فى جذوع النخل فان الجذوع وإن لم يكن مكانا للصلوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له لتمكنه منه تمكّن المظروف فى الظرف وحينئذ لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل ولم يثبت بحجتها للسيبىة حقيقة بل لو كان لكان مجازاً دافعا للإشتراك وإن جعله بعض الفقهاء فى قوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة من الابل قاله البدخشى (قوله ادخلوا فى أمم) وقيل هى للظرفية من ظرفية الجزء فى الكل (قوله نحو لا صابنكم) وقيل أنها هنا للظرفية المجازية كان الجذوع ظروف للصلوبين بجامع التمكن (قوله زهدت فيما رغبته) الظاهر أن مفعول زهدت فى مثل ما قاله منصوب بنزع الخافض غظنه متعديا وإلا فمعلوم ان زهدا إنما يتعدى بفى وقد مثل ابن هشام بضربت فيمن رغبته قال أصله من رغبته فيه هذا ان جعل زهد بقتل الهاء كما فى القاموس ضد الرغبة فان جعل بفتحها بمعنى حزر وحرص كان متعديا فيصح التمثيل به اه زكريا (قوله وبمعنى الباء) قيل أى معناها الاصل وهو اللصاق والالوهة ان يقال معناها الاتق بالمحل من الصاق وغيره كما يشهد له التقرير بالتسبب فى الآية الآتية (قوله يذكركم فيه الخ) وهذا غير التعليل المار لأن المتقدم فى العلة المفتضية وفعال الله تعالى لاتعلل وهذا سبب عادى وجعل الزمخشري فى الظرفية المجازية فانه قال جعل هذا التدبير كالمنع والمعدن للبت والتكثير نحو ولسكم فى القصاص حياة (قوله نحو فردوا) وقيل أن فى الظرفية وردوا بمعنى ادخلوا (قوله نحو هذا ذراع) وقد يقال هى للظرفية من ظرفية الجزء فى الكل (قوله بأن تدخل عليها اللام) أى لفظا أو تقدير (قوله كل العبيد)

على أن الفعل منتصب بأن بعدها ما نصه فان قيل اذا صار الفعل بمعنى المصدر فكيف يصح الحمل قيل على حذف مضاف من الاسم أى على ما كان مصدقا لله تعذيبهم اه وهو يفيد انها زائدة مع نصب الفعل بان تنفيذ التوكيد أما بسبب الزيادة أو

بناء على ما قاله الرضى من ان هذه اللام كانها هي التي في قولهم انت لهذه الخطاة اى مناسب (٤٤٩) لها وهي تليق بك ولا شك ان لها دخلا

في التأكيذ حيث أفادت معنى المناسبة المسلط عليه النفي وحيث قد صح قول الشارح أنها داخلة على الخبر المنصوب بان بعدها وفي حواشي الاشعري أن مذهب ابن مالك أنها زائدة والفعل منصوب بان وهو مذهب مركب من المذهبين ويؤيده ما تقدم عن الجامي وحيث قد ظهر أنها للتوكيد وأنها داخلة على الخبر وأنه منصوب بان بعدها وان دفع ما لزم على مذهب الكوفيين من أنها ليست بمعنى كي وأن شرط العامل الاختصاص والخروج عن الاصل مع إمكان التأويل فليتأمل (قوله ومعنى وجودها حصول مضمونها) فيه أن لقائل لولا زيد لهلك عمرو لا يلاحظ تعليق الهلاك على ثبوت الوجود لزيد بل على وجوده وإن صح ذلك (قوله الذى جوزه محققو الآخرين) أى لوجوده مصرحاً به في نحو قوله ه لولا زهير جفاني كنت معتذراً ه لكن أوله الجمهور بان المعنى لولا جفوة زهير (قوله وعبرة المعنى الخ) يمكن أن معنى قوله بوجوده الأولى بالوجود الذى في

ومنه أن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً وكلهم آتية يوم القيامة فرداً (و) لا استغراق (أجزاء) المضاف إليه (المفرد المعروف) نحو كل زيد أو الرجل حسن أى كل أجزائه (التاسع عشر اللام) (الجارة للتعليل) نحو وأزولنا إليك الذكر لتبين لنا من أى لاجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار للكافرين (والاختصاص) نحو الجنة للمتقين (والملك) نحو لله ما في السموات وما في الأرض (والصيرورة أى العاقبة) نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً فهذه عاقبة التقاطهم لآلته إذ هى التبنى (والتملك) نحو وهبت لزيد ثوباً أى ملكته إياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد النفي) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم لم يكن الله ليغفر لهم فهى في هذا ونحوه لتوكيد نفي الخبر الداخلة عليه المنصوب فيه المضارع بأن مضمره (والتعدي) نحو ما أضرب زيداً عمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به لازماً يتعدى إلى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام (والتأكيذ) نحو إن ربك فعال لما يريد الاصل فعال ما (وبمعنى إلى) نحو فسقاه لبلد ميت أى إليه (وعلى) نحو يخزون للآذقان سجداً أى عليها (وفى) نحو ونضع الموازين القسط ليوم القيامة أى فيه (وعند) نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم في قراءة الجحدري أى عند مجيئه إياهم (وبعد) نحو اقم الصلاة لدلوك الشمس أى بعده (ومن) نحو سمعت له صراخاً أى منه (وعن) نحو وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه أى عنهم وفى حقهم وإلا بان كانت للتبليغ لئيل ما سبقتمونا وخير كان واليه للايمان

أى فكل فيهما لا استغراق أفراد المعرف المجموع واستشكاه السبكي بأن ما أفاده كل من إحاطة الأفراد أفاده الجمع المعرف قبل دخوله عليه وأجاب بأن أل تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد في أجزاء كل من تلك المراتب وما أجاب به قول مردود لانه يقتضى عدم جواز استثناء زيد في نحو جامنى الرجال إلا زيدا إذا لم يتناول لفظ الجميع ولأن المحققين قالوا في نحو قوله تعالى والله يحب المحسنين ان معناه كل فرد لا كل جمع فالجواب المرضي ان الجمع المعرف يفيد ظهور العموم في الاستغراق وكل الداخلة عليه تفيد النص فيه اه زكريا (قوله ومنه أن كل من في السموات) فصله عما قبله إشارة إلى أنه نوع آخر إذ من ليس جمعاً اصطلاحياً لكنه يشبهه بوقوعه على جماعة (قوله أن كل أجزائه) قال اخو المصنف ومنه قوله تعالى كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع إلا طلاق المعترة والمغلوب على عقله رواه الترمذى والمصنف جعلهما في شرح منهاج البضاوى من قبيل المعرف الجنسى وهو فى المعنى كالنكرة فهو من القسم الأول وهو استغراق أفراد المنكر والأول وجه خصوصاً المثال الثانى (قوله النار للكافرين) أى عذابها مستحق لهم لأن لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى ذات نحو الحمد لله ولم تجعل هنا للاختصاص لأن النار ليست مختصة بالكافرين وإن كان تأييدها مختصاً بهم بخلاف الجنة فانها مختصة بالمؤمنين (قوله أزواجاً) أى زوجات شبهوا هم البنين والحفدة بالمملوكين فى الحياة والاختصاص (قوله بقصد التعجب به) بأن غيرت صيغته لصيغة فعل والأصل ضرب زيد عمرو (قوله يتعدى الخ) لأن همزة النقل لما دخلت على الفعل صار الفاعل مفعولاً بعد إسناد الفعل إلى غيره فلم يتعد الفعل إلى ما كان مفعولاً قبل التعجب بنفسه لصيرورته لازماً فيعدي إليه الا سراً باللام (قوله والتأكيذ) وهى اللام الزائدة وتسمى فى القرآن صلة (قوله الجحدري) بضم الجيم نسبة إلى جحدري اسم رجل (قوله أى منه) هذا إذا علق بسمعت واما إذا جعل له حالاً من صراخا كانت اللام على بابها (قوله بأن كانت للتبليغ) أى كاهو الظاهر بحسب الراى (قوله ما سبقتمونا) لأن المخاطب لانسان ياتى له بصيغة الخطاب لا بصيغة الغيبة

(قول المصنف لو حرف شرط للماضى) عبارة القاضى ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثانى قال عبد الحكيم على قوله لو من حروف الشرط المشهور أن كلمة لا متناع الثانى لا متناع الاول أى يستعمل للدلالة على أن علة إلغاء الجزاء فى الخارج إنما هى انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ما هى ولهذا يستعمل فيما كان كلا الانتفاءين معلومين وهو الكثير الشائع وقد يستعمل للدلالة على لزوم الثانى للاول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم ولهذا استعمال ثالث وهو أن يقصد بيان استمرار شئ فربط ذلك الشئ بابتداء القيصين عنه ولما كان هذا يستلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز والاصل ينفيهما عدل عنه المصنف رحمه الله تعالى وقال انه من حروف الشرط فكما أن سائر حروف الشرط موضوعة لمجرد تعليق من غير دلالة على انتفاء وثبت فكذلك كلمة لو موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر فى الماضى بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثانى أو على استمرار الجزاء بل (٤٥٠) جميع هذه الامور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك

أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة ونسب الامام هذا القول إلى البعض وكتب على قوله وظاهرها الخ أى الظاهر أن اللازم لمعنى كلمة لو مطلقا أى فى كل موضع هو الدلالة الخ وأشار بهذا إلى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب وتزييف المشهور يعنى انه لما كان لو من حروف الشرط ومعناها مجرد التعليق فاللازم لمفهومها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثانى وكون هذا المعنى لازما لمفهومها لا يستلزم الارادة فى جميع موارد فان الدلالة غير الارادة وأما ما قالوا انه لتعليق حصول امر فى الماضى بحصول امر آخر فرضا مع القطع بانتفائه فيلزم لاجل انتفائه انتفاء

أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو لينفق ذو سعة من سعته وغير العاملة كلام الابتداء نحو لا تتم أشد رهبة (العشرون) لو لا حرف معناه فى الجملة الاسمية امتناع جوازه لوجود شرطه (نحو لو لا زيد أى موجود لا تهتك امتنعت الا هانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدا محذوف الخبر لزوما) وفى المضارعية (التحضيض) أى الطلب الحديث نحو لو لا تستغفرون الله أى استغفروه ولا بد (والماضية التوبيخ) نحو لو لا جاؤا عليه باربعة شهداء وبخهم الله تعالى على عدم الجيء بالشهداء بما قالوه من الآفك وهو فى الحقيقة محل التوبيخ (وقيل تردلفى) كاية فلولا كانت قرية آمنت أى فما آمنت قرية أى أهلها عند مجيء العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس والجهنم لم يثبتوا ذلك وقالوا هى فى الآية للتوبيخ على ترك الايمان قبل مجيء العذاب وكأنه قيل فلولا آمنت قرية قبل مجيئه فنفعها ايمانها والاستثناء حينئذ منقطع فالافيه بمعنى لكن (الحادى والعشرون) لو حرف شرط للماضى (نحو لو جاء زيد لا كرمته) ويقال للمستقبل (نحو أكرم زيد أو لو أساء أى وإن وعلى الاول الكثير) (قال سيبويه) هو

(قوله) أما اللام غير الجارة (قوله) فالجازمة (مبتدأ) ونحو لينفق خبر (قوله) وغير العاملة) متماثل للجارة والجازمة (قوله) كلام الابتداء) أى وكاللام الفارقة نحو ان زيد لقائم فاللام فارقة بين ان المخففة وبين ان الشرطية وبعضهم يجعل اللام الفارقة هى لام الابتداء (قوله) وفى المضارعية) أى ولو تأويلنا نحو لو لا أنزل عليه ملك أى ينزل ونحو لو لا أخرتني إلى أجل قريب أى تؤخرنى (وهو فى الحقيقة) أى ما قالوه من الآفك (قوله) قيل وترد) قائله الهروى (قوله) للماضى) متعلق بمحذوف أى للحصول فى الماضى وأما الشرط بمعنى التعليق ففى الحال ومعنى الشرطية عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها بمعنى ان مضمون الاول سبب لمضمون الثانية وزمن السببية والمسببية فيها ماض وفى ان مستقبل (قوله) للمستقبل) أى لتعليق مستقبل على مستقبل وأما قوله تعالى ولو ترى إذ وقفوا على النار بناء على انها شرطية والجواب محذوف أى لا ريت أمرا فطيعا فلنزيله منزلة الماضى لتحقق وقوعه وكأنه قيل ولو رأيت فهو مستقبل تحققة ماضى تأويله لا يحتمل ان تكون للتمنى (قوله) وعلى الاول الكثير) متعلق بقول الكثير صفة الاول أى وعلى الاستعمال الاول وهو التعليق فى المعنى الذى هو الكثير

ما علق به فيفيد أن انتفاء الثانى فى الخارج إنما هو

بسبب انتفاء الاول فيه فمع توفقه على كون انتفاء الاول مأخوذا فى مدلولها وقد عرفت انه يستلزم خلاف الاصل يرد عليه ان المستفاد من التعليق على امر مفروض الحصول ابداء المسامحة من حصول المعلق فى الماضى وانه لم يخرج من الغنى الاصل إلى حد الوجود وبقي على حاله لا ارتباط وجوده بأمر معدوم واما ان انتفاءه سبب لانتفائه فى الخارج فكل كيف والشرط النحوى قد يكون مسييا نحو لو كان العالم مضيا لكانت الشمس طالعة وقد يكون مضيا فأى مضيا نحو لو كان زيد ابالعمر ول كان عمره ابنا له وقد يكون الشرط والجزاء معلولين لعل أو واحدة نحو لو كان النهار موجودا لكان العالم مضيا نعم ان هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي ومن هذا ظهر جواب ما قاله المحقق انتفازانى من انه يدل على انها مستعملة لافادة السببية الخارجة قول أنى العالم ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما هن دوام وقول الحاشى * ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر لان استثناء المقدم لا ينتج ذلك لان اللازم بما ذكره ان لا يكون مستعملا للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثانى ولا يلزم منه ان

لا تكون مستعملة لجر والتعليق لإفادة إبداء المانع مع قيام المقتضى كيف ولو كان معناها إفادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فإنه يكون إفادة تأسيساً انتهى ولا يخالفه ما في حاشيته على المطول أن الشرط النحوي معتبر فيه معنى السببية ولذا قال الأصوليون أنه شبهه بالسبب وقال في المغني أن لو دالة على عقد السببية والمسببية لكن السببية المعتبرة فيها الجعلية سواء كانت في الواقع أم لا وفي نحو قولنا لو كان النهار موجوداً فالشمس طالعة السببية باعتبار العلم اه لأن هذا إنما ينفع من جواز أن السببية باعتبار العلم والسعد منع ذلك بقوله أنها تدل على أن علة امتناع الثاني في الخارج ما هي من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي كما سيأتي نقله في الحاشية (قوله لتعليق حصول الخ) قال عبد الحكيم تبعاً للعضد وشرح التجريد معنى التعليق أن حصوله منوط به غير متوقف حصوله على حصول شيء آخر وأن جميع ما سواه مما يتوقف عليه ذلك الأمر حاصل ولو ادعى فلو حصل ما علق به بدون ما علق عليه لم يكن الملق عليه معلقاً عليه ولذا ذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإيانا إلى أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والخفية اعترفوا بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط إلا أنهم يقولون بأنه مدلول الجملة الشرطية اه ثم أن هذا التعليق كالتعليق في لما وليس تعليق أمر هو على خطر الوقوع بآخر كما في أن فالمعنى لما انتفى الأول انتفى الثاني أو عكسه (قوله مع القطع الخ) قال عبد الحكيم أي الحصول المقروض للشرط المقارن للعلم بانتفائه اللازم منه انتفاء الجزاء المسبب عنه مدلول لو فدلوا التعليق المذكور مع الامتناعين وهو مذهب الجمهور وكذا في حاشية المطول وفي حاشية الجامى أن مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الأمرين وسببية الامتناع للامتناع هو المدلول الالتزامى ولما كان كلا الانتفاءين معلوماً مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الأمرين وسببية الامتناع (٤٥١) هو المدلول الالتزامى ولما كان كلا

الانتفاءين معلوماً للمخاطب ولم يكن تعليق الحصول بالحصول مقصوداً بنفسه إذ لا فائدة بل لاجل إفادة السببية قالوا ولو لا امتناع الثاني لا امتناع الأول فوضعوا ما هو المقصود من المعنى المطابق مقامه تيسيراً على ذلك اه فإني حاشية المطول أخذاً بظاهر العبارة وما في حاشية الجامى متابعة له في تأويل عبارة الجمهور ومعنى ما في حاشية المطول

(حرف ما كان سيقع لو وقع غيره) فقوله سيقع ظاهر في أنه لم يقع فكأنه قال لا انتفاء ما كان يقع (وقال غيره) مشى عليه المعبون (حرف امتناع لا امتناع) أى امتناع الجواب لا امتناع الشرط وكلام سيدي به السابق ظاهر أيضاً فإن انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لو وقع غيره وهو الشرط ظاهر في أنه لا انتفاء

في استعماها ينبنى قول سيدي به (قوله لو وقع غيره) علة ليقع أى يدل على أن الشيء كان يقع فيما مضى لو وقع غيره فالنتفيس في السين ليس بالنسبة لزمن التكلم بل باعتبار التأخر عن الشرط لأنه مستقبل بالنسبة لأن ما كان سيقع هو الجواب والغير هو الشرط فوقه سبب لما كان سيقع (قوله وكلام سيدي به الخ) لما كان ظاهر كلام سيدي به يفهم تعليق الوقوع بالوقوع لا تعليق الانتفاء بالانتفاء جعله المصنف مغايراً للكلام غيره وأشار الشارح إلى أنه لا تغاير في الحقيقة لأن قوله لما كان سيقع ظاهر في أنه لم يقع فكأنه قال لا انتفاء ما كان يقع لو وقع غيره يعنى أن وقوعه كان معلقاً على وقوع غيره لو وقع لكن المعلق عليه لم يقع فكذا المعلق (قوله فان انتفاء ما كان يقع الخ) أى أن العلة في انتفاء الجواب في الخارج هو انتفاء الشرط وليس المقصود الاستدلال على انتفاء الجواب بانتفاء الشرط كما فهم ابن

أن انتفاء الجزاء بوصف كونه لازماً لا انتفاء الشرط مدلول لمطابقة فكونه لازماً لا انتفاء الشرط لا ينافي كونه معنى مطابقاً للو ثم أن الشارح هنا جرى على ظاهر عبارة القوم بلا تأويل فيرد عليه ما تقدم لعبد الحكيم من أنه خلاف المفهوم وأنه يلزم عليه الاشتراك وقول عبد الحكيم هو التعليق المخصوص أى التعليق على أمر مقدر في الماضي كما ذكره الجامى لكن كونه مقدراً مأخوذ من العرف كما قاله عبد الحكيم فمن التعليق جاء اللازمة والملزومية ومن كون المعلق عليه مقدراً جاء الانتفاء أن فليتأمل اه (قوله فانتفاء الجزاء بطريق اللزوم) فيه بحث يعلم مما تقدم قريباً (قوله لا امتناع الأول الخ) أى هذا لازم معناها دائماً (قوله أن الأول ملزوم الخ) هذا توجيه مختار ابن الحاجب وقوله أو الأول الخ هو توجيه ابن الحاجب ورد الرضى بأن الشرط النحوي لا يلزم أن يكون سببياً نحو لو كان زيد أبى لكانت ابنته وقد تقدم رد هذا بأن الشرط النحوي معتبر فيه معنى السببية ولو باعتبار العلم (قوله من غير التفات الخ) لأن كلا الامتناعين معلوم في نحو لو جئتني لا كرمك والمقصود من هذا الكلام الاعتراض على ابن الحاجب حيث قال المفيد للعلم في الاستدلال هو الاستدلال بانتفاء اللازم لا الملزوم وحاصل الرد أنه ليس المراد الاستدلال بل بيان أن علة انتفاء الثاني هو انتفاء الأول من غير التفات إلى أن علة العلم ما هي ألا يرى إلى استعماها فيما كان كلا الانتفاءين معلوماً وقد عرفت أن مراد ابن الحاجب أن هذا لازم لمفهومها لانه مراد دائماً والإرادة غير اللزوم وقد مر أيضاً ما في قوله علة انتفاء الثاني في الخارج فتدبر واعلم أن مختار ابن الحاجب هو مختار الشلوين كإلصاقه عليه عبد الحكيم فقول المحشى أو لا يحتمل أن يكون الخ لا معنى له (قوله وبجواب بأن المصنف لم يرد الخ) قد أشار الشارح للجواب بقوله نظراً إلى ما ذكر من القسمين أى وأما ما تقدم فنظر القسم واحد ثم أن كلام

الشارح هنا مسابقة للمصنف فان المصنف تبع في هذا الكتاب والده وقال في منع الموانع عند حكاية هذا الكلام عن ولده واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح وأما الذي أراه الآن وأدعى ارتداد عبارة سيبويه اليه وأطبق كلام العرب عليه فهو قول المعربين فهي في جميع موارد اللامتناع ولا يلزم الاشتراك وقول الشيخ الامام ان ذلك منقضى بما لا يقل به نقول عليه لانراه منقضا بشيء (٤٥٢) وقوله قد قال تعالى ولو أن مافي الارض الآية وقال عمر لم يخف لاثرو وقال النبي

الشرط ومرادهم ان انتفاء الشرط والجواب هو الاصل فلا ينافيه ماسياتي في أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط كان واستفادة ما ذكر من انتفاءهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) في مفادة نظر إلى ما ذكر من القسمين (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (امتناع ما يليه) مثبتا كان او منفي (واستلزامه) أي ما يليه (لتاليه) مثبتا كان او منفي فالاقسام أربعة (ثم ينتقي التالي) أيضا (ان ناسب) المقدم بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا (ولم يخلف المقدم غيره) كلو كان فيهما (ألهة إلا الله) أي غيره (لفسدتا) أي السموات والارض ففسادهما خروجهما

الحاجب فاعترض بان الشرط سبب ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب فاستثناء نقيض المقدم عقيم وإنما يلزم من انتفاء المسبب انتفاء السبب فالجواب أن يقال انها لا انتفاء الشرط لا انتفاء الجواب وأيده الرضى بان الشرط ملزوم والجواب لازم وقد يكون أخص فلا يلزم من انتفاء انتفاء الاعم لا العكس وفيه ان مقام بيان العلة غير مقام الاستدلال فاختلف عليه أحدهما بالآخر وهما استعما لان لغويان خلافا لقول التفنيز ان الثاني اصطلاح للمناطقة قال السيد الحق انه أيضا من المعاني المتبعة عند أهل اللغة الواردة في استعما لانهم عرفا فهم قد يقصدون الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا اذ لو كان فيها الحضر مجلسنا فاستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية لكنه أقل استعما لان المعنى الاول اه (قوله ومرادهم الخ) أشار به الى ان هذا القول صحيح نظر الاصل فلا ينافيه ما خرج عنه مما قاله أي فتضعيف المصنف له بتصحيح ما يشمل الامرين منتقدا مع ان في لفظ ما صححه تفكيكا إذ قوله امتناع ما يليه إنما يكون اعتبارا لو قوله واستلزامه الخ إنما يكون بدونه قاله شيخ الاسلام وهو وجيه وقد تكلف سم في الاعتذار عن المصنف (قوله في امثلة) أي أربعة وهي لو كان هذا انسانا لكان حيوانا مع الامثلة الثلاثة بعده (قوله لمجرد الربط) أي لا تدل إلا على التعليق في الماضي كما ان لا تدل إلا على التعليق في المستقبل ومقاله وفاقه عليه ابن عصفور أيضا (قوله والصحيح) مقابل الاقوال الثلاثة وقد أتى به المصنف بحسب ما فهمه من أن الاقوال متنافية مع أنه لا تنافي بين أوليها والذي ذكره لا يخرج عنهما إلا أن فيه توضيحا وتفصيلا وأما قول الشلوبين فباين لها (قوله في مفاده) أي بيان مفاده أي مدلوله نظرا الى ما ذكر من القسمين وهما انتفاءهما وانتفاء الشرط فقط دون الجواب (قوله واستلزامه) عطف على امتناع (قوله فالاقسام أربعة) لان في كل من المقدم والتالي قسمين والمصنف أتى بواحد منهما وهو لو كان فيهما آلهة إلا الله ولو كان انسانا لكان حيوانا والشارح أتى بالبقية بقوله بعدما أمثلة بقية الأقسام الخ (قوله ثم ينتقي التالي الخ) حاصله ان التالي أحوالا ثلاثة الاولى يقطع بانتفاءه حيث قطع بانتفاء الخلف الثانية ان لا يقطع بانتفاءه ولا بثبوت حيث لم يقطع بانتفاء الخلف ولا بثبوت الثالثة ان يقطع بثبوت الخلف وقطع بثبوت الخلف وقطع بانه (قوله بأن لزمه عقلا) تصوير المناسبة للزوم العقلي كلزوم الهداية للمشيئة والعادي كالأية والشرعي كالحرمة للرضاع (قوله أي غيره) أي غير الله هو معهم لان الشيء مع غيره غير في نفسه وإنما لم يجعل إلا استثنائية

صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ربيتي في حجري لما حلت لي قلنا يمكن رد ذلك كله الى الامتناع وحاصل ما قاله في رد ذلك اليه أن نحو قوله لو لم يخف لم يعص مستعمل في الامتناع على طريق المبالغة فانك لو قلت لو لم يخف لعصى كان للامتناع بلا مبالغة لان امتناع العصيان مقتضية وهو عدم الخوف بخلاف ما إذا قلت لو لم يخف لم يعص فانك أقدت ذلك مع مبالغة فيه بانه لو وجد المقتضى لامتنع فبالك إذا امتنع فمعنى التركيب حينئذ لو وجد ما يتصوره العقل مقتضيا ما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد فلو لا تملكها في الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها فانها إنما تأتي بلونها للبالغة في الدلالة على الانتفاء لما للو من التمكن في الامتناع انتهى وفيه ان التركيب الذي أفاد المبالغة ليس مستعملا

في الامتناع للامتناع أصلا وليس الكلام إلا فيه فليتأمل (قول الشارح من خارج) وهو بالنسبة لا انتفاء الشرط العرف لأن كما تقدم عن عبد الحكيم (قول المصنف امتناع ما يليه واستلزامه) يحتمل وضعه لها أو أخذها من القرائن كما تقدم والفرق بينهما وبين ما بعدهما على الثاني دوامهما دون (قول الشارح فالاقسام أربعة) رد على بعض شروح المفتاح حيث فهم ان كلامهم لا يتناول إلا ما كان الشرط والجزاء مثبتين ولعل الشارح اكتفى بالتعميم هنا عن التعميم فيما تقدم إذا الاقسام أربعة على كل قول (قول المصنف ان ناسب المقدم)

أى أن تحققت مناسبة المثلث
عليها بلوقاته لا يلزم من
الدلالة التحقق كافي قولك
لو كان انسانا كان
صاهلا فانه يدل على ذلك
مع عدم التحقق وبه يندفع
ما في الحاشية الذى منه قوله
ولهذا قال شيخ الاسلام
الح (قوله ولو أبدل الح)
هذا في محله (قوله فيه
إشارة الح) لأنه ان اريد
الخروج بالفعل فغير لازم
لامكان الاتفاق وإن كان
خلاف العادة المبني عليه
للاقتناع وإن أريد بالامكان
سلبناه إذ لا دليل على عدمه
بل قام الدليل (قوله والمراد
الح) هذا مبني على كونها
قطعية لأنه حينئذ اما ان
يؤثر كل في الكل وهو
باطل لأنه يلزم توارد
المؤثرين أو يؤثر معا في
الكل أو كل منهما في
البعض وحينئذ يمكن
تمانعها ضرورة أن كلا
تام القدرة وامكان التمانع
محال لاستلزامه عجزهما
الحال فلا بد حينئذ أن
لا يكون أحدهما صانعا
وقد فرض ان الكل
مصنوع لهما معا أو على
التوزيع فيلزم انعدام
الكل بناء على الاول
ضرورة انعدام جزء علة
الكل المستلزم انعدام
العلة التامة أو البعض
بناء على ان الثاني فحينئذ

عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الاله للزومه له على وفق العادة عند تعدد الحاكم من التمانع
في الشيء وعدم الاتفاق

لأن آلهة جمع منكر فلا يعم وشرط الاستثناء العموم ولأنه على تقدير الاستثناء يكون المعنى لو كان
فيهما آلهة مستثنى منها الله لفسدنا فيفيد بحسب المفهوم انه لو لم يستثنى لم يفسد (قوله على وفق العادة)
يحتمل الجرى على ما جرى عليه التفتازاني من ان الملازمة عادية وقد قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفى
فيما كتبه على المسامرة لشيخه السكال بن الهمام أن الشيخ عبد اللطيف الكرمانى شنع على السعد بان
صاحب البصرة قد حكم بكفر من قال ان دلالة الآية ظنية بمعنى أباهائهم وذلك لار الخصم إذا منع
الملازمة لا يتم الاستدلال ويلزم أن يعلم الله ورسوله لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم أحد
المحدورين إما الجهل أو السفه على الله تعالى وبالعالم هذا المشنع وقد تصدى تلميذ السعد وهو العلامة علاء
الدين محمد بن محمد النجارى لردها هذا التشنيع قائلا الاقاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصواب
يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام الغزالي وحاصله ان الادلة على وجود الصانع
وتوحيده تجري مجرى الادوية متى يعالج بها مرض القلب والطبيب إن لم يمكن حاذقا مستعملا
للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افسادها أكثر من إصلاحها فكذلك الارشاد بالادلة
إلى الهداية إن لم يمكن على قدر إدراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من إصلاحها وحينئذ
يجب ان يكون طريق الارشاد بكل أحد لا على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي
ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق
ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو يبقين برهاني والجافى الغليظ الضعيف العقل
الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان
والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغي
ان يتكلف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية
مقصورة عليهم عن إدراكها لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله
تعالى به إلا آحادا من العباد والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون
براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرم الادلة القاطعة البرهانية
كما تضرم رياح الورد للجعل وفي مثل هذا قيل

فمن منح الجاهل علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما اللفظ الذى لا يتعنه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهاني . إذا تم هذا
فيقول لا ينبغي ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وأن
النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين بالمحاجة مع المشركين الذين هم عن إدراك الادلة
القطعية البرهانية قاصرون ولا تجدى معهم إلا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة
التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا
يعقلها إلا العالمون وقليل . اهم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازى في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة
الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلا للحججة على الخاصة والعامة
على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا تطعوا ولا يابس إلا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة
الآية اما الدليل الخطابى المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجها
عن النظام المحسوس عند تعدد الاله ولا ينبغي ان لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف
ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى واما البرهان العقلى

يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا العالم المحسوس اما كلا أو بعضا تدبر

(قول الشارح لانه اظهر) اى نظر المقام الاستدلال لانه المراد دون الدلالة على ان علة انتفاء الثانى هو انتفاء الاول وان كان ظاهراً نظراً للأصل (قوله لان انتفاء اللازم الخ) كلام لا وجه له لان الاول فى الاستعمال الاصلى ملحوظ من حيث أنه سبب لم يبق غيره وقدر (قول الشارح ويثبت التالى بقسميه ان لم (٤٥٤) يناف انتفاء المقدم) اعلم انه فيما اذا ثبت التالى لخليفة غير المقدم له يكون ذلك الثبوت

جائز بمعنى انه تارة يوجد وتارة لا وذلك لعدم مقتضى لزوم الثبوت وهو تحقق الحلف دائماً لجواز أن يكون المشار اليه حجراً بخلاف ما اذا ثبت فى الشق الثانى وهو ان لم يناف انتفاء المقدم ولزمه أى لزوم ذلك الانتفاء الذى هو رفع المقدم فانه حينئذ يتحقق مقتضى اللزوم اذ رفع المقدم الذى هو معنى لولا لازم لا ينفك فلهذا در الشارح رحمه الله حيث جعل المناسبة واللزوم للانتفاء الذى هو نقيض المقدم والمقاد بلو وان لزم من رفع المقدم وهو عدم الخوف ثبوت الخوف وإنما زاد المصنف قوله ان لم يناف لان قوله ويثبت الخ عطف على قوله ثم ينتفى التالى ان ناسب المقدم اى لزمه كما مر فلو قال هنا ويثبت ان ناسب انتفاءه أى لزمه لفهم أنه متى لزم وجود المقدم انتفى ومتى لزم انتفاؤه ثبت على قياس ما تقدم فيصدق الشق الاول بما اذا لزم الوجود والانتفاء كما فى المساوى والادون الا تبين وهو باطل لانه فى ذلك

عليه ولم يخلف التعدد فى ترتيب الفساد غيره فينتفى الفساد بانتفاء التعدد المقاد بلو نظراً إلى الأصل فيما وإن كان القصد من الآية العكس اى الدلالة على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد لانه اظهر (لا ان خلفه) اى خلف المقدم غيره اى كان له خلف فى ترتيب التالى عليه فلا يلزم انتفاء التالى (كقولك) فى شيء (لو كان إنساناً لكان حيواناً) فالحيوان مناسب للانسان للزوم عقله لانه جزؤه ويخلف الانسان فى ترتيب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الانسان عن شيء المقاد بلو انتفاء الحيوان عنه لجواز ان يكون حماراً كما يجوز ان يكون حجراً اما امثلة بقية الاقسام فنحو لولم تحتى ما اكرمك لو جئتى ما اهتكتك لولم تحتى اهتكتك (ويثبت) التالى بقسميه على حاله مع انتفاء المقدم بقسميه (ان لم يناف) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاء القطب المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التامع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما وعجز احدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً لا التامع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التامع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لاتنافية خطائية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وعجز الالهين المعروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السماوات والارض عن النظام المحسوس فإين أحدهما من الآخر فقد ظهر لك أن القول باشتغال القرآن على الدليل الخطائى النافع للعامة الكافى للزامهم وافحامهم كاشتهاله على البرهان القطعى النافع للخاصة قول شديد لا يخيد عنه اه وهذا كله مبنى على تقرير الآية على وجه الاستدلال وهو استعمال اهل الميزان على ما تقدم والشارح لم يسلكه وإنما قررهما بمقتضى الاستعمال الاكثر وهو بيان ان علة امتناع الجواب هو امتناع الشرط فلا ملازمة ولا استتاج نظير الأمثلة السابقة ولذلك قال بعد وإن كان القصد من الآية العكس فلا يرد عليه ما أورد على السعد وإنما ذكرنا ما يتعلق بكلامه تكثيراً للفائدة (قوله ولم يخلف التعدد الخ) نظر فيه بإمكان ترتيب فسادهما على مجرد إرادة القادر المختار واجيب بانه لم يخلفه غيره بحسب الواقع (قوله نظراً إلى الأصل) وهو انتفاء الجواب لانتفاء الشرط ولا يحتاج لهذا التعليل إلا على كلام المعربين أما على هذا فلا (قوله اى الدلالة الخ) اى فيكون المقصود الاستعمال على وجه الاستدلال لا بيان العلة وفيه ان التمثيل بها على هذا الوجه لما نحن بصدده غير صحيح تأمل (قوله اى كان له خلف) اشارة إلى أنه ليس المراد بقول المصنف لان خلفه غيره تحقق الخلف بل ان يعلم ان هناك خلف قد يتحقق فى المادة المفروضة وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالى وإلا لم يثبت ولهذا قال الشارح فلا يلزم انتفاء التالى ولم يقل فينتفى التالى وبهذا يتضح مثال المصنف فان الشيء فيه قد يكون حالاً مثلاً فيلزم وجود التالى وقد يكون حجراً مثلاً فلا يلزم فلذلك قال الشارح لجواز ان يكون حالاً (قوله اما امثلة الخ) اى بقطع النظر عن خلف وعدمه (قوله ويثبت التالى) اى يتحقق بقسميه من نفي واثبات قال فى المطول قد تستعمل ان لولول الدلالة على أن الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم وذلك إذا كان الشرط مما يستبعده استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انساب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه اه (قوله وناسب انتفاءه) اى المقدم وبني

جائز بمعنى انه تارة يوجد وتارة لا وذلك لعدم مقتضى لزوم الثبوت وهو تحقق الحلف دائماً لجواز أن يكون المشار اليه حجراً بخلاف ما اذا ثبت فى الشق الثانى وهو ان لم يناف انتفاء المقدم ولزمه أى لزوم ذلك الانتفاء الذى هو رفع المقدم فانه حينئذ يتحقق مقتضى اللزوم اذ رفع المقدم الذى هو معنى لولا لازم لا ينفك فلهذا در الشارح رحمه الله حيث جعل المناسبة واللزوم للانتفاء الذى هو نقيض المقدم والمقاد بلو وان لزم من رفع المقدم وهو عدم الخوف ثبوت الخوف وإنما زاد المصنف قوله ان لم يناف لان قوله ويثبت الخ عطف على قوله ثم ينتفى التالى ان ناسب المقدم اى لزمه كما مر فلو قال هنا ويثبت ان ناسب انتفاءه أى لزمه لفهم أنه متى لزم وجود المقدم انتفى ومتى لزم انتفاؤه ثبت على قياس ما تقدم فيصدق الشق الاول بما اذا لزم الوجود والانتفاء كما فى المساوى والادون الا تبين وهو باطل لانه فى ذلك

يثبت فأراد المصنف رحمه الله أن ينبه على أن الكلام فيما تقدم خاص بما اذا لزم الوجود فقط دون ما اذا لزم الوجود والانتفاء الشارح أو الانتفاء فقط فيدخل فى الاول المساوى والادون وفى الثانى الاولى فقال ويثبت ان لم يناف يعنى ان مد الثبوت على عدم المنافاة للانتفاء واللزوم له ولومع اللزوم لوجود المقدم ايضا فيكون ما هنا تخصيصاً لما سبق بما اذا لزم الوجود فقط فتدبر واعلم ان قول الشارح ويثبت التالى بقسميه على حاله فيه اشارة للرد على ابن الحاجب حيث قال فى نحو قولنا لو أهنتى لاثبتت عليك أن المنفى

هو الشاء المرتبط بالاهانة لا مطلق الشاء فالمنتفى غير المثبت وحاصل الرد أن الارتباط (٢٥٥) بالشرط ليس مأخوذاً في مفهوم الجزء

والا لكان تقييده بالشرط تكراراً كما لو قلت لو قلت لو أهنتي أثبتت عليك ثناء متعلق بالاهانة وأيضاً قالوا إن رفع المقدم لا يوجب رفع التالي ووضع التالي لا يوجب وضع المقدم ولو اعتبر الارتباط لا نتجاً فليتأمل (قوله كلام مستأنف) والمقصود منه تقرير توليهم في جميع الإزمنة حيث ادعى لزومه لما هو ماف له ليفيد ثبوته على تقدير الشرط وعدمه فمعنى الآية انه انتفى الاستماع لا انتفاء علم الخير وانهم ثابتون على التولي في الشرطية الأولى للزوم بحسب نفس الامر وفي الثانية ادعائى فلا يكون على هيئة القياس فاندفع ما قيل أن الاشكال باق بحاله إذ لو كان هاتان الشرطيتان حقيقتين لكان استلزام علم الله للاستماع واستلزام الاستماع للتولي ثابتين ويلتزم منهما قياس اقتراني منتج للمحال كذا في عبد الحكيم (قوله إطلاقاً لاسم الجزء على الكل) أى ثم نقله إلى الشيء الممتد (قوله مرجوح) لاحتياجه إلى تقدير عامل النصب

أما (بالأولى) كولو لم يخف لم يعص (المأخوذ من قول عمر رضى الله عنه وقيل النبي صلى الله عليه وسلم نعم العبد صيب لولم يخف الله لم يعصه رتب عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المباد بلو أنسب فيرتب عليه أيضاً في قصده والمعنى أنه لا يعصى الله تعالى مطلقاً أى لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه لإجلاله تعالى على أن يعصيه وقد اجتمع فيه الخوف والاحلال رضى الله تعالى عنه وهذا الأثر أو الحديث المشهور بين العلماء قال أخو المصنف كغيره من المحدثين أنه لم يجد في شيء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد (أو المساواة كولو لم تكن رتبة لما حلت للرضاع) المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم في ذرة بضم المهملة بنت أم سلمة أى هند لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينسكحها أنها لو لم تكن ربييتى في حجرى ما حلت لى أنها لابنة أخى من الرضاع رواه الشيخان رتب عدم حملها على عدم كونها ربيبة الميمن بكونها ابنة أخى الرضاع المناسب هو له شرعاً فيرتب أيضاً في قصده على كونها ربيبة المقاد بلو المناسب هو له شرعاً الشارح على جعله لا تنفاه هو المفعول جعل المثال الاقنى مثلاً وقال الناصر المفعول هو المقدم وحينئذ فالمثال غير منقلب ورده سم بأن ما قاله الشارح صرح به المصنف في منع الموانع وأيضاً لا حاجة إلى المصنف على مناسبة المقدم لأنها مأخوذة من التعاليق (قوله بالأولى) أى بطريق الأولى بأن يكون نقيض الشرط أولى من الشرط (قوله على عدم الخوف) أى قبل دخول لوفعنى لولم يخف الله أنه لو فرض أن الله لو لم يهدده على ارتكاب المعاصى لم يفعلها فكيف يفعلها مع تهديد الله له والوعيد عليها وإنما احتجنا لذلك لأن عدم خوف الله كفر (قوله المقاد بلو) لا تهاداً على انتفاء انتفائه وهو يستلزم ثبوته (قوله في قصده) أى قصد المرتب ومثله ما بآنى في كلامه ومن هذا القسم كافى المطول قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيراً إلا سمعهم الآية فإنه ليس قياساً افتراضياً وإن كان على صورته وإلا لا نتج لو علم الله فيهم خيراً أن يولو وهو محال إذ لو علم الله فيهم خيراً لم يتولو بل أقبلوا فالمراد إن علم عدم الخير سبب عدم الاستماع وقوله ولو سمعهم لتولو الكلام مستأنف على طريقة لولم يخف الله لم يعصه فالمعنى أن التولي حاصل بتقدير الاستماع فكيف بتقدير عدمه وقد غلط من قال أن الشرطيتين مهمملتان وكبرى الشكل الأولى لا بد أن تكون كلية لو سلم فلا ينتجان إلا إذا كانتا لزوميتين بأن لفظة لا لا تستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وإنما تستعمل في القياس الاستثنائى لأنها لا متناع الشيء لا متناع غيره فكيف يصح أن يعتقد في كلام الحكيم تعالى أنه قياس اهملت فيه شرائط الانتاج وأى فائدة تكون في ذلك وهل يتركب القياس إلا لحصول النتيجة بل الحق أن قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيراً إلى آخر ما نقلناه (قوله لإجلاله) قال النجاشي أسباب عدم المعصية أربعة الخوف والاحلال والحياة والمحبة وفي الحقيقة السبب واحد وهو عدم تقرير المعصية وهذه ناشئة عنه قال وهو مما افادنيه القطب الشعرانى (قوله قال أخو المصنف) هو بهاء الدين صاحب عروس الافراح (قوله كغيره) من المحدثين كالحافظ عبد الرحيم العراقي وولده أبى زرعة ويغنى عنه ما رواه أبو نعيم في الحلية عن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سالم مولى أبى حذيفة أن سالماً شديد الحب في الله لو كان لا يخاف الله ما عصاه لكن في إسناده ابن اهيف (قوله أنه يريد) أى بأنه يريد وحذف الجار في مثله مطرد (قوله أنها لابنة أخى) استئناف يبان قصده ببيان سبب عدم الحل (قوله أخى) هو أبو سلمة (قوله الميمن) نعت لعدم كونها ربيبة وقوله المناسب نعت له أيضاً يعنى أن انتفاء كونها ربيبة لا يصلح عدم ترتب الحل عليه من حيث كونه انتفاءً فين أن المراد من ذلك الانتفاء ما صدق الانتفاء معه من الحلف وهو كونها ابنة أخى الرضاع (قوله المناسب) نعت جار على غير ما هو له والتقدير المناسب عدم الحل له أى لعدم كونها ربيبة (قوله فيرتب أيضاً) مقدمة من تأخير ومحل قبل قوله المقاد (قوله في قصده) أى قصد المرتب المأخوذ من رتب وهو النبي صلى الله عليه وسلم (قوله المقاد بلو)

بلا قرينة ترجحه (قوله ولاكن لا يظهر حينئذ للمنع الخ) قد يقال أن المفعول المطلق إملاً تأكيداً فالتو كدما هية الحدث المدلول

للفعل من حيث هي بقطع
النظر عن قاتها وكثرتها
فلا عموم حتى ينص عليه
وإما البيان العدد والنوع
ولا قصد حينئذ للعموم
تدبر (قوله على متعقل في
الذهن) فالمراد بالوصول
الذهبي كما في ادخل السوق
وهذا رأى ابن الحاجب
(قوله بمعنى مأخوذاً)
لا يناسب ما بعده (قوله
على لازم السهو) الأولى
حذف لازم (قوله لا يقال
الخ) يعني أن التصديق حاصل
في أم المتصلة وهو مبنى
على سبق التصور فلا معنى
لطلبه وهو غير التصور
السابق الخ لانه التصور
بوجه ما وما قاله السيد من
أن تصور أحدهما على
التعيين هو أن يعلم نسبة
القيام إلى أحدهما بعينه
بعد أن علم نسبته إلى
أحدهما مطلقاً فالمطلوب
هو التصديق في الحقيقة
وأما تصور زيد وعمرو
بخصوصهما فهو حاصل
للسائل حال السؤال وإنما
المجهول المطلوب عنده
نسبة القيام إلى خصوص
أحدهما فقيه أن التصديق
نسبة القيام إلى خصوص
أحدهما لا بد من سبقه
بتصور نسبة القيام إلى
خصوص أحدهما ضرورة
أن متعلق التصديق
والتصور واحد تأمل

كناسبته للأول سواء المساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً لأن بها وصفين
لو انفرد كل منهما حرمت له كونه أرباباً وكونها ابنة أخي من الرضاع والفساء حيث تحدثن لما قام عندهن
بارادته نكاحها جوزن أن يكون حلماً من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقوله في حجرى على وفق
الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم في اسمها من أنه درة وبين ما في مسلم عنها كان يسمى درة
فسمي في رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب وقال لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم بأن لها إسمين
قبل التغير (أو الادون كقولك) فيمن عرض عليك نكاحها (لو انتفت إخوة النسب) بيني وبينها (لما
حلت) لي (لِلرضاع) بيني وبينها بالأخوة وهذا المثال للأولى انقلب على المصنف سهواً وصوابه ليكون
للأدون لو انتفت إخوة الرضاع لما حلت للنسب رتب عدم حلها على عدم أخوتها من الرضاع المبين بأخوتها
من النسب المناسب هو لها شرعاً فيترتب أيضاً قصده على أخوتها من الرضاع المقادبلو المناسب هو لها
شرعاً لكن دون مناسبته للأول حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً لأن بها
وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وإنما قال كقولك كذا في
الموضعين لأنه كما قال لم يجد نحوه فيما يستشهد به من القرآن وغيره ولكنه غير خارج عن أسلوبه ولو قال
بدل المساواة المساوى لكان أنسب بقسميه ولو أسقط لام لما في الموضعين لوافق الاستعمال الكثير مع
الاختصار وقد تجردت لو فيما ذكر من الأمثلة عن الزمان على خلاف الأصل فيها أما أمثلة بقية أقسام
هذا القسم فنحو لو أهنت زيداً لثني عليك أي فيثني مع عدم الإهانة من باب أولى لو ترك العبد سؤال ربه
لأعطاه أي فيعطيه مع السؤال من باب أولى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام إلى ما نفدت كلمات الله
أي فانتفد مع انتفاء ما ذكر من باب أولى (وترد) لو (للتنمي والعرض والتحضيض) فينصب المضارع
بعد الفاء في جوابها لذلك بأن مضمره نحو لو تأتيني فتحدثني لو تنزل عندى فنصيب خير لو تأمر فتقطع ومن
الأول فلو أن لنا كرة ففسكون من المؤمنين أي ليت لنا واشترك الثلاثة في الطلب وهو في التحضيض
بحث وفي العرض بلين وفي التنمي لما لا طمع في وقوعه (والتقليل نحو) حديد تصدقوا (ولو بظلف محرق)

لأنها لا تمتاع ما دخلت عليه وهو هانئ والنفي لإثبات (قوله كونها) بدل من وصفين (قوله من
خصائصه) وإلا فهم يعترفون أن بنت الزوجة لا تحل (قوله ويجمع الخ) مبنى على اتحاد مسمى الاسمين
وليس كذلك لأنهما بنات لامسلة من ابنة سلمة وزينب ودرة فتكلم الجمع المذكر ربي على وهم (قوله
لا تزكوا) أي لأن في التسمية بزة تركية للنفس باعتبار ملح الصفة وإلا فالأعلام لا تدل على شيء زائد على
الذات (قوله لو انتفت) أي ثبتت كما هو مفادلو (قوله انقلب على المصنف) بأن صار الجواب شرطاً والشرط
جواباً (قوله رتب) أي قبل دخول لو وهو مبنى على التصويب الذي ذكره الشارح (قوله أدون)
أي أقل أفراداً من حرمة النسب (قوله أخواتها) بالنصب بدل من وصفين (قوله في الموضعين) وهو
قوله لو كان إنساناً لكان حيواناً الخ وقوله لو انتفت أخوة النسب الخ (قوله عن أسلوبه) أي أسلوب
ما يستشهد به (قوله بقسميه) أي الأدون والمساوى (قوله الاستعمال الكثير) وهو ترك اللام في
جواب النفي (قوله هذا القسم) وهو ثبوت التالى لأن ينأى انتفاء المقدم وناسب انتفاءه وقد مثل
المصنف للنفيين فيبقى المثبتان والمنفي في الشرط والمثبت في الجواب وعكسه وقد تكفل بذلك الشارح
لكن الأمثلة المذكورة من المناسب الأولى وحاصل الأقسام اثنا عشر لأن كلاماً من الأقسام الأربعة إما
أولى أو مساو أو أدون (قوله لو ترك العبد الخ) في معنى النفي فلذا كان مثلاً لما إذا كان المقدم منفيّاً
(قوله كلمات الله) أي معلوماته (قوله وترد لو الخ) أظهر ولم يأت بالضمير لثلاثيته عرده على
لو الشرطية وهنا ليست كذلك (قوله لذلك) علة لقوله فينصب (قوله ومن الأول) أشار به

كذا أورده المصنف وغيره وهو بمعنى رواية النسائي وغيره ردو السائل ولو بظلف محرق وفي رواية ولو بظلف والمراد الرد بالاعطاء والمعنى تصدقوا بما تيسر من كبير أو قليل ولو بالغ في القلة الظلف مثلاً فانه خير من العدم وهو بكسر الظاء المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للجمال وقيد بالاحراق أى الشيء كما هو عادتهم فيه لأن الذى قد لا يؤخذ وقدير ميه أخذه فلا ينتفع به بخلاف المشوى (الثانى والعشرون) لن حرف نى ونصب واستقبال (للضارع) (ولا تفيد تأكيد النفى ولا تأييده خلافاً لمن زعمه) أى زعم إفادتهما ذكر كالزخشرى قال فى المفصل كالكشاف هى لنا كيد نى المستقبل وفى الانموذج لنى المستقبل على التأييد وفى بعض نسخه التأكييد والتأييد نهاية التأكييد وهو فيما إذا أطلق النفى قال فى الكشاف مفرداً فقوله لن أقيم مؤكداً بخلاف لا أقيم كافى أى مقيم وأنا مقيم وقوله فى شئ من أفعله مؤكداً على وجه التأييد كقولك لا أفعله أبداً والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله تعالى لن يخلقوا ذباباً أى خلقه من الاصنام مستحيل مناف لحوالهم اه وفى قول المصنف زعمه تضعيف لما قال غيره انه لا دليل عليه واستفادة التأييد فى آية الذباب وغيرها ولن يخلف الله وعده من خارج كافى وليتمنوه أبداً وكون أبداً فيه للتأكييد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأييد عن غير الزخشرى ووافقه فى التأكييد كثير حتى قال بعضهم أن منعه مكبرة ولا تأييد قطعاً فيما إذا قيد النفى نحو فلن أكلم اليوم لإنسيا (وترد لادعاء وفاق لابن عصفور) كقوله لن يزالوا كذلك ثم لازماً . ت لكم خالداً خلود الجبال وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لا حجة فى البيت لاحتمال أن يكون خبراً وفيه بعد (الثالث والعشرون) ما ترد لإسمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ما عندكم ينفد وما عند الله باق أى الذى (ونكرة

إلى أن كون لوللتنى فى هذه الآية فيه نزاع ولا دليل فى نصب فيكون على ذلك لاحتمال أن النصب بالعطف على كرة على حد . ولبس عبادة وتقرعنى . ولكن التنى هو أقرب وأظهر (قوله فى القلة) قد يدعى ان التعليل إنما استفيد من مدخولها لان الظاهر لف يشعر بالتقليل (قوله للضارع) أى للفظه ومعناه فالنصب باعتبار لفظه والنفى باعتبار معناه التضمنى وهو الحدث والاستقبال باعتبار زمانه فللمضارع مرتبط بالامور الثلاثة قبله (قوله ما ذكر) إشارة إلى انه افرد باعتبار ما ذكر (قوله والتأييد نهاية) أى فلا تنافى بين العبارتين (قوله وهو فيما إذا أطلق) يعنى أن التأييد عند القائل به فيما إذا أطلق النفى ولم يقيد بزمن ونحوه مما ينافى التأييد كما فى قوله تعالى فلن أكلم اليوم لإنسيا فانها لا تكون فى مثل ذلك للتأييد قطعاً كما سيصرح بذلك لكن لإطلاق قوله وهو فيما إذا أطلق النفى يومه أنه إذا قيد نى لن بالتأييد كافى قوله تعالى ولن يتمنوه أبداً تكون للتأييد قطعاً وهو ممنوع فان المفيد للتأييد فى الآية ونحوها على الراجح لفظ أبداً وعند الزخشرى ومن واثقه التأييد مستفاد من لن ولفظة أبداً تأكييد (قوله مفرداً) بالكسر حالاً من الضمير فى قال (قوله لا أفعله أبداً) فان التأييد يلزمه التأكييد (قوله ينافى حالى) فيه إشارة إلى أن النفى بلن ليس لمجرد نفى الوقوع بل مع نفى الליاقة عن غير الزخشرى كابن عطية فانه قال فى تفسير قوله تعالى لن ترانى لو أبقيناه على هذا النفى بمجرد لتضمن أن موسى عليه السلام لا يراه أبداً ولا فى الآخرة لكن ورد فى الحديث المتواتر أن أهل الايمان يرونه يوم القيامة اه وهو محتمل لان يكون التأييد موضوعاً للعقولا يكون مستفاداً من كون الفعل الواقع بعده فى معنى النكرة الواقعة فى سياق النفى أى لا يقع منك رؤية لى فيعم النفى كل رؤية مالم يرد ما يخصه وهذا أقرب إلى كلام ابن عطية قاله الكمال ثم لا يلزم من ذلك البناء على الاعتزال من نفى الرؤية فانه قائل بهذا القول على انه معنى لغوى وقد دلت الأحاديث على تخصيصه (قوله وفيه بعد) أى معنى وصناعة أما معنى فالن المستقبل مجهول فلا يتأتى له

موصوفة) نحو مررت بما معجب لك أى بشئ. (والتعجب) نحو ما أحسن زيداً فإنا نكرة تامة مبتدأ وما بعدها خبره (واستفهامية) نحو فما خطبكم أى شأنكم (وشرطية زمانية) نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله (و) الحرفية ترد (مصدرية كذلك) أى زمانية نحو فاتقوا الله ما استطعتم أى مدة استطاعتكم وغير زمانية نحو قد وقوا بما نسيتم أى بنسيانكم (ونافية) عاملة نحو ما هذا بشر أو غير عاملة نحو وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله (وزائدة كافة) عن عمل الرفع نحو قلبا يدوم الوصال أو الرفع والنصب نحو إنما الله إله واحد أو الجر نحو ربما دام الوصال (وغير كافة) عوضاً نحو افعل هذا إما لا أى أن كنت لا تفعل غيره فمأعوض عن كنت ادغم فيها النون للتقارب وحذف المنى للعلم به وغيره عوضاً للتاكيد نحو فبما رحمة من الله لنت لهم والأصل فبرحمة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لابتداء الغاية) فى المكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم أو غيرهما نحو أنه من سليمان (غالباً) أى ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره (وللتبعض) نحو حتى تفقوا بما تحبون أى بعضه (والتيين) نحو

الاخبار به وأما صناعة فللزوم عطف الانشاء على الخبر وقد يجاب بأن الدعاء مأخوذ من الجملة بتامها لا من لن بل هى مستعملة فى الخبر المراد به الانشاء (قوله والتعجب) جعلها قسماً برأسها لانه لم يتحقق عنده من أى الاقسام هى فقد قيل أنها موصولة وقيل موصوفة وقيل استفهامية تضمنت معنى التعجب وقيل نكرة تامة وهو الراجح (قوله وما تفعلوا من خير) ما مفعول به بدليل بيانها بقوله من خير (قوله أى مدة استطاعتكم) فمصدرية ظرفية والمصدر نائب عن اسم الزمان المحذوف المدلول عليه بالقرينة وليس الدال على الزمان هى وإلا كانت اسما ويحتمل انها غير زمانية على انها مفعول مطلق أى تقوى استطاعتكم (قوله قلبا يدوم وصال) فما كافة لا مصدرية بدليل وقوع الجملة الاسمية بعدها فى نحو هـ وقلبوا وصال على طول الزمان يدوم هـ (قوله أى إن كنت) قال الناصرى حاشية التوضيح لا حاجة لتقدير كان وجعل ما عوضاً عنها بل المعنى أن لا تفعل غيره ورد إن المقصود الدلالة على الاستمرار على عدم الفعل والجزم به وإنما يدل على ذلك بكان وتجيء أيضاً بعد أن يفتح الهمزة ومثاله أمانت منطلقاً أى لأن كنت منطلقاً انطلقت فما عوض عن كان واللام والاصل انطلقت لأن كنت منطلقاً فقدم المفعول له للاختصاص وحذف الجار وكان للاختصار ووجهه بالتعويض وادغمت فى النون للتقارب (قوله لابتداء الغاية) أى لابتداء ذى الغاية أو المراد بها المعنى هو المسافة بتامها أو الاضافة لادنى ملاسة وإلا فالغاية أمر بسيط لا ابتداء له (قوله والزمان) ظاهره أنها لابتداء الغاية فى الزمان حقيقة وهو مذهب الكوفيين ونقل بدر الدين بن مالك انها مجاز عند البصريين (قوله من أول يوم) ومثله قوله تعالى إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة وقال الرضى أن من فى الايتين بمعنى فى (قوله وغيرهما) أى لمحض الابتداء من غير اعتبار زمان أو مكان وأرجعه بعض للكان الحكيم (قوله أى بعضه) إشارة الى أن علامة من التبعية أن يسد بعض مسدها والتبعض فيها لا يتقيد بالنصف فما دونه فلو قال بع من عبيدى من شئت فليس للوكيل أن يبيع جميعهم بل له أن يبيعهم إلا واحداً باتفاق الاصحاب وهذا يناظر الاستثناء فان الغالب استثناء الأقل وأما تيفاء الاكثر ولكن لو قال له على عشرة إلا تسعة صح وجعل مقراً بدهم قاله الكمال هـ وفى بعض رسائل ابن كمال باشاً أن التبعية المعتبرة فى من هى التبعية فى الأجزاء لا التبعية فى الأفراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعض فان المعتبر فيه هى التبعية فى الأفراد وبه تفارق من التبعية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية ونعرفها أى نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها منهم يصلح أن يكون المحرور بمن تفسيراً له ويقع ذلك المحرور على ذلك المبهم كما يقال مثلاً للرجس أنه

ما نسخ من أية فاجتنبوا الرجز من الاوثان أى الذى هو الاوثان (والتعليل) نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواقع أى لاجلها والصاعقة الصيحة التى يموت من يسمعها أو يغشى عليه (والبديل) نحو ارضيتُم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلها (والغاية) كإى نحو قربت منه إى اليه (وتنصيص العموم) نحو ما فى الدار من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط (والفصل) بالمهمة بان تدخل على ثاى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يميز الخبيث من الطيب (ومرادفه الباء) بفتح الدال أى لمعناها نحو ينظرون من طرف خفى إى به (وعن) نحو قد كنا فى غفلة من هذا إى عنه (وفى) نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة إى فيه (وعند) نحو لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئاً إى عنده (وعلى) نحو ونصرناه من القوم أى عليهم ﴿الخامس والعشرون من﴾ بفتح الميم (شرطية)

الاوثان ولعشرون انها الدراهم والضمير فى قوله عز من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجرورها لا يطلق على ما هو عند كور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم السكل لا يقع على البعض ه فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فمن مبنية لصحة اطلاق المجرور على العشرين اه ثم ان البعضية المدلوله ان هى البعضية المجردة المنافية للسكلية التى ينتظم فى ضمن السكلية والالما تحقق الفرق بينهما وبين من البيان من جهة الحكم لما تيسر تمشية الخلاف بين الامام وصاحبيه فيما إذا قال طلقى نفسك من ثلاث ما شئت بناء على أن من للتبعية عنه ولبيان عندهما فلها أن تطلق نفسها واحدة او اثنتين ولا تطلق ثلاثا عنده وقالوا تطلق ثلاثا ان شئت لان كلمة ما محكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولا يى خيفة ان كلمة من حقيقة فى التبعية وما للتعميم فيعمل بهما وقد قال فى التلويح بما يدل على ان مدلول من البعضية المجردة لا البعضية التى هى اعم من أن تكون فى ضمن السكل أو بدونه اتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا إلى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله إن الله يغفر الذنوب جميعا إلى أن قالوا لا يبعد أن يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة اه ملخصا (قوله ما نسخ من أية) ان قدرنا ضميرا كانت مابتدا ولا يقال يلزم محى الحال من المبتدا لانه مفعول به معنى وان لم يقدر كانت مفعولا مقديما للنسخ (قوله والتعليل) ويعبر عنه النحويون بالسببية (قوله وتنصيص العموم) هى من فروع الزائدة فان الحرف الزائد يدل على التأكيد والعموم متى أكد صار نصا (قوله والله يعلم المفسد) نظر فيه بأن الفصل مستفاد من العامل فان ماز وميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب تميزا فالظاهر ان من الآيتين للابتداء أو بمعنى عن وأجيب بأن هذا لا يمنع استفادة الفصل منها فى الآيتين أيضاً غاية انه مستفاد من العامل ذاتا ومنها بواسطة لان الحرف لا يفيد بنفسه (قوله إى به) على ان الطرف آلة للنظر وان اريد انه وقع ابتداء النظر منه فمن لا ابتداء الغاية (قوله وعند ليست بمنزاتها من كل وجه) فانها حرف وعند اسم (قوله من شرطية) قال امام الحرمين فى البرهان هى إحدى صيغ العموم اذا وقعت شرطا وتتناول الذكور والاناث ذهب إلى هذا اهل التحقيق من أرباب اللسان والاصول وذهب شاذية من أصحاب أى خيفة رحمه الله تعالى إلى أنها لا تتناول الاناث واستمسكوا بهذا المسلك فى مسألة المرأة المرتدة فقالوا فى قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه لا يتناول النساء وانما غرهم ما طرق مسامعهم من قول بعض العرب من ومنه ومنان ومنون ومنان ومنان قال الشاعر

نحو من يعمل سوءاً يجزيه (واستفهامية) نحو من بعثنا من مرقدنا (وموصولة) نحو والله يسجد من
في السموات والأرض (ونكرة موصوفة) نحو مررت بمن معجب لك أي بإنسان (قال أبو علي)
الفارسي (ونكرة تامة) كقوله ٥ ونعم من هو في سر وإعلان ٥ ففاعل نعم مستتر ومن تمييز
بمعنى رجلاً وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع إلى بشر من قوله

وكيف أُرهب أمراً أو أُرَاع له ٥ وقد زكّات إلى بشر بن مروان

نعم مذكراً من ضاقت مذاهبه ونعم من الخ وفي سر متعلق بنعم وغير أبي على لم يثبت ذلك وقال من موصولة
فاعل نعم وهو بضم الهاء راجع إليها مبتدأ خبره هو محذوف راجع إلى بشر يتعلق به في سر لتضمنه معنى
الفعل كما سيظهر والجملة صلة من والخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع إلى بشر أيضاً والتقدير بنعم
الذي هو المشهور في السر والعلائية بشر وفيه تكلف (السادس والعشرون هل لطلب التصديق
الايجابي لا للتصور ولا للتصديق السابي) التقييد بالايجابي ونفي السلبى على منواله أخذ من ابن هشام
سهو سري من أن هل لا تدخل على منى فهي لطلب التصديق أي الحكم بالشبوت أو الانتفاء كما قاله السكاكي
وغيره يقال في جواب هل قام زيد مثلاً نعم أو لا وتشركها في هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصور نحو

أتوا دارى فقلت منون أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلماً

هذا من قول الأغنياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والاصول شيئاً ولا خلاف في أن من إذا أطلق
بها شرطاً لم يختص بذكر أو أنى جمع أو وحدان وهذا مستمر في الألفاظ الشرعية وألفاظ المتصرفين في
الحلول والعقود والايان والتعليقات وهو الجاري في تفاهم ذوى العادات متفق عليه في وضع اللغات
فاذا قال القائل من دخل الدار من أرقائي فهو حر لم يختص بالعبيد المذكور وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة
أو أناط بها توكيلاً أو أذننا في قضية من التضاي أو ما غتر به هؤلاء من قول بعضهم من ومنان الخ فهذا أو لا
من شواذ اللغة وليس من ظاهر كلام العرب وإنما أورده سيبويه في باب الحكاية وبني الجواب على
محركات الخطاب فاذا قال القائل جاء رجل قلت من وإذا قال جاء رجلان قلت منان الخ (قوله
واستفهامية) وقد تشرب معنى النفي فيقع بعدها الاستثناء المفرغ نحو ومن يغفر الذنوب إلا الله وفي
الحقيقة هو من الاستفهام الإنكارى بمعنى النفي (قوله ففاعل نعم الخ) هذا على مذهب أبي على وسيأتى
بشرحه على مذهب الجمهور (قوله مستتر) يعود على بشر (قوله ومن تمييز) فهي نكرة تامة إذ لم توصف
بشيء (قوله بضم الهاء) أتى بذلك إشارة إلى أن المراد لفظ هو وليست ضميراً أو لإفلاتهم عدم ضم
الهاء (قوله خبره هو محذوف) لانه صلة (قوله والخصوص بالمدح محذوف) فإن جعل خبر المبتدأ
محذوف قدر هو رابعاً فيكون التقدير نعم هو هو هو بأربعة ضمائر أحدها يعود إلى بشر والثاني رابط
والثالث مخصوص بالمدح والرابع خبر ولذلك قال الشارح وهو تكلف (قوله والمشهور) بيان لمعنى
هو الثانية التي تعلق بها الجار لتضمنها معنى الفعل (قوله على منواله) حال أى حال كون السلبى على منوال
الايجابى مقتضاه فإن التقييد بالايجابى يفيد نفي السلبى مفهوم ما فهو على منواله في إعادة حكمه (قوله
سهو) منشؤه التباس مدخولها بالمطلوب بها فتوهم اتحادهما (قوله على منى) أى فلا يقال هل لم يقم
زيد فلا يكون لطلب التصديق السلبى ولكن قد يقال هى الطلب ذلك وإن لم تدخل على منى فإنه
يقال في جواب هل قام زيد لا أو لم يقم كما يقال نعم (قوله فهي لطلب الخ) تفريع على الصواب دون
السهو (قوله وتزيد عليها الخ) قال السيد في حواشى المطول القول بأن الهمزة في مثل قولك أدبس في الأناة
أم غسل لطلب تصور المسند اليه أو المسند أو غيرهما مبنى على الظاهر توسعاً والتحقيق أنها لطلب
التصديق أيضاً فالسائل قد يتصور الدبس والغسل بوجه وبعد الجواب لم يزد له في تصورهما شيئاً أصلاً

أزيد في الدار أم عمرو وأوفي الدار زيد أم في المسجد فتجاب بمعين بما ذكر وبال دخول على منى فتخرج عن الاستفهام إلى التقرير أي حمل المخاطب على الإقرار بما بعد النفي نحو ألم نشرح لك صدرك فيجواب ببلى كافي حديث البخاري بينا أيوب يغتسل عرباً فخر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب يحثي في ثوبه فناده ربه يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى قال بلى وعزتك ولكن لا غنى لي عن بركتك وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم أفعل كذا ألم تفعله أي أحق انتفاء فملك له فتجاب بنعم أو لا ومنه قوله

ألا اضطبار لسلي أم لها جلده إذا ألقى الذي لاقاه أمثال

فتجاب بمعين منهما (السابع والعشرون الواو) من حروف العطف (لمطلق الجمع) بين المعطوفين في الحكم لأنها تستعمل في الجمع بمعنى أو تأخر أو تقدم نحو جاء زيد وعمرو إذا جاء معه أو بعده أو قبله فجعل حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذر من الاشتراك والمجاز واستعمالها في كل منهما من حيث إنه جمع استعمال حقيقى (وقيل) هي (لترتيب) أي التأخر لكثرة استعمالها فيه فهي في غير مجاز (وقيل للمعية) لأنها للجمع والاصل فيه المعية فهي في غيرها مجاز فاذا قيل قام زيد وعمرو كان محتملاً للمعية والتأخر والتقدم على الأول ظاهراً والتأخر على الثاني وفي المعية على الثالث وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال

بل يبقى تصورهما على ما كان - فان قيل التصديق حاصل له حال السؤال فكيف يطلبه - أجب بان الحاصل هو التصديق بان أحدهما مطلقاً في الاناء مثلاً والمطلوب في السؤال هو التصديق بان أحدهما معيناً كالعسل مثلاً في الاناء وهذا ان التصديقان مختلفان لأنه لما كان الاختلاف اعتباراً تعين المسند إليه في أحدهما وعدم تعينه في الآخر وكان أصل التصديق حاصلًا توسعوا فحكموا بان التصديق حاصل وأن المطلوب هو تصور المسند إليه أو المسند أو قيد من قيوده اه ثم ما ذكره من أن الهمزة تزيد على هل يطلب التصور مبنى كما قال الدماميني على ان هل مقصورة على طلب التصديق لكن قد قال ابن مالك أن هل قد تأتي بمعنى الهمزة فتعادلها أم المتصلة (قوله فخر عليه جراد من ذهب) المتبادر انه ذهب على صورة الجراد ويحتمل انه أراد بالجراد الكثرة أي جراد كثير (قوله لا غنى لي الخ) فاخذه إياه إظهاراً للفاقة والحاجة إلى الزيادة من فضل الله تعالى وعلى هذا يحمل حال من أخذ من الدنيا زائد على حاجته من الإكابر (قوله وقد تبقى) أي في حال دخولها على النفي (قوله أي أحق انتفاء فملك) تحويل للاستفهام عن ظاهره لتلايضح بلا فائدة لان المتكلم نفي الفعل بأخباره بلا فائدة في الاستفهام عن ظاهره لتلايضح بلا فائدة (قوله فتجاب) أي الهمزة بنعم أو لا لان المسؤول عنه تصديق (قوله ومنه) أي من بقاء الهمزة على الاستفهام (قوله إذا ألقى) قال السكال ينشده بعضهم بالتوين وهو تصحيف صوابه إذا بغير تنوين ظرف مستقبل (قوله لاقاه أمثال) أي من الموت عشقاً (قوله من حروف العطف) نه به على انه ليس السلام إلا في العاطفة لا في غيرها (قوله لمطلق الجمع) قال في البرهان اشهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصير إلى ان الواو للترتيب وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى انها للجمع وقد زل الفريقان ثم قال بعد الرد عليهما فاذا مقتضى الواو العطف والاشتراك وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب قال فان قيل إذا قال الزوج التي لم يدخل بها أنت طالق وطالق طلقت واحدة ولم تلحقها الثانية ولو كانت الواو تقتضى جملاً للحققتا الثانية كاتلقت طليقتين إذا قال لها أنت طالق طلقتين قلنا السبب في ان الثانية لا تلحقها ان الطلاق الثاني ليس تفسير المصدر الكلام والكلام الاول تام فبانت به وإذا قال أنت طالق طلقتين فالقول الاخير بعد استكمال الكلام الاول في حكم البيان له فكان الكلام بآخره (قوله حذر من الاشتراك) ان قيل بوضعها لكل واحد على حدته وقوله والمجاز أي ان قيل بالوضع لاحدها (قوله من حيث انه جمع) في قوة قوله من حيث تحقق الكل في (قوله على الاول) أي على انها للقدر المشترك (قوله قال)

(قول الشارح بين المعطوفين)

في الحكم) هذا في المفردات

ونحوها من الجمل التي لها محل

من الاعراب أما في الجمل

التي لا محل لها فهي فيها

لا فائدة ثبوت مضمون

الجلتين لان مثل قولنا

أكرم زيد ضرب عمرو

بدون العطف يحتمل

الاضراب والرجوع عن

الاول فلا يفيد ثبوتها

بخلاف ما إذا عطف نص

على ذلك الشيخ عبد القاهر

ونقله عن السعد في حاشية

العضد ولعل الشارح أراد

بالحكم ما يشمل حكم المتكلم

وهو إيقاعه مضمون الجملتين

(قول المصنف وقيل هي

لترتيب) يرده تقاتل زيد

وعمره إلا ان يقال انه

مجاز وقوله وقيل للمعية

يرده نحو قولك سيان

قيامك وقعودك إلا أن

يقال انه مجاز وبعد ذلك

نقول الاصل في الاطلاق

الحقيقة ولا دليل على ان

ذلك معدول عن الاصل

الامر

(قول الشارح وهو نفسى) قدمه لانه الاصل كما سياتى ثم ان النفسى واللفظى قسان من الكلام النفسى واللفظى (قول المصنف ام ر) مراده لفظ امر على زينة المصدر ويقرأ (٤٦٢) مفككا أى مغيرا هيئته ليعلم أن المراد هذا اللفظ فلفظ امر زنة المصدر يطلق

على نفس صيغة افعال صادرة من القائل وعلى التكلم بالصيغة والمراد هنا المعنى الاول واما الثانى فهو المشتق منه امر ويأمر وغيرهما وذلك كما ان القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر كذا فى التلويح وبه يعلم ان ام ر لا يتناول الافعال إذ الكلام ليس فى ذلك مع منافاة قول الشارح يعبر عنه بصيغة افعال إذ امر ويأمر معناه قال أو يقول افعال لصيغة افعال (قوله اى الدال على القول مقتضى الخ) تقدم عند قول المصنف فان اقتضى الخطاب الخ تحقيق معنى نسبة الاقتضاء للخطاب بما لا مزيد عليه فارجع اليه (قوله الدال بالوضع) أى لهيئته دون مادته كما أن الماضى وغيره كذلك بخلاف نحو اوجبت فان حقيقته الاخبار قاله السعد فى حاشية العصد وقوله وان تركته عاقبتك لعله لزيادة البيان (قوله قلت قد يقال الخ) لا معنى له بعد ما تقدم بل هو عينه (قوله كل ما يدل على الامر من صيغة) بناء على ما سبق له وهو باطل اذ كيف يتأتى الخلاف فى اسم الفعل

لا يهاه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي التقييد (الامر) أى هذا مبحثه وهو نفسى ولفظى وسيأتى ان (أم ر) أى هذا اللفظ المنتظم من هذه الاحرف

اى المصنف فى منع الموانع (قوله لا يهاه تقييد الجمع بالاطلاق الخ) فان الجمع المقيد بالاطلاق أخص من مطلق الجمع وقد سرى له ذلك من قول الفقهاء الماء المطلق أخص من مطلق الماء وهو اصطلاح لهم وفى اللغة مؤدى العبارتين واحد فان مطلق الماء ومطلق الجمع من إضافة الصفة للوصف لا للتقييد بعدم القيد والحاصل أنه لا فرق بين مطلق الجمع والجمع المطلق سوى ما تفيد الإضافة من نسبة الأول إلى الثانى والتوصيف من نسبة الثانى إلى الأول والمآل واحد وهو سلب القيد عن الجمع الذى هو مدلول الواو وذلك لأن مفهوم الاطلاق أمر سلبى ضمنى فلا يفيد إلا سلب الشئ عن الشئ سواء كان مقدما أو مؤخرا ولهذا استعملوه فى مقام السلب فقالوا الجمع المطلق والمفعول المطلق والماهية المطلقة إلى غير ذلك (قوله أى هذا مبحثه) يحتمل أن يكون إشارة إلى أصل التركيب وان الاصل هذا مبحث الامر فاورد المسند اليه إشارة رمزا لكامل تعينه ومزيد اقتضاه وانه بلغ من الظهور بحيث أنه أشير اليه بما هو للبحسوس المشاهد ويحتمل أن يكون تقدير الخبر وأنه هذه الجملة فالارباط اسم الإشارة والمحدث عنه الامر لانه موضوع المباحث الآتية فينبغى أن يكون موضوع الترجمة فهو المقصود بالحكم والمبحث مكان البحث أى إثبات المحمولات للوضوعات ومكانه القضية والتعبير بالمفرد مع أن ما يأتى مباحث متعددة لشدة الارتباط بجهة الواحدة كما قالوا فى المنطق أنه آله قانونية (قوله أى هذا اللفظ المنتظم الخ) إشارة إلى ان المراد به فى كلام المصنف نفس اللفظ لا مسماه وبين ذلك أيضا بقوله ويقرأ على صيغة الماضى حيث لم يقل ويقرأ ماضيا للإشارة إلى أنه ليس ماضيا حقيقة لانعدام الهيئة التى هى أحد جزأى الفعل إذ المقصود المادة وهى حروف ام ر ثم ان هذا صريح فى قراءته ماضيا ولا ينافيه قول المصنف حقيقة فى القول ولا قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعال إذ المعنى المصدر المنتظم من هذه المادة حقيقة فى القول ويعبر عنه أى عن ذلك المصدر بصيغة افعال أى حيث يقال افعال الامر خلافا لما يفهمه كلام سم من ان ما ذكر يدل على انه يقرأ بصيغة المصدر وصرح به بعض من كتب مقلدا له فى ذلك حيث قال ام ر يقرأ بصيغة المصدر بدليل قول المصنف حقيقة لأن الذى هو حقيقة فيه إنما هو أمر المصدر فقول الشارح ويقرأ بصيغة الماضى احتمال آخر مقطوع النظر فيه عن كلام المصنف اه وهو عجيب منهما كيف يذكر الشارح هذا الاحتمال الذى لا يقتضيه كلام المصنف ولا يريد به زعمهما ويترك ما هو بصدده من شرح كلامه ويبيانه إذ على هذا الاحتمال يكون المعنى ويقرأ لافى كلام المصنف وما أراده به وأى دليل على هذا التقدير وما هو إلا صرف للكلام عما هو صريح فيه لما لا يدل عليه ولا يقتضيه والسر فى تفكيك حروفه الإشارة إلى أن هذه المادة متى تحققت فى أى تركيب محل الجريان الخلاف الآتى باعتبار المصدر الذى منه اشتقاقها وان كان المقصود ههنا المصدر ولذلك أخبر عنه بقوله حقيقة فى القول فظهر اتجاه قول الشهاب عميرة أى اللفظ المنتظم سواء كان ماضيا أو أمرا أو مصدرا وسقوط استظهار سم منعه ولذلك أخلاه عن السند ثم ان التفكيك فى الحط ظاهر وأما فى اللفظ فباعتبار قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط الحروف بعضها ببعض ويقرأ ضبط بالفوقية وبالتحتية مضارعا مجهولا فضميره على الأول يعود لحروف ام ر وعلى الثانى لقول المصنف ام ر والمآل

كصه والمضارع المقرون باللام فانه لا قائل بأن ذلك مجاز فى الفعل الى آخر الأقوال
وقوله كما سينب عليه الشارح أى فى المسئلة الآتية لكن لا يلزم من كون الصيغة تخصه أن يكون ام ر حقيقة فيها تأمل وتدبر واحد

المسماة بألف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضي مفككا (حقيقة في القول المخصوص) أى الدال على اقتضاء فعل إلى آخر ماسياتى ويعبر عنه بصيغة افعال نحو وأمر أهلك بالصلاة أى قل لهم صلوا (بجازى الفعل) نحو وشاورهم فى الأمر أى الفعل الذى تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الأمر إلى الذهن والتبادر علامة للحقيقة (وقيل) هو (للقدر المشترك) بينهما كالشيء حذر من الاشتراك واحد (قوله المسماة) فسمى امر لفظه ومسمى هذا اللفظ ألفاظاً أيضاً هي صل وصم ونحوها ومسمى هذه الأفعال طلب أحدائها المشتقة منها لا الوجوب أو الندب كما قال سم لانه من عوارضها ولذلك اختلف فى افادتها ما ذكر حتى توقف فيه جماعة على ماسياتى ولو كان الوجوب مسماها مثلاً لما اختلف فيه تأمل (قوله حقيقة فى القول) فدلول اللفظ لفظ كما سمعت (قوله اقتضاء فعل الخ) فيه انه يشمل صيغة الاستفهام لانه لطلب الفهم أى العلم وأجيب بأن ههنا قيداً ملاحظاً أشار له الشارح بقوله ويعبر عنه الخ فيكون التقدير اقتضاء فعل معبر عنه بلفظ افعال (قوله ويعبر عنه) أى عن القول لانه المحدث عنه وان احتمل رجوعه للاقتضاء ويكون الصيغة مدلول القول لكنه خروج عما الكلام فيه ولا يدخل فى ذلك الخبر المستعمل فى الانشاء نحو أوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك لان دلالة على الطلب غير وضعية وإنما هي مجاز فلا يسمى ذلك أمراً (قوله بصيغة أفعال) المراد به كل ما فيه دلالة على الطلب فيدخل اسم الفعل كصه والمضارع المقترن باللام كقوله تعالى لينفق ذو سعة (قوله أى قل لهم الخ) فالمراد بالامر صيغته (قوله مجازى الفعل) من استعمال اسم الدال فى المدلول بعلاقة التعلق فان قيل هو مجازى غير الفعل كالشأن والصفة والشيء كاسياتى فى الشرح فالجواب ان تخصص الفعل بالذكر لقوة القول بالمجاز فيه (قوله وشاورهم فى الامر الخ) قد استدل أيضاً بقوله تعالى وما أمرنا الا بالذکر كلمع بالبصر وقوله تعالى وما أمر فرعون برشيده الا بالقول لا يوصف بالرشيد بالسداد والاصل فى الاطلاق الحقيقة وأجيب بأن المراد بالامر فى الآيتين بمعنى الشأن مجازاً إذ حمله على الشأن فى الثانية أشمل من الفعل وفى الاولى لو أريد الفعل لزم اتحاد أفعاله تعالى وحدوث الكل دفعة كلمع بالبصر وهو باطل (قوله وقيل هو للقدر المشترك) قال الكمال هذا القول لا يعرف فى كتب الاصول التصريح بنسبته إلى أحد وإنما جوزه الآمدى فى معرض المنع الدليل القول بالاشتراك بين القول المخصوص والفعل قال ثم أورد الآمدى على ذلك إيرادات وأجاب عنها فأشعر بذلك بأنه يرضيه اه وأقول الاشعار ممنوع لان المناظر لا يلتزم طريقة لان الغرض الزام الخصم ولو بما لا يقول به الملزوم بل المدار على اعتراف الخصم بالمقدمة وقول سم انه يكفى فى حكاية المصنف له ارتضاء الآمدى ضعيف جداً وأضعف منه قوله يحتمل أن المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وقد تكرر مثل هذا ونهنا على أنه غير مقبول فى مقام المناظرة تأمل (قوله كالشيء) أل عهديه أى الشيء المخصوص الذى هو مفهوم أحد الامرين أو الفعل لسانياً أو غيره فلا يرد ما يقال ان الشيء عام لهما ولا غيرهما والقدر المشترك هو أخص أمر مشترك بينهما كالجنس القريب وهو الحيوان بالنسبة للانسان والفرس لا مطلق الجسم لشموله الجماد أيضاً ثم انه على القول بوضعه للقدر المشترك يكون متواطئاً ويرد عليه أنه عند إطلاق لفظ الامر يسبق إلى الفهم القول المخصوص ولو كان مشتركاً معنى لم يفهم منه لان الاعمال لا يدل على الاخص ولا شك فى دلالة هذا على نفي الاشتراك اللفظى أيضاً ولا لتبادر الآخر على أنه مراد أولم يتبادر شيء من المعنيين على أن القول بالاشتراك المعنوى مما يخالف الاجماع على أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ماصدق عليه الموضوع له تدبر (قوله حذر من الاشتراك) أى ان قيل بوضعه لكل واحد على حدته وقوله

أهلك) يعنى من الأمثلة التي أطلق فيها امر على القول حقيقة وأمر أهلك فان أمر الذى معناه متكلم بصيغة الأمر مشتق من الأمر المصدر الذى معناه التكلم بالأمر الذى هو صيغة أفعال فأمراً معناه تكلم بصيغة الأمر وهي صلوا فقد تضمن ذلك إطلاق الأمر الذى اشتق منه أمر على صلوا من جهة الحدث والمادة فاطلق امر على المقول فهو مثال لإطلاق الأمر على القول بمعنى المقول حقيقة وبه يتضح مراد المحشى تدبر (قول المصنف وقيل للقدر المشترك) يرد عليه سواء كان المشترك مفهوم أحدهما أو الشيء ونحوه أنه يخالف للاجماع على أن الأمر يطلق حقيقة على خصوص القول المخصوص وانه على الثانى يتناول النهى فانه داخل فى الشيء لكن قال الآمدى لاضمير فيه فانه يتناوله قول أنى الحسين وهو الرابع أيضاً تدبر (قول الشارح كالشيء) أدخل بالكاف مفهوم أحدهما فانه قيل فى القدر المشترك بكل منهما (قوله فيقال فى

والجواز فاستعماله في كل منهما من حيث ان فيه القدر المشترك حقيقي (وقيل هو مشترك بينهما قيل وبين الثمان والصفة والشيء) لاستعماله فيها أيضا نحو إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أي شأنا غير الأمر ما يسود من يسود أي لصفة من صفات الكمال لا أمر ما جدد قصير أنه أي لشيء والأصل في الاستعمال الحقيقة واجيب بأنه فيها مجاز إذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولفظة قيل بعد بينهما ثابتة في بعض النسخ وبها يستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الأشهر منه بين الخمسة ويؤخذ من قوله حقيقة في كذا حد اللفظي به وأما النفسي وهو الأصل أي العمدة فقال فيه (وحده اقتضاء فعل غير كلف مدلول عليه) أي على الكف (بغير) لفظ (كف)

والجواز إن قيل بوضعه لأحدهما وقد نوقش هذا التحليل بأن الحمل على الوضع للقدر المشترك إنما يكون أولى من المجاز والاشتراك إذا لم يقم دليل على أحدهما وقد قام دليل على كون الأمر مجازا في الفعل وهو تبادل القول المخصوص دونه ولو لم يقيد بذلك لآدى إلى ارتفاع المجاز والاشتراك لا مكان حمل كل لفظ يطلق لمعنيين على أنه موضوع للقدر المشترك بينهما وهذه المناقشة مأخوذة من العضد ولم يتعرض لها الشارح استغناء عنها بسياق هذا القول بصيغة التريض وقس على هذا ما أشبهه بما لم يتعرض الشارح لردده من الأقوال الضعيفة (قوله من حيث ان فيه الخ) أي لا من حيث خصوصه وإلا كان مجازا (قوله وبين الشأن والصفة الخ) الفرق بين الثلاثة أن الشأن أخص فانه عبارة عن الصفة العظيمة والصفة أعم منه والشيء أعم منهما لشموله الذات أيضا (قوله لاستعماله فيها أيضا) أي كما استعمل في الاثنين (قوله لا مريم يسود) عجز بيت وصدوره عزمته على إقامة ذي صلاح (قوله أي لصفة من صفات الخ) فيه إشارة إلى أن التكسير في أمر للتعظيم (قوله والأصل في الاستعمال الحقيقة) مرتبط بقوله لاستعماله فيها فهما مقدمتان منتجتان المطلوب (قوله بأنه فيها) أي في الثلاثة مجاز لما مر من تبادل الذهن إلى القول (قوله خير من الاشتراك) لأن الأصل عدم تعدد الوضع فحمل كون الأصل في الاستعمال الحقيقة إذا لم يعارضه معارض كلزوم الاشتراك وقد عارضه أيضا التبار (قوله كما تقدم) أي في مبحث المجاز (قوله بين الخمسة) متعلق بالهاء منه لتضمنها معنى الفعل أي الاشتراك ففيه أعمال ضمير المصدر (قوله ويؤخذ الخ) تمهيد لقول المصنف وحده اقتضاء الخ وأما به أن المحدث عنه فيما سبق هو الأمر اللفظي لأن ما ذكر من الخلاف في كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل أو مشتركا بينهما الخ إنما يتأتى فيه وأصرح منه القول بأنه للقدر المشترك إذ معناه أنه موضوع له والموضوع هو اللفظ فليس في كلام المصنف تعرض للأمر النفسي وقول الشارح في الترجمة وهو نفسي ولفظي لا يقتضى ذلك لأنه قاله في الأمر الواقع ترجمة وليس هو المحدث عنه إذ التراجع منفصلة عما قبلها وما بعدها ولا لآتى بدل امر بالضمير (قوله حد اللفظي به) أي فيؤخذ تعريف الأمر النفسي منه ضمنا بأنه قول دال الخ وإنما اكتفى بذلك في حده دون النفسي فصرح بتعريفه اعتناء بشأنه كما أشير لذلك الشارح بقوله وهو الأصل ففيه إيماء إلى الاعتذار عن المصنف في ترك التصريح بتعريف اللفظي دون النفسي (قوله أي العمدة) أي المعتمد عليه في الأحكام لأن التكليف بالأمر النفسي واللفظي دليل عليه ولذلك اختلف باختلاف اللغات (قوله وحده الخ) صريح كلام الشارح أنه حد للكلام النفسي فيرد عليه أنه لم يتقدم له ذكر إذ المحدث عنه سابقا هو اللفظي كما علمت فيجيب بأن فيه استخداما حيث ذكر الأمر أو لا بمعنى اللفظي وأعاد عليه الضمير بمعنى النفسي فواقع في سم وتابعه فيه غيره استظهار أن الأمر فيما سبق عام للفظي والنفسى لقول الشارح وهو لفظي ونفسى ليس بشيء كما يعلم بالتأمل قياسا سبق واحتمال رجوع الضمير للأمر السابق بعيد غاية البعد تأمل (قوله فعل) المراد به ما يعم القول والجنانى والأركانى فليس المراد ما هو من مقولة

الشارح فيما مر ويعبر عنه الخ أي في لغة العرب ومن هنا يؤخذ نكتة أخرى لاقتصار المصنف كغيره على التصريح بحد النفسي زيادة على أنه العمدة وهي عدم اختلافه بالأوضاع واللغات ليعلم أن اللفظي ما يدل عليه من أي لغة كانت وفي قول الشارح ويؤخذ الخ اعتراض على من قال أنه ترك حد اللفظي مرة

(قول المصنف بغير كف) وهو ما دل عليه بصيغة النهي نحو لا تضرب فهو خارج لأنه كف عن فعل آخر فليس مطلوب بالذاته بل من حيث أنه حال من أحوال غيره وهو الضرب بخلاف كف ولو قلت عن الزنا فإنه لم يزل مطلوباً بملاحظة لذاته والخصوصية إنما جاءت من المتعلق دون الصيغة فالمراد بالكف المدلول عليه بالغير ما لا يلاحظ لذاته ومن هنا تبين وجه كون مدلول الأمر الإيجاب والنهي التحريم فإن الإيجاب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والتحريم طلب يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن الفعل أي المنع منه فليتا مل (قول الشارح وسمى مدلول كف الخ) حاصل مراده بذلك هو ما قاله العضد وبينه السعد وهو أن الإضافة معتبرة بناء على أن قيد الحيثية لا بد منه في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات وكثيراً ما يحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد أن كف مدلوله اقتضاء فعل من حيث تعلقه بفعل وتحريم فعل من حيث تعلقه بالكف عن فعل لكن سمي مدلوله أمر (٤٦٥) دون أن يسمى نهياً لأجل تلك

الموافقة هذا غاية الترجيح له ويرد عليه أن الشق الثاني إنما هو مفاد المتعلق دون صيغة الأمر فتدبر (قوله لخروج اقتضاء الصوم الخ) فيه أن صوموا مما أراد كف المشار إليه بقول الشارح ومثله مرادفه كترك (قوله وعندى الخ) نص على هذا السعد في حاشية شرح العضد حيث قال وأما نحو لا تكف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف أي مدلول عليه بغير كف فلا يرد (قوله وأورد أيضاً أنه يتناول الخ) أجاب عنه السيد وحققه عبد الحكيم بما حاصله أن المطلوب بالاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي لا يترتب عليه الآثار لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا

فتناول الاقتضاء أي طلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كترك وذو بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أي لا تفعل فليس بأمر وسمى مدلول كف الأمر النهي هو الموافقة للدال في اسمه ويحد النفس أيضاً بالقول المتضمن لفعل الخ وكل من الفعل والامر مشترك بين اللفظي والنقسي الفعل فقط لأن المطلوب بالأمر ما يكون مقدوراً بتحصيله سواء كان من مقولة الفعل أو لا كما ذكره غير واحد من المحققين بل ما يشمل المرجو والذهني كأي علمي وفهمي فإن المقصود منه تحصيل الفهم والعلم للأمر أي حصول صورة في ذهنه وبهذا يشكل الفرق بينه وبين الاستفهام في نحو أزيد قائم فإنه يطلب الفهم على النحو المذكور وتحقيق الفرض أن الغرض في الاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي وإن كان ذلك مستلزماً للاتصاف بصورتها وذلك لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا أن يحصل المخاطب في ذهنه تلك النسبة إثباتاً ونقياً والغرض من الأمر اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن وإن كان يستلزمه في بعض الأوامر بواسطة كونه أثر لذلك الحدث لا من حيث أنه حصول شيء في الذهن كأي فهمي فلان معناه اطلب منك تفهماً واقماً كما أن اضربني اطلب منك ضرباً واقعاً على ألا التفهم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء في الذهن اقتضاء لا من حيث أنه حصول شيء في الذهن بل من حيث أنه أثر التفهم كما أن حصول الضرب اقتضى حصول أثره في الخارج وهو الالم فحصول شيء في الذهن مقصود المتكلم وغرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهم أفاده السيالكوتي في حواشي الرازي على الشمسية (قوله فتناول) أي الحد ومفعوله الاقتضاء والجازم وغير الجازم نعمت وخط الاقتضاء بالرفع على أنه فاعل ومفعوله الجازم وغير الجازم ثم إن هذا للتعميم ظاهر في النفس وأما اللفظي فتناوله لغير الجازم مبنى على أن صيغة الفعل ليس حقيقة في الوجوب وهو ضعيف كما يأتي (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب ففيه أعمال المصدر بعد وصفه (قوله موافقة للدال) لما كان مدلول كف ولا تفعل واحداً يدل عليه تارة بلفظ كف ويسمى امر أو تارة بلفظ لا تفعل ويسمى نهياً به الشارح على مناسبة التسمية وهي توافق الدال والمدلول فقوله موافقة للدال وهو لفظ كف واسمه هو الأمر (قوله ويحد النفس أيضاً) أي كما يحد بالاقتضاء المذكور وهو بمعنى حد المصنف فإن المراد بالقول القول النفسي واقتضاءه تعلقه والاقتضاء تعلق الطلب بالفعل (قوله وكل من القول والامر الخ) نبه بهذا على أن ما اقتضاء كلام المصنف هنا من الأمر حقيقة في اللفظي

(٥٩ - عطار أول) حصول النسبة إثباتاً ونقياً في ذهنه ومجرد الحصول ليس علماً أن العلم بقيامها بالذهن فهو ليس فعلاً وإن استلزم الاتصاف بصورتها الذي هو فعل فظهر أن المطلوب بالاستفهام ليس الفهم ولا التفهم بل مجرد الحصول بخلاف فهمي وعلني فإن الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن وإن كان يستلزمه إلا أنه لا من حيث أنه حصول شيء في الذهن فإن معناه اطلب منك تفهماً واقعاً على التفهم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء في الذهن اقتضاء من حيث أنه أثر التفهم فحصول شيء في الذهن مقصود المتكلم وغرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهم فظهر أن المطلوب في فهمي الفعل دون ذلك فإن الحصول وإن كان أثر التحصيل لكن ليس مطلوباً بل المطلوب أثره قال السيد وهذا الفرق دقيق يحتاج إلى تأمل صادق مع توفيق الهى وبعض الناظرين لم يوافق فقال ما قال (قوله خلاف ما اختاره الخ)

على قياس قول المحققين في الكلام الآتي في مبحث الاخبار (ولا يعتبر فيه) أي في مسمى الامر نفسيا أو لفظيا حتى يعتبر في حده أيضا (علو) بان يكون الطالب على الرتبة على المطلوب منه (ولا استعماله) بان يكون الطلب بعظمة لاطلاق الامر دونها قال عمرو بن العاص لمعاوية

أمرتك أمرا جازما فعصيتني ه وكان من التوفيق قتل ابن هاشم هو رجل من بني هاشم خرج من العراق على معاوية فامسكه فاشار عليه عمرو بقتله فغاله وأطلقه لحمله فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت فلم يدب ابن هاشم على بن أبي طالب رضي الله عنه ويقال أمر فلان فلانا برفق ولين (وقيل يعتبران) واطلاق الامر دونهما مجازي (واعتبرت المعتزلة) غير أبي الحسين (وأبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلوي وأبو الحسين) من المعتزلة (والامام) الرازي (والأمدي وابن الحاجب الاستعلاء) ومن هؤلاء من حد اللفظي كالمعتزلة فانهم ينكرون الكلام النفسي ومنهم من حد النفس كالأمدي (واعتبر أبو علي وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلوي (ارادة الدلالة

والنفسى مخالف لما اختاره في مبحث الاخبار من أن الكلام المنوع الى الامر وغيره حقيقة في النفسى مجاز في اللفظي قاله زكريا (قوله على قياس الخ) هذا يقتضى ان اشترك الامر بين النفسى واللفظي ليس منقولا مصرح به وقد صرح القرافي في شرح المحصول بنقله وتضمنه كلام الامدى وغيره اه كمال (قوله في الكلام) أي الذي الامر أحد أقسامه (قوله ولا يعتبر فيه) من فوائد ذلك الجواب عما عساه يورد على المصنف من أن تعريفه غير مانع إذ يدخل فيه ما ليس بأمر وهو ما اتفق فيه العلوي والاستعلاء أو أحدهما مع انه ليس بأمر لا اعتبارهما أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه فدخل ما تنفي أو أحدهما فيه صحيح لانه مرافده وهذا أشار الشارح بقوله حتى يعتبر في حده أيضا (قوله نفسيا أو لفظيا) لا يخفى انه ذكر في المخالفين المعتزلة وهم ينكرون الامر النفسى لانكارهم الكلام النفسى وإنما كلامهم في الامر اللفظي والذي أخرج الى التعميم ذكر المجتازة مع المخالفين من المصنف ولعله لم ينبذ على تخصيص كلام المعتزلة بالامر اللفظي لشيوع انكارهم النفسى قال في فصول البدائع ومن انكر الكلام النفسى كالمعتزلة لم يمكنهم تعريفه بالطلب اه (قوله قال عمرو بن العاص) دليل على عدم اعتبار العلوي ومعلوم ان عمر من أتباع معاوية فليس عنده علو ولا استعماله وقيل فيه استعمال مجاز لقوله فعصيتني ومما استدلل به أيضا ما حكاه الله سبحانه عن فرعون بقوله ما ذا تأمرون مخاطبا قومه فانه أطلق الامر على القول بخصوص بلا علو من القائلين ولا استعماله أو اجيب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمرا وقد يدفع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة (قوله ويقال) أي في اللغة وهو دليل لعدم اعتبار الاستعلاء (قوله ارادة الدلالة باللفظ الخ) قال في البرهان ثم ان من أصلهم يعني المعتزلة ان اللفظ الذي ذكره وينهايه على أمثاله إنما يكون أمرا بثلاث ارادة اللفظ وجود اللفظ والارادة الثانية تتعلق بجعل اللفظ أمرا أو الثالثة تتعلق بامثال الأمور المخاطب بالامر قال وهذا مذهب البصريين بصيغة التشبيه يعني بهما أبا علي وابنه قال الرضى ويحترز بالاولى عن النائم والثانية عن نحو التهديد والثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي اه وفي فصول البدائع انه اشترط مجموع الارادات الثلاث لتحقيق ماهية الامر اه فلعل اقتصار المصنف على ما ذكر لما قاله في منع الموانع ان محل الخلاف إنما هو في ارادة الامثال وأما ارادة الدلالة بالصيغة فالزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين وأما ارادة احداث الصيغة فهي شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق اه وبمقتضى ما قرر في منع الموانع يكون كلامه هنا غير موافق له ولما نقل عن المعتزلة فلو أبدل قوله ارادة

الشارح لاطلاق الامر دونهما) أي اطلاقا شائعا وهو كاف في اثبات اللغة فالقول بالمجاز ممنوع لانه خلاف الاصل قاله السعد (قول المصنف وابن الحاجب) قال السعد إنما اعتبر الاستعلاء ليكون أمرا اتفاقا لانه يشترطه (قول المصنف واعتبر أبو علي وابنه) في منهاج البيضاوى وشرحه للصفوى واعترف أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم بالتغاير بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة لكونهما شرطا الارادة في دلالة صيغة الامر على الطلب وفي شرح المقاصد المعنى الذي يجده الانسان في نفسه ويدور في خصله ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجرى على وجهه هو الذي تسميه كلام النفس وربما يعترف به أبو هاشم ويسميه الخواطر انتهى فعلم ان أبا هاشم إنما خالف في كونه كلاما نفسيا وجعله خواطر تخطر بالنفس لا كلاما لها ويلزم ان يقول ان ذلك في القديم قديم لمنع المعتزلة قيام الحوادث

والمقاصد وغيرهما وبهذا ظهر اندفاع الشكوك التي أوردها الناظرون هنا (قوله ولو قال الخ) لو قال ذلك لم يكن له معنى إلا بان يراد ارادة طلب المأمور به من اللفظ إذ لا معنى لارادة عينه (قول (٤٦٧) الشارح لان كل عاقل يفرق الخ) أي

يتعقل ذاتيهما مفرقا بينهما وإن لم يمارس الحدود والرسم كذا يؤخذ من شرح المنهاج للصفوى فاندفع ما في الحاشية (قول الشارح ولم يرد منه لا متناعه) اعلم أن تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم

باللفظ على الطلب) فإذا لم يرد به ذلك لا يكون أمرا إلا أنه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا يميز سوى الارادة قلنا استعماله في غير الطلب مجازي بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار إرادته (والطلب بديهي) أي متصور بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر لان كل عاقل يفرق بالبديهة بينه وبين غيره كالأخبار وما ذاك إلا لبدايته فاندفع ما قيل من أن تعريف الامر بما يشتمل عليه تعريف بالآخني بناء على أنه فطري (والامر) المحدود باقتضاء فعل الخ (غير الارادة) لذلك الفعل فإنه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالآيمان ولم يرد منه لا متناعه (خلافا للمعتزلة) فيما ذكر فأنهم لما أنكروا الكلام النفسي ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الامر قالوا انه الارادة (مسئلة القائلون بالنفس)

يقولون أن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وليس ذلك بنقص لانه أراد وقوع ذلك منه رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا ولما كان ذلك بين البطلان لما يلزم عليه من وقوع مراد العبد دون مراد الله جل وعلا وكفى به نقصا لم يلتفت إليه الشارح رحمه الله (قول المصنف مسئلة القائلون بالنفس الخ) يفيد أن من نفاه لم يقع منه خلاف مع ان صيغة افعال تستعمل عنده للإيجاب والندب وغيرهما فإن أريد حصول الفعل مع المنع عن الترك فهو إيجاب وإلا فنذب الخ * فان قيل لا طلب عندهم حتى يقع فيه خلاف * قلت يقع في الوجوب والندب وغيرهما أي ارادة الفعل مع المنع من الترك وعدمه واعلمهم اتفقوا على الاشتراك

الدلالة بارادة الامثال لتطابق الكلامان وتم الاعتذار تأمل وفي البرهان فان قيل ما أنكروا تموه منهم يلزمكم مثله في العبارة عن الامر القائم بالنفس فقد يلفظ اللفظ بقوله افعله وهو يبقى حكاية وقد يلفظ وهو ينتجى تعبيراً عن الامر القائم بالنفس فكيف يقع اللفظ عبارة عن الامر وما تردد بين جائزين لا يختص بأحدهما إلا بارادة فهم بصير اللفظ عبارة عن الامر قلنا المسلك الحق عندنا في ذلك أنه لا بد فيه من قصد إلى إيقاع اللفظ مشعراً بالامر القائم بالنفس ولكن ليس للفظ فيه صيغة وإنما يحصل الاشعار بقرائن الاحوال ولو هدى المعتزلة لذلك لما ارتبكوا في مذاهبهم (قوله على الطلب) أي الارادة ولا فهم يشكرون الكلام النفسي وبهذا تعلم أنه كان يكفيه الاقتصار على الارادة (قوله فلا حاجة الخ) أي يكفي أن الصيغة اذا أطلقت تنصرف إليه فان استعمال الصيغة في التهديد مجاز (قوله لان كل عاقل الخ) فيه أن بداهة الفرق بينه وبين غيره إنما تنفي بداهة التصور ولو بوجه ما وذلك لا يستلزم بداهة الحقيقة بحيث يكون معلوماً بكنهه الحقيقة (قوله بما يشتمل عليه) أي على الطلب المعبر عنه بلفظه كما في تعريف أبي علي وابنه أو بالاقتضاء كما في تعريف المصنف ووجه الاندفاع منع كون الطلب آخني بل منع كونه نظرياً لقول المصنف أنه بديهي (قوله تعريف بالآخني) فيه أن النظرية لا تنفي كونه آخني من الامر إذ غاية ما تنفيده خفاء في نفسه فكان الاولى أن يقول بالآخني أو المجهول (قوله بناء على أنه) أي الطلب نظري (قوله أمر من علم أنه لا يؤمن) وفائدة الامر حينئذ لاظهار الشقاوة السابقة له ولا يسأل عما يفعل (قوله لا متناعه) يحتمل أن المراد بالامتناع العدم أي ولو أراد له وجود يحتمل أن المعنى لكونه متمتع بالحصول لا تتعلق به الارادة لتعلق العلم بعدمه وأيضاً قد أخبر الله عن عدم إيمان أبي لهب فيكون معلوم اللا وقوع فيستحيل أن يكون مراداً مع أنه أمره به فلا يكون الطلب عين الارادة لكن قال الفارسي في فصول البدائع وابطال مذهبهم بلزوم وقوع المأمورات لا يازمهم لان الارادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر فيجوز تخلف مراد الله تعالى لسوء اختيار العبد لا الصفة المخصصة بالوقوع ومنه يعلم فساد الاستدلال بنحو إيمان أبي لهب بأنه مأمور به إجماعاً وأيسر مراد الله لأن قوله لا يؤمنون يدل على إيمانه مستحيل فكيف يريد أن الارادة على ما فسروه لا تنافي العلم باللا وقوع (قوله قالوا أنه الارادة) رد عليهم بأن قول السيد لعبد افعله كذا بحضرة سلطان توعد بالهلاك على ضربه ليعصيه فيخلص أمره وإلا لم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد ما يفضي إلى هلاكه لكن قد يطلب إذا علم أن طلبه لا يفضي

أو الحقيقة في بعض المجاز في الباقي وسيأتي عن عبد الجبار ما يفيد الاول ومن قال بالنفس أبو هاشم وإن لم يسمه كلاماً نفسياً فقال صيغة تخصه وهي حقيقة في الندب كما سيأتي نقله وإن لم يصرح المصنف بنسبته لأبي هاشم لكن نسبته إليه في المختصر

(قول الشارح بأن تدل عليه دون غيره) لاختلاف في أنها تدل عليه دون غيره بواسطة القرينة فيجب أن يكون محل الخلاف هو دلالتها بنفسها بأن تدل على ذلك بواسطة (٦٨) الوضع له حقيقة وحيثئذ فالمانع للاشتراك إنما منع للاشتراك بين ما وضعت

من الكلام ومنهم الاشاعة (اختلفوا هل الأمر) النفسى (صيغة تخصه) بأن تدل عليه دون غيره فقل نعم وقل لا (والنفي عن الشيخ)

إلى وقوعه فهذا يبطل كون الارادة عينه أو شرطه كذا في فصول البدائع (قوله من الكلام) أمراً أو غيره ولم يجعل النفسى صفة للأمر مع أنه موضوع المبحث لثلا يلزم في قوله هل الأمر الاظهار في مقام الاضمار وعادة المصنف تأباه (قوله صيغة تخصه) أى تكون مقصورة عليه كما أشار لذلك الشارح بقوله بأن تدل عليه دون غيره وليس المراد بالاختصاص الانفراد وإلا لقال بأن لا يشاركها غيره فى الدلالة عليه فان هذا لا ينافى دلالتها على غيره أيضاً معه وليس مراداً والاولى أن يقول هل صيغة أفعل تدل على الوجوب أم لا وإلا فالأمر له صيغة تخصه اتفاقاً كما مر تك وألزمك لو فرض صدورهما من الشارع (قوله وقل لا) أى لا تدل عليه دون غيره بل إما مشتركة بينه وبين غيره أو تدل عليه وعلى غيره ومن هذا تعلم أن قول المصنف والجمهور الخ تفصيل لما هنا فلو ذكره هنا أو اكتفى به كان أولى (قوله والنفي عن الشيخ الخ) قال فى البرهان المنقول عن الشيخ أبى الحسن ومتبعيه من الواقفية ان العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة وقول القائل أفعل متردد بين الأمر والنهى نظراً إلى مذهب الوعيد وإن فرض حمله على غير النهى فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا وبين الإقضاء ثم هو فى مسلك الإقضاء متردد بين الندب والإيجاب ويتبين من مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها ثم اختلف أصحابه فى تنزيل مذهبه فقال قائلون اللفظ صالح لجميع هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التى هيأت اللفظة لها وقال آخرون ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعاً واللسان ولكن المعنى به انا لا ندرى على أى وضع جرى قول القائل أفعل فى اللسان فهو اذا مشكوك فيه على هذا رأى ثم نقل بعض مصنفى المقالات أن أبا الحسن رحمه الله يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن وهذا زلل بين فى النقل والوجه أن يورك بالغلط على النقل فانه لا يعتد بالوقف مع فرض قرائن الاحوال على نهاية الوضوح ذو تحصيل والذي أراه فى ذلك جازماً به أن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذى هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل أوجبت أو ألزمت أو ما شاكل ذلك وإنما الذى تردد فيه مجرد قول القائل أفعل من حيث القاء فى وضع اللسان متردداً وإذا كان ذلك كذلك فما الظن به اذا اقترن بقول القائل أفعل لفظ أو ألفاظ من القليل الذى ذكرناه مثل أن يقول أفعل حتماً أو أفعل واجباً نعم قد يتردد المتردد فى الصيغة التى فيها الكلام اذا اقترنت بالألفاظ التى ذكرناها المشعرة بالأمر النفسى أوالألفاظ المقترنة بقول القائل أفعل أم هى فى حكم التفسير لقول القائل أفعل وهذا تردد قريب ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الحظ فاما قرائن الاحوال فلا ينكرها أحد فهذا هو التنبيه على سر مذهب الشيخ أبى الحسن والقاضى رحمهما الله وطبقة

له حقيقة فقط فاندفع ما قيل أن ظاهر المصنف أنها مشتركة بين جميع ما وردت له ولا قائل به والجواب بأن المصنف يحتمل اطلاعه على قول بذلك اه فان المصنف قال فى شرح المنهاج اجمعوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة فى جميع المعانى التى أوردناها وإنما الخلاف فى بعضها فيحمل قوله هنا للاشتراك على ما قيل انها مشتركة بينه وكيف يقال بأنها حقيقة فى جميع المعانى وخصوصية التسخير والتعجيز والتسوية مثلاً غير مستفادة من الصيغة من القرائن وقد نقل الكمال عن ابن برهان انه ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أى صيغة أفعل مشتركة بين الأمر والنهى والتعجيز والتسوية (قوله عن الأمر القائم بالنفس) أى سواء كان للإيجاب أو للندب (قوله عن الإيجاب الخ) أى فظهر أن هناك صيغة تخص الأمر النفسى مطلقاً ومقيداً بالاتفاق (قوله فكان صواب التعبير الخ) أى فعبارة المصنف ونحوها خطأ قال السعد لا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ

لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئتها بحيث لا تدل على غيره كما أن للباضى صيغة كذلك الواقفية ولا خفاء فى أن مثل أمرت وأوجبت ليس كذلك بل حقيقته الاخباروا كتنفى الشارح عن هذا بلفظ الصيغة فانه مشعر بأن الدال هو الهيئة

(قول المصنف فقيل النفي للواقف) التوجيه الاول يقتضى التوقف فيما وضعت له حقيقة المضادون الثاني (قول الشارح بمعنى عدم الدراية الخ) أى لا بمعنى عدم الدراية بمعنى من المعانى فى الارادة لا ر هذا لافرق بينه وبين التردد الاشتراكى كذا فى فصول البدائع (قول الشارح بما وضعت له حقيقة) فيه إيماء إلى ما قلنا تأمل (قول الشارح بما وردت له إلى قوله وغيرهما) لأن أدخل فى الغير القدر المشترك وهو ترجيح الفعل على الترك وبحجوع المعانى كان الشيخ متوقفا أيضا كونه مشتركا معنويا أو لفظيا وهو الموافق لكلام الآمدى وغيره لكن صنيع الشارح يأباه فلعل الشيخ يمنع الاشتراك وإنما (٤٦٩) لم يذكر الشيخ فى أصحاب الاقوال الآتية لعدم الجزم بمذهبه (قول

المصنف وقيل للاشتراك مع قول الشارح بين ما وردت له) أى بين ما وردت للدلالة عليه حقيقة بلاقرينة لانه محل النزاع فالشيخ على هذا غير واقف فى المدلول الحقيقى بخلافه على الاول ولم تنج الاشتراك للنسبى ظاهر وكذلك عدم الدراية بما وضع له إذ الدلالة عليه دون غيره تابعة للعلم بالوضع وقد اتفق محل الخلاف هو الصيغة الدالة وهى تنفى بانتفاء الدلالة لاتقاء العلم بالوضع ما يشمل عدم الجزم قد عرفت أن المراد الجزم بعدم ما يدلنا عليه دون سغيره لعدم درايتنا بما وضعت له حقيقة تدبر (قول الشارح بخلاف الزمتك وأمرتك) أى فان الاول خاص بالطلب الجازم والثانى مشترك

أنى الحسن الاشعرى ومن تبعه (فقيل) النفي (للقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة بما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما (وقيل) للاشتراك بين ما وردت له (والخلاف فى صيغة أفعّل) والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغة فلان دل عند الاشعرى ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف الزمتك وأمرتك (وترد) لستة وعشرين معنى (للو جوب) أقيموا الصلاة (والندب) فكانبوهم إن علمتم فيهم خيرا (والاباحة) كلوا من الطيبات (والتهديد) اعملوا ما شئتم ويصدق مع التحريم والكراهة (والارشاد) واستشهدوا شهيدين من رجالكم والمصلحة فيه

الواقعية اه (قوله بمعنى عدم الدراية الخ) قالوا لو تعين ما وضع له فبدليل وليس العقل إذ لا مدخل له والنقل آحادا لا يفيد العلم وتواتر ايو جب استواء طبقات الباحثين والاختلاف ينفيه قلنا لا نسلم الحصر بل الدلالة الاستقرائية وموجها تتبع مظان استعماله والامارات الدالة على مقصوده عند الاطلاق اه كذا فى فصول البدائع (قوله وغيرهما) أى من باقى المعانى وخص بعضهم الوقف بالايجاب والتدب وكان الشارح لم يعتبره فجعل الخلاف عاما (قوله بين ما وردت له) مفاد كلامه هنا وفيما يأتى القول بان الصيغة مشتركة بين جميع المعانى الآتية ولم يقل به أحد فان من المعانى ما لم يقل أحد بأنها حقيقة فيه كالمصنف فى شرح المختصر وغاية ما قيل انها مشتركة بين الخمسة الاولى على ان كلام الاشعرى فى خصوص الوجوب والندب وأجيب بأنه من العام المختص بدليل ما يأتى وقول سم لعل الشارح اطلع على قول بالاشتراك بين الجميع لا يسمع (قوله والخلاف الخ) اشار به إلى ان قوله فيما تقدم هل له صيغة تخصه أى من صيغ افعّل لا مطلقا وإلا فله صيغة تدل عليه قطعا (قوله من صيغة) أى صيغ الامر فيتناول ذلك فعل الامر وإن لم يكن على افعّل كقم واستخرج وانطلق واسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام وإنما عبر بفعل لانه الغالب استعماله (قوله بخلاف الزمتك الخ) بيان لمحتز قوله والخلاف فى صيغة افعّل فان الزمتك تدل بجورها ومادتها ولا تحتاج لقرينة. إن قلت إذا كان الخلاف فى خصوص صيغة افعّل فلم عبر المصنف بقوله هل للأمر صيغة العام وأجيب بأنه تبع فى تعبيره القوم ولا يخفى ضعفه (قوله أقيموا الصلاة) إن كان بمعنى داوموا عليها كان أمرا باقامة الصلاة الواجبة وإن كان بمعنى راعوا حقوقها من شرائط وغيرها كان أمرا باقامة الصلاة الواجبة المندوبة (قوله كلوا من الطيبات) إن أربدها الحلال كان الأمر للوجوب أو المستلذات كان للاباحة (قوله ويصدق الخ) وجه الصدق أن التهديد بالمنع والمنع يكون للتحريم والكراهة قال المصنف فى شرح المنهاج كذا قيل وعندى أن

بينه وبين غيرها بناء على رأى الجمهور من إطلاق لفظه على الامر على صيغة الندب حقيقة لأنه مطلوب وقد تقدم فى قول الشارح فتناول الاقتضاء الجازم وغير الجازم تدبر (قوله فتكون فيما عداه مجازا) أى استعمالها فيما عداه مجازا وأما إطلاق لفظ الامر على صيغة المندوب حقيقة كما مر ومعنى كرها حقيقة فى الوجوب ان قولك قم مثلا لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك لا ان وجوب القيام هو المدلول المطابق اللهم إلا على القول باتحاد الايجاب والوجوب بالذات (قوله فان المكروه لا يصحب تهديدا) التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه (قوله وأما بينه وبين التهديد فالمضادة الخ) جعل عبد الحكيم العلاقة

اللزوم فان إيجاب الشيء يستلزم التخويف على مخالفته وقال في التعجيز فان إيجاب شيء لاقدرة عليه يستلزم التعجيز عنه وفي التسخير فان إيجاب شيء لاقدرة للمحاطب عليه بحيث يحصل عقبيه من غير توقف يستلزم تسخيره لذلك وفي الاهانة فان طلب الشيء من غير قصد حصوله لعدم القدرة عليه مع كونه (٤٧٠) من الاحوال الحسيسة يستلزم الاهانة وفي التسوية فان الواجب الخير يستلزم

التسوية وفي التثني فان طلب شيء لاإمكان له يستلزم التثني اه وقد يقال في التأديب أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وفي الاحتقار أن الأمر بفعل ما علم عدم جدواه يستلزم تحقيره وفي الخبر أن الأمر المطاع يستلزم صحة الخبر عنه وعليك بالاعتبار في الباقي واعلم أن المدلول هو هذه المعاني كما تبين لا الطالب لذلك المعنى كما وهم (قوله وقد يقال الخ) فديقال ان الكلام في مقتضى أمر السيد بقطع النظر عن أمر الشارع (قوله بناء على انها حكم شرعي) أي ثابتة بخطاب الشارع بخلاف المأذون فيه فانه ثابت بخطاب المكلف من حيث ثبوته به (قوله بناء على انها رفع المنع) أي مطلقاً من الشارع أو غيره تدبر (قول الشارح ويفارق التهديد بذكر الوعيد) في المطول التهديد أعم من الانذار لأن الانذار إبلاغ مع التخويف وفي الصحاح هو تخويف مع دعوة ووجه العموم على الأول أنه قد يكون

دنيوية بخلاف الندب وقد مر هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتي وقيل مشتركة بين الخمسة الأول فانه منها (وإرادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطبش في الصفحة كل بما يليك رواه الشيخان اما أكل المكلف بما يليه فندوب وبما يلي غيره فمكروه ونص الشافعي على حرمة لهالم بالنهي عنه محمول على المشتمل على الايذاء (والانذار) قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتنان) كلوا مما رزقكم الله ويفارق الاباحة بذكر ما يحتاج اليه (والاكرام) ادخلوها بسلام آمنين (والتسخير) أي التذليل والامتنان نحو كونوا اقردة خاسئين (والتكوير) أي الايجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون (والتعجيز)

ان المهدد عليه لا يكون لإحراماً (١) وكذا الانذار كيف وهو مقترب بذكر الوعيد اه قال الكمال وهو ظاهر بحسب الاستقراء (قوله دنيوية) أي فلا ثواب فيه فان قصده الامتثال والافتقار إلى الله تعالى أثيب عليه لكن لا مخرج وكذا إن قصدهما لكن ثوابه فيه دون ما قبله (قوله بخلاف الندب) أي فان الأصل فيه أن يكون مصلحته دينية وإن كانت قد تكون دنيوية (قوله بعد أن وضعه) أي في نسخة رجع عنها إلى هذه (قوله كقولك لآخر) أي فانه لا غرض من الأمر هنا إلا إرادة الامتثال مالم يكن القائل ممن تجب طاعته كالسيد وإلا كانت الصيغة للوجوب أو الندب بمعنى الطلب الجازم أو غيره لا الوجوب الشرعي وتحريم المخالفة لطلب الشارع الامتثال (قوله والاذن) فيما إذا كان من غير الشارع بخلاف الندب وأيضا الاذن ماسبقه استئذان وبعضهم أدرجه في قسم الاباحة (قوله والتأديب) هو تهذيب الأخلاق وإصلاح العادات بخلاف الندب فانه لثواب الآخرة (قوله كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر) بناء على أن الصبي غير مخاطب بالمندوب والمكروه وهو مذهبنا ومذهب المالكية خلافاً وفي البرهان أن المقول له ذلك عبد الله بن عباس فلفعل الواقعة تعددت (قوله قل تمتعوا الخ) فيه ان الانذار من القرينة وهي ذكر المصير (قوله ويفارق التهديد الخ) فيه ان الوعيد خارج عن مدلول الصيغة فتى وجدت القرينة مع كل كان تهديداً وإنذاراً على أنه قد يذكر الوعيد في التهديد (قوله يذكر ما يحتاج اليه) أي يحتاج الخلق اليه كالرزق فانه مضطر إلى تحصيله وقد يقال ان ذكر ما يحتاج اليه خارج عن الصيغة (قوله أي التذليل والامتنان) دفع به ما يقال أن اللاتقي أن يسمى سخرية بكسر السين لا تسخيرا لأن التسخير النعمة والاكرام قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض ووجه الدفع ان التسخير يستعمل أيضا بمعنى التذليل والامتنان قال تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا ويقول قال فلان سخره السلطان أي امتنه باستعماله بلا أجر اه ذكر يا (قوله نحو كن فيكون) تليق لقوله تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون قال في التلويح ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولة على الله تعالى وكما قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر (١) قوله لا يكون إلا حراماً أي لأن المكروه لا يصحب تهديداً وقد يقال التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه اه كاتبه

المطاع

التهديد من عند نفسه وعلى الثاني ان الدعوة لا تلزم التهديد وعلى كل لا يخالف

الشارح إذ امتياز به ما ذكره لا ينافي امتياز به غيره (قوله تمثيل سرعة وجود الخ) الأولى تمثيل تأثير قدرته في المراد بتأثير أمر المطاع في حصول المأمور كما في التلويح بجامع حصول المراد في كل فانه قد تقرر ان التمثيل إنما يكون في المركب فهو

هنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراد ووجود المراد عند (٤٧١) إرادته بالحالة المحسوسة من أمر

أى إظهار المعجز نحو فأتوا بسورة من مثله (١)

المطاع للطبع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرون بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وإن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الاشياء أن يكون بهذه الكلمة وإن لم يمنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازل القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الحروف والاصوات لانه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل ولا نه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً أزل فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وقال بعضهم أن الكلام في الازل لا يسمى خطاباً حتى يحتاج إلى مخاطبة به اه وقال في موضع آخر لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وإرادته تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان أزلياً يلزم قدم الحادث وأيضاً إذا كان أزلياً لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول ولا كلام اه وقوله في التلويع ولما لم يتوقف خطاب التكوين الخ انحل قول ابن العربي عجيبي من قائل كن لعدم ه والذي قيل له لم يك ثم إلى آخر الايات ومنها قوله كيف للقول دليل والذي قد بناه العقل بالكشف انهم وفي حاشية عبد الحكيم على الفاضل البيضاوي أنه من قبيل الاستعارة التمثيلية شبيه هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا ملة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإباء تصوير الحال الغائب في أمر الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمال الكلام الموضوع للشبه به في المشبه من غير اعتبار استعارة في مفرداته كإشبهه هيئة استقرارهم وتمكنهم على الهدى باستعلام الركب على المركوب واستقراره في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فكان أصل الكلام هكذا إذا قضى أمر فيحصل عقيب دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه وليس استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه حال بمقال على ما توهم إذ لا فائدة في تشبيه تعلق الارادة بقول كن كيف وهو مذكور صريحاً بقوله إذا قضى أمر أو الاستعارة يشترط فيها طي ذكر المشبه اه والفرق بين الامر التكويني والتسخيري أنه في الاول يقصد تكوين الشيء المعدوم وفي الثاني صيرورة منتقلة من صورة أو صفة إلى أخرى ففيه زيادة اعتبار (قوله أى إظهار المعجز) أى لا إيجاد الذي هو أصل معنى التعجيز فانه غير مقدور للكلف ويندرج فيه الافحام نحو فأت بها من المغرب وقد عده في فصول البدائع نوعاً مستقلاً فارقابينه وبين التعجيز باختصاصه بموضع المناظرة بخلاف التعجيز (قوله

(١) قوله نحو فأتوا بسورة من مثله لان طلب اتيانهم بسورة من مثله لا يراد لكونه محالاً والتكليف بالمحال وإن كان جائزاً أو واقعاً إلا أن قرينة التحدى هنا تعين إرادة التعجيز لا إقامة الحجة عليهم في ترك الايمان قال صاحب الكشف عند تفسير هذه الآية مانعه من مثله متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه فجوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً وخطره في الوجه الثاني الثاني تلوياً حيث سكنت عنه ولما كانت علة خطره في الوجه الثاني خفية قال خاتمة المحققين عضد الملة والدين ليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا

المطاع ووجود المأمور به عند أمره ومنه تعلم حال قوله بأن شبه الخ فانه غير واف أيضاً (قوله فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل) رده في شرح المقاصد بان معنى الآية ليس قولنا شيء من الاشياء عند تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شيء فيجوز تكوين البعض بلا سابقة قول فلا اشكال قلت لكن يرد قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً الآية ويمكن رده إلى ذلك فتدبر (قوله تعلق الكلام الازل) وبه يصح أيضاً ترتيبه على الارادة ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً في الازل لم يتوقف على ذلك جاز تعلقه به أيضاً بمعنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك عند الوجود وقد مر الكلام فيه (قوله لا يغير الاول) ان كان المراد بعدم المغايرة انه على هذا ليس بحقيقة لان المعنى ان يتعلق به أمر كن التعلق بالحادث فصحيح لكن لا ينفي الفرق بينهما وهو ظاهر وان كان المراد انه عينه فهو باطل ثم ان امر التكوين الذي هو كن من

كان النامة بمعنى أحدث وإذا تعلق هذا بالشيء مع إرادته حدوثه وجب حصول المأمور به كذا في التلويع فتدبر ولا تصنع لما قبل هنا

(والاهانة) ذق إنك أنت العزيز الكريم (والتسوية) فاصبر أو لاتصبروا (والدعاء) ربنا افتح
بيننا وبين قومنا بالحق (والتنبي) كقول امرئ القيس
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي • بصبح وما الاصبح منك بأمثل

والاهانة) وبعضهم يسميه تهكما وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على التكريم ويراد منه ضده وهذا فارق
السخرية وإيضاح عدم ذكر المهان به فيها بخلاف التسخير فإنه يذكر معه المدال به وفيه ان هذا خارج عن
الصيغة (قوله والتسوية) قال القرافي قلنا المستعمل هنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين
من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية وكذا يقال في التمني فإن المستعمل فيه هو
صيغة الامر مع صيغة إلا لا الصيغة وحدها اه باختصار واجاب سم بإمكان افادة التسوية من كل
من الصيغة وأو بشرط مصاحبة أحدهما الأخرى لما صرحوا به من جعل التسوية من معاني الصيغة
وبجعلها من معاني أو وقد يمنع ما قاله في التمني بأن الصيغة وحدها تستعمل فيه من غير توقف على لفظة
إلا وإن اتفق وجودها في هذا المثال اه وكلاهما ضعيف أما الاول فإنه راجع للاعتراف بما قاله القرافي
وأما الثاني فدعوى لا دليل عليها وكلهم قدم مثل للتمني هذا المثال فلو كان ثم ما يدل على التمني بدون لفظة
إلا لذكروا تامل والفرق بين التسوية والاباحة أن المخاطب بالاباحة كأنه توهم أن ليس له الاتيان بالفعل
فاليح له وفي التسوية كأنه توهم رجحان أحد الطرفين فدفع بالتسوية (قوله ربنا افتح) أي اقض

بسورة وهل ثمة حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحكم بحت وهذا مستبعد من مثله اه
فأخذ في جوابه جماعة من أفاضل المحققين كالجاربردى والتفتازانى وغيرهما بما لا يخلو عن بحث
وأجاز العامل في كشكوله بما حاصله أن التحدى في مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب
الاول تعيين المأتى به فقط بأن يقال فأتوا بسورة الثاني تعيين الاولى منه فقط بأن يقال فأتوا
من مثله الثالث الجمع بينهما على أن يكون المأتى منه مقدماً والمأتى به مؤخراً بأن يقال فأتوا
من مثله بسورة الرابع العكس بأن يقال فأتوا بسورة من مثله والأساليب الثلاثة الأول
مقبولة عند البلغاء أما قبول الاولين فظاهر وأما قبول الثالث فلأن سياق التحدى وإن دل
فيه على أن السورة المأتى بها هي السورة المماثلة إلا أنه إذا قيل من مثله مقدماً كان مفيداً للمماثلة
إجمالاً بطريق التصريح الذى يضمحل به دلالة السياق وكان الاتيان بعده بسورة مفيداً لتعيين
المقدار المحمل على طريقة التفصيل بعد الإجمال وهو مما عني به البلغاء والاسلوب الرابع مردود
عند البلغاء حيث جعل من مثله ظرفاً لغوا متعلقاً بفأتوا وضميره لما نزلنا لان دلالة السياق
باقية على حالها إذ هي مقدمة على التصريح بالمماثلة حيث صرحت بذكر المماثلة فكأنك قلت
فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين على أن يكون الاول وصفاً والثاني ظرفاً لغوا وهو حشو
في الكلام بلا شبهة ومقبول عندهم أي البلغاء حيث جعل ظرفاً مستقراً صفة لسورة لانك
قد جعلت ما كان مفهوماً بانسياق منطوقاً في الكلام بعينه وهذا في باب النعت لا ينكر إذا كان
لفائدة كما في قولهم أمس الدابر والفائدة هنا جلية وهى التصريح بمنشأ التعجيز الذى هو وصف
المماثلة لتحقيق مناط عليه كون القرآن معجزاً حتى يتأملوا بنظر الاعتبار فيردعوا عما هم فيه
من أنزيب والانكار وكذلك يكون هذا الاسلوب مقبولا إذا جعل ضمير من مثله عائداً لعبدنا
مطلقاً كان متعلقاً بفأتوا أو صفة لسورة لان ذكر المأتى منه حينئذ مفيد قدم أو آخر لأن
سياق التحدى لا يدل عليه لان السياق إنما يدل على جعل المأتى منه مفهوم المثل لا على جعله
شخصاً مثلاً فافهم اه ملخصاً بتوضيح

ولبعد انجلاؤه عند المحب حتى كأنه لا طمع فيه كان متمنياً لا مترجياً (والاحتقار) ألقوا ما أنتم ملقون إذ ما يلقونه من السحر وإن عظم محقر بالنسبة إلى معجزة موسى عليه السلام (والخبر) كحديث البخارى إذا لم تستح فاصنع ما شئت أى صنعت (والانعام) بمعنى تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم (والنفويض) فاقض ما أنت قاض (والتعجب) انظر كيف ضربوا لك الامثال (والتكذيب) قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين (والمشورة) فانظر ماذا ترى (والاعتبار) انظروا إلى ثمره إذا أثمر (والجمهور) قالوا هى (حقيقة فى الوجوب)

بيننا وبينهم (قوله ولبعد انجلاؤه الخ) دفع به ما يقال ان الليل وان كان طويلا يرحى انجلاؤه فلا ينسب الحمل على الترحى وحاصل الجواب ان المبتلى بلواعج الاشواق وشدايد الفراق قد يتوهم ان مقاسات المحموم لا تنقطع كافيلا : رقدت ولم ترث للساهر قوله وليل المحب بلا آخر فكانه لا يرتقب انجلاؤه وليس له طاعة فيه فلذا حمل على التنى وهذا كله على ان المراد انجلاؤه فى وقته المعتاد واما ان اريد انجلاؤه قبل وقته فمحال (قوله متمنياً) بالكسر اسم فاعل (١) واسم كان ضمير الشأن (قوله وان عظم) أى فى نفسه كما هو محل قوله تعالى وجاءوا بسحر عظيم وقوله محقر الى بالنظر لمعجزة موسى عليه السلام فلا تعارض بين الآيتين (قوله كحديث البخارى) يمكن أن يكون هذا التهديد وبعضهم فرق بأن التهديد فيه قرينة نحو اعملوا ما شئتم لا قترانه بقوله انه بما تعملون بصير بخلاف هذا (قوله بمعنى تذكير النعمة) وحقيقته اسداء النعمة للنعم عليه وكان التفسير المذكور لموافقة غرض من عد الانعام فى هذه المعانى وان كان يلزم عليه اتحاد مع الامتنان إلا ان يفرق بان تذكير النعمة مجرد عن ذكر الشئ من افرادها ولا كذلك الامتنان وما فرق به بعضهم باختصاص الانعام بذكر اعلاء ما يحتاج اليه كما فى المثال بخلاف الامتنان لا يظهر فى جميع الموارد (قوله فاقض ما أنت قاض) فيه أن هذا من التحقير وعدم المبالاة بدليل انما تقضى هذه الحياة الدنيا فليتظر الفرق (قوله والتعجب) الاولى التعجب لموازنة ما قبله وما بعده (قوله قل فأتوا الخ) فيه أن هذا لا يدل على التكذيب إنما يشير اليه قوله إن كنتم صادقين والمراد حقيقة الطلب (قوله والمشورة) الظاهر أنها راجعة للطلب لان المراد طلب النظر فى الذى يراه (قوله والاعتبار) فيه أنه إن اريد طلبه رجح للندب وبالجمل فلا يخلو عد هذه المعانى من تسامح (قوله والجمهور الخ) غير داخل تحت موضوع المسئلة وهو القائلون بالنفسى لذكر عبد الجبار وهو من المعتزلة النافين للكلام النفسى وفى البرهان نسبة هذا القول للفقهاء فقال وأما جميع الفقهاء فالمشهور من مذهب الجمهور ان الصيغة التى فيها الكلام للايجاب إذا تجردت عن القرائن وهذا مذهب الشافعى والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباع أبى الحسن فى الوقف ولم يساعد الشافعى منهم إلا الاستاذ أبو اسحق ثم قال وأما الفقهاء فلا يرى لهم كلاما مرضيا يعول على مثله فى انتفاء القطع ولكن من أظهر ما ذكره أن الصحابة الماضين والأئمة المتقدمين رضى الله عنهم أجمعين كانوا يتمسكون بمطلق الامر فى طلب اثبات الايجاب ولا يزلون عنه إلا بقرينة تنبه عليه وهذا المسلك لا يصفوا عن شوائب النزاع ويتطرق اليه انهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقترن به اقتضاء الايجاب وكل مسلك فى الكلام يتطرق اليه امكن لم يفض إلى القطع اه (قوله قالوا هى الخ) قدره لتوقف صحة الحمل عليه (قوله حقيقة فى الوجوب) احتجوا عليه بقوله تعالى فليحذر الذين

(١) قوله بالكسر اسم فاعل والانسب كونه بالفتح اسم مفعول خبر كان واسمها ضمير الانجلاء كما لا يخفى وقوله واسم كان ضمير الشأن فيه ان ضمير الشأن لا يخبر عنه إلا بالجملة وهذا ليس كذلك فالصواب ان اسمها على ما قاله من أن متمنياً بالكسر هو ضمير المحب اه كاتبه

(قول الشارح ان أهل اللغة يحكمون الخ) يعني انهم يعلمون وجوب طاعة العبد لسيده شرعا فاذا قال له اغسل ثوبي فلم يفعل عدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلم تكن الصيغة للوجوب بأن كانت للندب أو الاباحة مثلام يعدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلم من عدمه كذا انما تفيد عندهم الوجوب فاندفع الجواب (٤٧٤) الاتي عن القائل الثاني لان حكمهم بذلك ليس مأخوذا من الشارع اذ لو لم تفد الوجوب

فقط (لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب) وجه أو لها الصحيح عند الشيخ أبي اسحق الشيرازي ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلام للعقاب والثاني القائل بانها لغة لمجرد الطلب وان جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك انما يستفاد من الشرع في أمره وأمر من أوجب طاعته أوجب بان حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لا يجابه على العبد مثلام طاعة سيده والثالث قال ان ما تفيد لغة من الطلب يتعين ان يكون الوجوب لان حمله على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وليس هذا القيد مذكورا وقول بمثله في الحل على الوجوب فانه يصير

يخالفون عن أمره أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الأمر وهي ترك المأمور به كما ان موافقه الأمر الاثنيان به لانه المتبادر إلى الفهم لعدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره كذا في التلويح ومنها انتفاء الخيرة عن المأمور في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا ان تكون لهم الخيرة من أمرهم لان القضاء هنا اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا إلا إياه أي حكما لا فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات بدلالة عطف الرسول وكذا الأمر هو القول مصدر أو تمييز أو حالا لا الفعل ولا لازم تقدير الباء هو خلاف الأصل ومنها الذم والتوبيخ والانتكار على ترك السجود في قوله تعالى ما منعك أن تسجد على زيادة لا أو بمعنى ما دعاك إلى أن لا تسجد اذا المانع من الشيء داع إلى تركه والمراد باذام ترك قوله تعالى اسجدوا فلولا أنه وقد ذكر مطلقا للوجوب لا يمكنه أن يقول ما أؤمته فعلام الانتكار واعلم ان هذا القول وما بعده من الأقوال الثلاثة جارية على القول بان الأمر النفسي صيغة تخصه وكذلك مختار المصنف الآتي فهذا اختلاف في مدلول الصيغة حقيقة وقوله وتوقف القاضي وما بعده ما عدا قوله وعبد الجبار والمختار جار على القول بانه ليس له صيغة تخصه بل تتجاوز فهو اختلاف فيما تتجاوز إليه وأما قول عبد الجبار فدخل بينهما لا بقتائه على انكار الكلام النفسي وقد ترك المصنف قولا آخر وهو انها حقيقة في الاباحة لانها المتينة والأصل عدم الطلب (قوله فقط) بيان للبراد إذ المعنى على الحصر (قوله مثلا) أي وكل ذي ولاية كالزوج (قوله بها) أي بصيغة افعل أو باللغة وهو على الأول متعلق بامر وعلى الثاني يتحكمون بجعل الباء للسببية وهو المناسب للدعي اه (قوله للعقاب) لم يرد خصوص العقاب الاخرى فانه لا يعلم الا من الشرع بل اراد مطلق الانتقام واستعمال الشارع لها على قانون اللغة (قوله والثاني) مبتدأ خبره اجاب (قوله لمجرد الطلب) أي الطلب المجرد عن التحتم فالطلب جنس وجزءه الفصل المقوم له كما اشار اليه به قوله للمحقق للوجوب ر قوله بان يترتب العقاب الخ أي استحقاق العقاب متعلق بالمحقق وقوله انما يستفاد خبر ان فقوله وإن جزمه أي الطلب وقوله للمحقق بالنصب صفة للجزم (قوله مأخوذ من الشرع) ليس المراد خصوص شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لسبق اللغة له (قوله يتعين) أي عقلا فيكون حقيقة للوجوب في اللغة والعلم بذلك طريقة العقل (قوله وليس هذا السيد الخ) أي والأصل عند العقل عدم القيد

لغة لما كان عاصيا لعدم خروجه عن طاعة السيد مع مخالفته الأمر وتدبر فانه تحير فيه الناظرون * بقي شيء آخر أورده القاضي وهو ان عده عاصيا الدال على انها للوجوب ممنوع عند مجرد الأمر عن القرائن الدالة على انه للوجوب وليس السلام إلا فيه دون المختلف بها وبكلام المصنف هذا يندفع القولان الآخران أيضا فان الجزم مستفاد من الصيغة كما يدل عليه تتبع موارد الاستعمال وهو لا يحقق الوجوب انما بحقيقة التوعد على الترك والعقل لا دخل له في الوعيد بناء على نفي القبح العقلي فالوجه ان مدلولها لغة هو الطلب الجازم لظهورها فيه في جميع موارد استعمالها والظهور كاف في ذلك فان صدر من الشارع قيل لآثره وجوب وهو المختار الآتي وفي التعليقة الاولى على هذا الموضع مانصه قول الشارح باستحقاق أمر سيده بها للعقاب المراد مطلق العقاب لا العقاب بالنار الذي دل

عليه الشرع ورده المصنف بانه بعيد عن أهل اللغة فهم استحقاق العقاب مطلقا من الصيغة عند المخالفة اذ المدلول لمجرد الطلب ولذا (قوله) قال فيما سياتي ان كون الطلب متوعدا عليه انما استفيد من الشرع اه وفي العبد استدلال على انه حقيقة في الوجوب لانا نقطع بان السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا هذا ويرد عليه ما أورده القاضي فليتأمل (قول الشارح مأخوذ من الشرع لا يجابه) قد عرفت ان السلام في فهم الوجوب من الصيغة انه لو لم يكن مدلولها لغة لما عده عاصيا مستحقا للعقاب وإيجاب الشرع بحاله

(قوله أى وليس هذا القيد مذكوراً) سكت عن كونه لقريته وهى أن الموضوع للشيء يحمل على الكامل بما يأتى (قوله فهو قيد زائد والأصل عدمه) فإن قيل المنع مع الترك أيضاً زائد قلنا نعم ويبقى مطلق الطلب (٤٧٥) (قول المصنف للقدر المشترك بينهما) قال

لأنه ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة ومنع الاشتراك والحجاز بما قاله الشارح فتعين القدر المشترك (قول الشارح) والوجوب الطلب الجازم (الخ) يعنى أن المراد

بالوجوب المعنى المصدري لأن أروا وجب فهو الإيجاب سواء هذا هو الظاهر من عبارة الشارح وما نقله المحشى عن شيخ الإسلام بعيد عن المقصود هنا وقد تقدم فى تقسيم الحكم (قول المصنف وقيل مشتركة بينهما) أى لانه ثبت الاطلاق على محل والأصل الحقيقة (قول المصنف وتوقف القاضى (الخ) قالوا لانه لو ثبت ثبت بدليل وهو اما العقل ولا مدخل له واما النقل فأما آحاد أو لا يفيد العلم أو تواتراً وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه ودفع بأنه بقى قسم آخر وهو الاستقراء بتتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق (قوله وحكمه التوقف) ولم يذكر المتوقفين هنا مع الأشعرى

المعنى أفعّل من غير تجويز ترك (وقيل) هى حقيقة (فى الندب) لانه المتيقن من قسمى الطلب (وقال) أبو منصور (الماتريدى) من الخفية هى موضوع (للقدر المشترك بينهما) أى بين الوجوب والندب وهو الطلب حذر من الاشتراك والحجاز فاستعمالها فى كل منهما من حيث أنه طلب استعمال حقيقى والوجوب الطلب الجازم كالايجاب تقول منه وجب كذا أى طلب البناء للفعول طلباً جازماً (وقيل) هى (مشتركة بينهما) وتوقف القاضى) أبو بكر الباقلانى (والغزالى والآمدى فيها) بمعنى لم يدروا هى حقيقة فى الوجوب أم فى المندوب أم فيها (وقيل) هى (مشتركة فيهما وفى الإباحة وقيل فى هذه) الثلاثة

(قوله لانه المتيقن) أى لأن المنع من الترك المختص بالوجوب أمر زائد لم يتحقق إرادته وعورض هذا من جانب القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل إذاً أصل فى الأشياء الكمال والكمال من الطلب ما اقتضى منع الترك وهو الوجوب دون الندب وأيضاً المتيقن أصل الطلب وأما كونه للندب أو الوجوب فأمر زائد على ذلك الأصل (قوله والوجوب الطلب الخ) أى فلا فرق بين الوجوب والإيجاب فى الحقيقة وإنما الفرق بينهما اعتبارى كما تقدم فى المقدمات من أن الطلب الجازم الذى هو من أنواع الخطاب النفسى إن اعتبر كونه صفة لله تعالى سعى إيجاباً وإن اعتبر إضافة للفعل وتعلقه به سعى وجوباً فيصح استعمال أحدهما موضع الآخر فلا يقال الطلب إنما هو مشترك بين الإيجاب والندب لأن الوجوب والندب والوجوب غير الإيجاب لأن الوجوب من صفات المكلف والإيجاب من صفات الله تعالى وأوردسم أنه حيث كان الوجوب هو الطلب الجازم لمزم من اعترف بأنه مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوى وأن الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقة وأجاب بأن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقاً بل الطلب الجازم الذى من شأنه وصيغته ترتب العقاب وهو بهذا الاعتبار ليس مدلول الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه فى وضع الصيغة اهـ ملخصاً وأقول حاصل الجواب منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل فى الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم أن الماهية تنعدم بالعدم بعض أجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتى واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك أن تصور كون الشيء لغوياً دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فساده فى نفسه يكرر على جوابه بالأبطال لأن فيه اعترافاً بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقة فيعود الاشكال مع لزوم التناقض لانه بمقتضى الجواب ترتب العقاب ليس خاصة وبمقتضى هذا الاشكال هو خاصة وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه الخ يتضى بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو أنتم إنما يكون فى الماهيات الحقيقية كما هى الانسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثانى فالتحقق الخارجى منتف والذهنى لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزأ وهذا الاعتبار انعدم الخاصة تدبر (قوله فيها) أى فى صيغة أفعّل (قوله لم يدروا) أى فلا يحكمون إلا بقريته وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف (قوله فيهما) أى فى

فى نفي الصيغة التى تخص الطلب النفسى لعدم نقله عنهم (قول الشارح أم فيهما) أى بأى تكون مشتركة بينهما اشتراكاً معنوياً أو لفظياً كذا فى بعض شروح المختصر (قول المصنف وقيل مشتركة فيهما وفى الإباحة) وقوله وقيل فى هذه الثلاثة والتهديد أى لورودها فى كل والأصل الحقيقة وهذه هى علة قول الاشتراك بين الخمسة الأول والأحكام الخمسة

(قول الشارح أنها للقدر المشترك) أي لانه ثبت الاذن بالضرورة والتقيد لادليل عليه فوجب جعله لل مشترك (قول الشارح فلا تحتمل تقييده بالمشيئة) هذا بيان فائدة الجزم المقاد (٤٧٦) لغة أما الوجوب فمستفاد من صدور الخطاب عن الشارع (قول الشارح

والتهديد) وفي المختصر قول أنها للقدر المشترك بين الثلاثة أي الأذن في الفعل وتركه المصنف لقوله لا نعرفه في غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هي موضوعه (لارادة الامتثال) وتصدق الوجوب والندب (وقال) أبو بكر (الابهرى) من المالكية (أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي ﷺ بالندب) منه (للندب) بخلاف الموافق لأمراء الله أو المبين له فلهو وجوب أيضا (وقيل) هي (مشتركة بين الخمسة الاول) أي الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد (وقيل بين الأحكام) الخمسة أي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة (والمختار وفاقا للشيخ أبي حامد) الاسفرايني (وإمام الحرمين) أنها (حقيقة في الطلب الجازم) لغة فلا تحتمل تقييده بالمشيئة (فان صدر) الطلب بها (من الشارع أو جوب) صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره إلا من أوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق أنها حقيقة في الوجوب شرعا لأن جزم الطلب على ذلك شرعى وعلى ذا لغوى واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع وقال غيره انه هو لا تفاهما في أن خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع وعلى كل قول هي في غير ما ذكر فيه مجاز (وفي وجوب اعتقاد الوجوب) في المطلوب بها (قبل البحث) عما يصرفها عنه

الوجوب والندب باعتبار الصيغة ودالاتها عليهما (قوله أنها للقدر) أي فهمي موضوعه لأمر كل فقله أي الاذن بيان للقدر المشترك (قوله المتقدمه) بناء على الصحيح من انه عليه الصلاة والسلام مجتهد (قوله والتحريم والكراهة) باعتبار أنه يلزمهما التهديد أو باعتبار أن الأمر بالشئ نهى عن ضده فاستعمل في الضد وإلا فهي لا طلب فيها ولم ترد بها الصيغة (قوله فلا تحتمل تقييده بالمشيئة) أي كافي الندب (قوله أوجب) لأن جزم الشارع هو الإيجاب أي أثبت خاصة الوجوب وهي ترتب العقاب على الترك (قوله وهذا) أي القول المختار (قوله غير القول السابق) فهو غير الاول أيضا لأن الوجوب مستفاد عليه من اللغة وعلى المختار منها ومن الشرع كما نقله الشارح عن المصنف لأن جزم الطلب من اللغة والوجوب بان يترتب العقاب على الترك من الشرع ولا يلزم من جزم الطلب الوجوب قال سم لنا إشكال في مختار المصنف وهو أنه إن أراد بالتركيب الذي ادعاه أن الطلب الجازم الذي هو جزء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وإنما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر أنه ممنوع بل كما استفيد التواعد من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزمه بل لا يتصور إفادته التواعد بدون إفادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التواعد وإن أراد أنه أيضا مستفاد من الشرع فلا حاجة إلى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بقلبه مستفاد من الشرع وغاية الأمر أن جزمه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيه اللهم إلا أن يجاب بان المراد بان الشارع لم يتصرف في هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وإنما استعملها فيه على قانون اللغة فإفادتها الطلب الجازم إنما هو باعتبار اللغة ولا يخفى إشكاله أيضا إذ يلزم عليه استعمال لفظ في معنى مركب مستند في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة والنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع ولا نظيره ويلزم أن لا تكون الصيغة حقيقة في معنى الوجوب لالغة ولا شرعا أو معناها بتمامه ليس لغويا ولا شرعيا تأمل اه (قوله وقال غيره) قال شيخ الاسلام الأوجه قوله لا قول غيره فحصل بما اختاره المصنف أن في صيغة أفعال حقيقة في الوجوب أربعة أقوال ولا يخفى ما في ما اختاره من التكلف والمختار اولها وهو ما نقله إمام الحرمين عن الشافعي وصححه غيره اه (قوله أنه هو) بناء على اتحاد الجزم والوجوب (قوله فيه) أي في ذلك القول مجاز يعني أن كل معنى ذكر في قول أنها حقيقة فيه تكون مجازا في غيره على ذلك القول وإن

أوجب صدوره منه (الفعل) دفع باسناد الإيجاب إلى الصدور ما يتوهم من أن المفيد له هو الصيغة فيلزم استعمال لفظ في معنى مركب مسندا في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع وحاصل الدفع أن الصيغة في استعمال الشارع لم تخرج عن موضوعها للغوى والوجوب أي خاصته مستفاد من الصدور منه لا من الصيغة وهذا ظاهر لا ستره فيه (قول المصنف) وفي وجوب اعتقاد الخ) اعلم أن كل دليل يمكن أن يكون له معارض كصيغة الأمر فان تبادرها في الوجوب لا يمنع أن تكون مستعملة في الندب مجازا لاحتمال قرينة خفية فان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز كإفص عليه أئمة البيان ومنهم السعدي التلويح وغيره وكصيغة العموم فان تبادرها فيه لا يمنع أن يكون المراد بها الخصوص لاحتمال وجود المخصص هل يجب على المجتهد ومقلديه اعتقاد ما هو ظاهر حتى يتمسك

به قبل البحث عن المخصص والصارف عن الوجوب عملا بما هو الظاهر منه أولا يجب لانه إنما يكون دليلا عند السلامة عن المعارضة فهي شرط ولا بد من معرفة الشرط خلاف الاصح منه أنه يجب اعتقاد عموم الظاهر منه فان التكليف إنما هو بالظاهر قبل

ظهور المخصص واعتقاد الوجوب قبل ظهور الصارف لذلك قال في المستصفي (٢٧٧) ان المجتهد إذا بلغه العموم ولم يبلغه

المخصص وجب عليه العمل بالعموم الذي بلغه ولا يكلف بالمخصص الذي

لم يبلغه واعتقاد ظهوره في العموم ون الحزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص فحينئذ يعتد بعمومه ويجزم بذلك فالمراد بالوجوب الواجب اعتقاده هو الوجوب بحسب ظاهر الصيغة لا في الواقع حتى يجزم به فان هذا مذهب الصيرفي وقد قال فيه إمام الحرمين انه قول صادر عن غباوة وعناد وبما حررنا ظهر اندفاع الشكوك الموردة هنا فتدبر (قوله بقرينة قوله ورد بقرينة المقام) فان الكلام في صيغة افعل كما تقدم في المتن (قوله فان الأمر النفسي الخ) الصواب فان الإباحة ليست أمراً نفسياً كما في سم (قوله وخامس وهو إسقاط الحظر الخ) عبر العصد عنه بقوله وقيل إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهي كان كما قيل النهي أي كما في قوله تعالى إذا حللتم فاصطادوا فانه علق الأمر بالاصطياد بزوال الاحرام الذي هو علة النهي فبقى مباحاً ولو قال إذا انقضى

إن كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عمومته حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الأصح نعم كما سيأتي (فان ورد الأمر) أي افعل (بعد حظر)

كان ذلك المعنى المجازي يكون حقيقياً بالنسبة لقول آخر (قوله إن كان) هي تامة وفاعلها ضمير يعود على الصارف المأخوذ من يصرف ويصح أن تكون ناقصة والتقدير إن كان أي الصارف موجوداً (قوله خلاف العام) أي فيه الخلاف الذي في العام وهو مبتدأ خبره وفي وجوب اعتقاد الخ وقوله قبل البحث أي بحث المجتهد وقيل ظرف الوجوب (قوله هل يجب اعتقاد عمومته) أخذ ذلك الشارح من جعل العام مناظرآء هنا فاقضى كلام المصنف ما فسر به فلا ير د عليه ما قيل ان الخلاف في العام إنما ذكره المحققون في الحل على العموم قبل البحث عن المخصص ومذهب الشافعي ان تناوله حينئذ ظني فكيف يجب اعتقاد عمومته وكذلك حل الأمر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو مثال الحقيقة فيكون ظاهره أيضاً الظان لا الاعتقاد وإنما ير د على المصنف لا يقال ما ذكره الشارح موافق لما نقله صاحب البرهان عن أبي بكر الصيرفي حيث قال إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الأمر على ما اعتقدوه فذاك وإن تبين المخصص تغير العقد لا نأقول وقد زيف مقالته صاحب البرهان وشنع عليه حتى قال انه قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد الخ وحينئذ لا يصح ان يتبع فالحق ان الاعتراض قرى وإن ما أطال به سم هنا لا يلاقيه وإن اشتمل في نفسه على فوائد شريفة نقلا عن القوم وقال الكمال ان ترجيح وجوب اعتقاد العموم مستفاد من قوله فيما سيأتي ويتمسك بالعام الخ وإن لم يكن في عبارة المتن هناك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لأن التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم وستعرف من كلام الشارح في مباحث العام ما في مسألة التمسك بالعام قبل البحث من قوة الخلاف من الجانبين وهو آت هنا اه مبنى على ان التمسك بالعام فرع وجوب اعتقاد العموم وهو في حيز المنع قال صاحب التلويح حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل على عموم أو خصوص وعند البخاري والجبا في الحزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء لإثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعاً وتعييناً عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظناً عند جمهور الفقهاء والماتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اه (قوله حتى يتمسك به) حتى تعليلية أي للتمسك وفيه إشارة إلى ان التمسك بالعام فرع اعتقاد العموم وفيه ما قد سمعت (قوله الأصح نعم) أي يجب اعتقاده فكذا هنا (قوله فان ورد الخ) مقابل لمخدوف تقديره هذا أي محل الأقوال السابقة إذ لم يرد الأمر بعد الحظر أو الاستئذان فان ورد الخ فهذا تنقيح لقول الجمهور هو حقيقة في الوجوب أي محل الأقوال السابقة إذ لم يكن الأمر وارداً بعد ما ذكره ولا ففيه خلاف آخر على أقوال ثلاثة الإباحة والوجوب والتوقف وحكي فيه قول رابع وهو الندب كقوله عليه الصلاة والسلام للمغيرة بن شعبة وقد خطب امرأته انظر إليها فانه أخرى أن يودم بينكما أي يجعل بينكما المودة فانه وارداً بعد الحظر وهو تحريم النظر إلى الأجنبية عند خوف الفتنة وقول خامس وهو إسقاط الحظر وجوع الأمر إلى ما كان قبله من وجوب أو غيره (قوله أي افعل) يعني مجردا عن القرينة بدليل قوله فيما بعد والمراد به كل ما دل على الطلب على ما تقدم ثم فيه تنبيه على ان المراد الأمر اللفظي بقرينة ذكر الورد والإباحة والوجوب لان النفسى الذي هو الاقتضاء لا يكون للإباحة إذ لا اقتضاء فيها ولا للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب إذا لاقتضاء

حيضك فصل بقاء الصلاة على ما كانت في الوجوب تدبر

لمتعلقه (قال الامام) الرازي (أو استئذان) فيه (فلا باحة) حقيقة لتبادرها إلا الذهن في ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ (وقال) القاضي (أبو الطيب) والشيخ أبو اسحق (الشيرازي) (و) أبو المظفر (السمعاني) (الامام) الرازي (للو جوب) حقيقة كافي غير ذلك وغلبة الاستعمال في الاباحة

الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول وقال السكالي يصح أن يكون احتراز عن ذلك إذا حلت فاتهم أمورون بالاصطيا فقد قال الغزالي انها تحتمل الوجوب والندب ولا تحتمل الاباحة (قوله) (لمتعلقه) المراد به المطلوب كالاستئذان في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض (قوله) (أو استئذان) لا ينافيه قول الامام الآتي بالوجوب لان المقصود بهذا ان الامام جعل ما بعد الاستئذان محل الخلاف فقول قول الامام أو استئذان لا للاباحة (قوله) (فلا باحة حقيقة) أي شرعا كما يشير اليه قوله لغلبة استعماله الخ فان هذه الغلبة في عرف الشارع كما صرح به القائلون بالاباحة في استدلالهم قالوا غلب في الاباحة في عرف الشارع بعد الحظر نحو فاصطادوا فانتشروا الخ فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وهذا قول امامنا الشافعي رضي الله عنه كما صرح بذلك صاحب فصول البدائع قال ولا نسلم الغلبة لورودها للوجوب ايضا كافي فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا او كالامر بالصوم بعد زوال الحيض والنفاس وبالقتل لمسلم ارضى لقطع اوردته او حرب وبالحدود للجنايات وفهم الاباحة مما ذكرنا بالنصوص المبيحة أو بالقرائن اه وقال البدخشي في شرح المنهاج ان أدلة الوجوب معارضة لأدلة الاباحة وهناك دليل عقلي سالم عن المعارضة وهو انه ثبت بالدلائل السابقة افادة الامر للوجوب ووروده بعد الحظر لا يدفعه لانه رفع الحرمة وهو اعم من الوجوب والعام لا يدافع الخاص فثبت ان الوجوب لوجوب المقتضى وعدم الدافع فهذا ما يرجح القول بالوجوب اه وأيضا القول بالاباحة يشكك كما قال سم لقاعدة ما كان ممتنعاً اذا جاز وجب لشمول الجواز بعد المنع للأمر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان مانحن فيه محله اذا وردت صيغة افعال بعد الحظر وتلك القاعدة اذا وردت جوازي هي محظورة إذ هذا لا يقتضي معنى فارقا بينهما بل قد يقال ورو دصيغة افعال بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لانه اذا اقتضى ورود الجواز بعد الحظر الوجوب فاقتضاء الصيغة الموضوع للوجوب أولى ولان مانحن فيه محله اذا كان الحظر السابق منصو صاعليه بعينه وتلك القاعدة إذا لم يكن منصو صا عليه بعينه كالختان فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريمه بعينه بل دخل تحريمه تحت تحريم قطع عضو الانسان لان المصنف صرح بان افراد تلك القاعدة اكل الميتة مع ان حرمتها منصو صة بعينها فالموافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور هذا وقد نقض المصنف تلك القاعدة بسجود التلاوة عندنا وسجود السهو وزيادة ركوع في الحسوفين والنظر إلى المخطوطة والكتابة فانها لا تجب وإن طلبها العبد الكسوف على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها بمنوعة لان السيد لا يعمل عبده وغير ذلك اه ثم يرد اشكال آخر على جعلها حقيقة في الاباحة وكذا في الندب عند القائل به بان جواز الترك ماخوذ في مفهومهما فيما يبان الطلب الجازم الذي هو معنى افعال وأيضا لو كانت حقيقة فيهما السكبان المندوب والمباح أموراً بهما حقيقة فلا يصح نفيه عنهما وقد صح في الحديث اني غير مأمور بصلاة الضحى وصوم ايام البيض بخلافه في الصلوات الخمس وصوم رمضان فن ثم قيل انه فيهما مجاز ولكن نقل في فصول البدائع عن فخر الاسلام البزدوى انه حقيقة قاصرة لان معناها بعض معنى الوجوب والشيء في بعضه حقيقة قاصرة كالانسان في الاعمي والاشل اه (قوله في ذلك) أي في وروده بعد الحظر أو الاستئذان (قوله) (السمعاني) بكسر السين وفتحها (قوله) (للو جوب) وهو المنقول عن الجمهور والموافق لقاعدة ما كان بمنوعاً منه اذا جاز وجب (قوله) (كافي غير ذلك) أي غير الامر الوارد بعد الحظر والاستئذان (قوله) (وغلبة الاستعمال الخ) أي لجواز ان يكون مجازاً مشهوراً فلا يعارض الوجوب الذي هو معنى حقيقي

استعماله فيها حينئذ) أي بعد الحظر وليس ذلك مثل المجاز الغالب الاستعمال حتى تكون الغلبة قرينة المجاز لان ذلك معناه أنه علم وضوءه الحقيقي والمجازي عند السامع وعلم أنه غلب استعماله في المعنى المجازي فاذا استعمل علم السامع أنه مجاز بقرينة غلبة استعماله في المعنى المجازي ولذا قالوا إن التبادر أمانة الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال بخلاف هذا فانه غير معلوم غلبة استعماله في معنى مجازي بل المعلوم غلبته بعد الحظر فتدبر (قول الشارح وغلبة الاستعمال في الاباحة الخ) يعني أن غلبة الاستعمال ليست أمانة الحقيقة مطلقاً بل إن لم يتم الدليل على خلاف مقتضاها وهو أنه ثبت بالدلائل المسلمة عند الخصم افادة الامر للوجوب والثابت لا يتغير بلامغير فان الورود بعد الحظر لا ينافي الوجوب إذ رفع الحرج كما يتحقق مع الاباحة يتحقق مع الوجوب اثبات بالدلائل فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية للايجاب فوجب محله على الوجوب عملاً بالمقتضى

منه رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو التدب زيادة لا بد لها من دليل كذا في العضد والتوضيح (قول الشارح لكون الفعل مضرة أو

منفعة) أي والمضرة منهى عنها نهيا عاما بقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار والمنفعة مأذون فيها إذنا عاما بقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا (خاتمة) تقدم في المصنف أن الوجوب لشيء إذا نسخ في الجواز بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك الشامل للاباحة والتدب والكرهية فذلك هو الأصح عنده وقيل بالاباحة وقيل بالاستحباب وقال الغزالي لا يبق الجواز بل يرجع الامر الى ما كان قبله اهـ فما الفرق بين المستثنين وقد يقال ذلك فيما إذا كان النسخ بقول الشارع نسخته ونحوه بخلاف ما إذا كان بالنهي كما هنا وقد أشار الشارح المحقق اليه بقوله هناك عقب قول المصنف الوجوب إذا نسخ كأن قال الشارع نسخت وجوبه فالداخل تحت الكاف رفعته ونقضته ونحوه دون صيغة النهي تدبر

لا تدل على الحقيقة فيها (وتوقف إمام الحرمين) فلم يحكم باباحة ولا وجوب ومن استعماله بعد الحظر في الاباحة وإذا حللتهم فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فإذا تطهروا فأتوهن وفي الوجوب فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين إذ قتالهم المؤدى إلى قتلهم فرض كفاية وأما بعد الاستئذان فكان يقال لمن قال أفعل كذا أفعله (أما النهي) أي لا تفعل (بعد الوجوب فالجمهور) قالوا هو (للتحريم) كما في غير ذلك ومنهم بعض القائلين بأن الامر بعد الحظر للاباحة وفرقوا بأن النهي لدفع المفسدة والامر لتحصيل المصلحة

فللفظ عنده القائل معنى حقيقي وهو الوجوب ومعنى مجازي غالب وهو الاباحة وحينئذ ينبغي أن يجرى هنا الخلاف السابق في قول المصنف وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة نائها المختار بحمل الخ ويحجب بالفرق بين المستثنين بأن ما سبق مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ في أحد المعنيين حقيقيا وفي الآخر مجازيا وما هنا مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعماله في إيجابه حقيقيا وفي إباحته مجازيا ويحتمل أن تسليم الغلبة على سبيل التدرج ولا فقد منع القائلون بالوجوب تبادر الاحالة من الصيغة التي استدلت بها القائلون بالاباحة إذ هنا المتبادر بقرينة ومن شأن الحقيقة عدم الافتقار إلى القرائن (قوله وتوقف إمام الحرمين) قال في البرهان الرأي الحق عندى الوقف في هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالاباحة فإن كانت الصيغة في الاطلاق موضوعة للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقوف إلى البيان (قوله ومن استعماله بعد الحظر الخ) والقائل بأنها للوجوب يقول بأن استعمالها في الاباحة في هذه الآيات مجاز وكرر الامثلة لإشارة إلى كثرتها كما قال لغلبة استعمالها وقد سمعت أن الغلبة ممنوعة (قوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا) وحمل بعض الأصوليين الامر فيه للتدب وعن سعيد بن جبير إذا انصرف من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتريه وذهب الامام السرخسي إلى أن وابتغوا أن فضل الله للإيجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة الآية قاله في التلويح (قوله إذ قتالهم الخ) جواب عما يقال إن قتالهم وهو إزهاق الروح ليس في وسعنا حتى تكلف به فأجاب بأن المأمور به القتال الذي هو سبب للقتل (قوله وأما بعد الاستئذان) عطف على قوله بعد الحظر (قوله فكان يقال الخ) قاله الكمال يمكن التمثيل له بما في حديث مسلم أصلي في مراتب الغنم قال نعم فإنه بمعنى صل فيها وسكت عن النهي بعد الاستئذان وحكمه التحريم على قياس وقوعه بعد الوجوب وما ورد منه للتحريم خبر مسلم عن المقداد قال رأيت أن لقيت رجلا من الكفار فقاتلني ف ضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال أسلمت لله أفأقاتله يا رسول الله بعد أن قالها قال لا وما ورد من الكراهة خبر مسلم أيضا أصلي في مبارك الأبل قال لا (قوله أي لا تفعل) إشارة إلى أن المراد النهي اللفظي بقرينة قوله للتحريم وقوله للكرهية وإلا لقال أنه التحريم أو الكراهة وبديل قوله وقيل للاباحة فإن النهي النفسي لا يتصور أن يكون للاباحة لانه طلب الكف والطلب لا يكون إباحة (قوله بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على وجوب بانه بعد التدب للتحريم بخلاف وهو غير بعيد لانه الأصل اهـ سم (قوله كافي غير ذلك) أي في غير الوارد بعد الوجوب وهو النهي المبتدأ من غير سبق وجوب (قوله وفرقوا الخ) كأن المراد ان المقصود بالذات من النهي دفع المفسدة ومن الامر لتحصيل المصلحة وإلا لدفع المفسدة متضمن

(قول المصنف مسألة الامر لطلب الماهية) موضع النزاع الامر المطابق عن القرينة الدالة على التكرار والمرة وإنما كان لطلب الماهية لانه مختصر من اطلب منك ضرباً مقصوداً به الانشاء ولا دلالة للمصدر على غير الماهية فطلب الفعل وضع له صيغتان وهما اضرب وافعل ضرباً ولا شك أنت (٤٨٠) المختصر والمطول في إفادة المعنى سواء فالمرة والتكرار خارجان

عن مدلول اللفظ ولائنه
لودل على التكرار لم يبرأ
بواحدة في أمر ما وقد
ثبتت البراءة بها في أمر
الحج ولودل على الواحدة
لما كان الايتان في المرة
الثانية والثالثة امثالاً
وإيتاناً بالماور والعرف
يكذب قول المصنف والمرة
ضرورية (المفهوم من
العقد أن معناه أن حصول
الامثال بالمرة لا لكونه
للمرة بخصوصها بل لكونه
لطلب الحقيقة المتحققة
في ضمن كل من المرة
والتكرار فهو رد على
القائل بأنه للمرة لحصول
الامثال بها فإدخال الشارح
على ذلك انه يدل على
المرة لكنه بطريق اللزوم
لضرورة أن الماهية إنما
يتحقق في الفرد بخلاف
ما زاد على المرة فانه يحتاج
لدليل فالقائل بأنه للمرة
جعل دلالة الالتزام دلالة
مطابقة وهو غلط فتدبر
(قول المصنف وقيل المرة
مدلوله) أي لانه إذا قال
السيد لبعده ادخل السوق
فدخله مرة عد ممتلاً عرفاً
ولو كان للتكرار لما عد
وقد مرجوا به وهو أنه

واعتناء الشارع بالاول أشد (وقيل للكرهية) على قياس أن الأمر للإباحة (وقيل للإباحة) نظراً إلى أن
النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لاسقاط الوجوب) ويرجع الأمر إلى ما
كان قبله من تحريم أو إباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة (وإمام الحرمين على وقفه) في مسألة الامر
فلم يحكم هنا بشيء كما هناك (مسألة الامر) أي افعل (اطلب الماهية لا التكرار ولا مرة والمرة
ضرورية) إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها (وقيل) المرة (مدلوله)

لتحصيل المصلحة وبالعكس اه سم (قوله واعتناء الشارع الخ) ومن هنا كان من القواعد الشرعية
أن درء المأساة مقدم على جلب المصالح (قوله وقيل للكرهية على قياس أن الأمر للإباحة) أي بجماع
أن كلاماً حقيقياً افعل ولا تفعل يحمل على أدنى مراتبهما إذ الكراهية أدنى مرتبة صيغة لا تفعل
كما أن الإباحة أدنى مراتب افعل قاله شيخ الاسلام وفيه أن لا تفعل يأتي بالإباحة كما قال المصنف فهي
أدنى مراتبها اللهم إلا أن يقال مراده لا تفعل الواردة ابتداء أي التي لم ترد بعد وجوب ولا شك أن أدنى
مراتبها الكراهية (قوله ويرجع الأمر الخ) وبهذا فارق الإباحة ولا تتوهم أن هذا القول قول المعتزلة
بل هو لاهل السنة كما سيأتي في الكتاب السادس وخصوا ذلك بما إذا كان بعد ورود الشرع
فقالوا الأمر الذي لم يرد فيه دليل من الشارع يدل على حرمة أو إباحة إذا كان مشتملاً على مضرة كان
حرماً وان اشتمل على منفعة كان مباحاً أي والحال أنه بعد الشرع (قوله من تحريم) أي أو كراهية أو
ندب بان كانت المفسدة خفية والمصاحبة كذلك (قوله أي افعل) أشار به إلى أن المراد الأمر اللفظي
بقريته قوله لطلب الماهية إذ المعنى أنه موضوع لطلبها والواضع من خاصية اللفظ والمراد به كل ما دل على
الطلب (قوله لطلب الماهية) لأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد عليها
فيحصل الامثال بالحقيقة مع أيهما حصل قال في التلويح وهو مذهب الشافعي واستدل به بان اضرب مثلاً
مختصر من الطلب منك ضرباً أو أفعل ضرباً أو النكارة في الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة
بدلالة القرينة فيفيد العموم اه وتقدير المصدر معرفة هو متمسك بالقائل بالتكرار بهذا الدليل
بعينه (قوله والمرة ضرورية) أي لا يمكن الامثال بدونها فإفادة الصيغة لها واجب فدخولها في مدلول
الصيغة مجزوم به فحمله على المرأة ليس لكونها موضوعاً لها بل لتوقف تحقق الماهية عليها كما يدل عليه
ما بعده فهي مدلول التزامي على هذا القول بخلاف الثاني (قوله فيحمل عليها) أي من جهة أنها
ضرورية لا من جهة أنها مدلول الأمر (قوله وقيل المرة مدلوله) يحتمل أن المراد مدلوله الماهية
بقيد تحققها في المرة فقط أو أن مدلوله نفس المرة قال الكمال وهو المنقول عن أبي حنيفة وغيره ونقله
الشيخ أبو إسحق عن أكثر أصحابنا لكن قال المصنف في شرح المختصر أن النقلة لهذا عن أصحابنا
لا يفرقون بينه وبين المذهب المختار يعني الأول فليس غرضهم إلا نفي التكرار والخروج عن العهدة
بالمرة فلعل المصنف لم ينقله عن أكثر أصحابنا لذلك اه (قوله ويحتمل على التكرار) لكن على
الثاني الحمل مجازي من اطلاق الجزء على الكل بخلافه على الأول فانه من حمل المشترك المعنوي على أحد

فردية

لأنما صار بمثلاً لأن المأمورية وهو الحقيقة حصل في ضمن المرة لالأنه ظاهر

في المرة بخصوصها لما مر ثم ان من قال بانها للتكرار في المرة قال إن ذلك ظاهرها فلا يكون قولنا اضرب ثلاثاً أو مرة تكررراً

(قول الشارح يحمل على التكرار الخ) أما الأول فظاهر لأن الوحدة ليست مدلوله وأما الثاني فمعنى التكرار فيه كما في بعض حواشي التلويح ان تلاحظ الافراد في ضمن المجموع وهو واحد اعتباري يحتمله اللفظ فتصح نيته بدلالة القرينة بخلاف ما إذا نوى الوحدات المحضة فلا تصح نيته لعدم احتمال اللفظ لها بخلافه على الاول فيصح ذلك والاول مذهب الشافعي والثاني عامة الحنفية قال في فصول البدائع وهو معتمد مذهب الشافعي والاول قول عنه (قول المصنف للتكرار مطلقاً) لان اصله أفعّل الضرب بأل وتكرر الصوم والصلاة ولثبوت التكرار في النهي كلا تصم فوجب في صم لا تنهما طلب ولا لأن الأمر بالشئ - نهى عن ضده والنهي يمنع من المنهى عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به (٤٨١) الجواب أن المأخوذ في الفصل المصدر

المنكر بما جماع أهل القرينة والتكرار في الصوم والصلاة من خارج ولو سلم فعارض بالحج وقياس الأمر على النهي قياس في اللغة وهو باطل ولو سلم فيفرق بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الأوقات والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرة ولا نسلم أن الأمر بالشئ نهى عن ضده وسيأتي ولو سلم فالنهي بحسب الأمر فان كان دائماً فدايم وإلا فلا فكون النهي الضمني للتكرار فرع كون الأمر له قابلية به دور واعلم أن جميع من قال بأن الأمر لا يدل على التكرار قال بأنه إذا علق على علة ثبتت عليها بالدليل وجب تكرار الفعل بتكرار العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة وليس التكرار حينئذ

ويحمل على التكرار على القولين بقرينة (وقال الأستاذ) أبو إسحق الأسفرايني (و) أبو حاتم (القزويني) في طائفة (للتكرار مطلقاً) ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) للتكرار (إن علق بشرط أو صفة) أي بحسب تكرار المعلق به

فرديه (قوله في طائفة) حال من الاثنين وفي معنى مع (قوله مطلقاً) أي علق بشرط أو صفة أم لا قال في التلويح واستدل عليه بأن الأمر لا يرفع عن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج فسأل ألعمان هذا أم للأبد (لا يقال لو فهم لما سأل) لا نأقول علم أنه لا حرج في الدين وإن في حمل الأمر بالحج على موجه من التكرار حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقاً بالوقت وهو متكرر وبالسبب أغنى البيت وليس بتكرر اه وفي شرح البدخشى على المنهاج أن أبا بكر رضي الله عنه تمسك بقوله تعالى وآتوا الزكاة على قتال مانعيها بعد أن أدوا مرة بمحض من الصحابة من غير تكبير وما ذاك إلا لفهمهم التكرار والجواب أنه لعلة ^{صلاية} ^{وتكبير} بين للصحابة التكرار قولاً أو فعلاً بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لاخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك فان قلت الأصل عدم القرينة قلنا المادد الدليل على عدم التكرار صرنا إلى ما قلناه جمعاً بين الأدلة اه ومن أدلتهم أن الأمر إثباتاً والنهي اقتضاء انكشافاً وهي يجتمعان في أصل الاقتضاء والاطلاق فاذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان كان الثاني في معناه ورده امام الحرمين في البرهان بأن قضايها الألفاظ لا تثبت بالآقيسة (قوله علق بشرط) ه فان قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ ه قلنا ليس ببعيد فان القيد بما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق ضد الاطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط اه تلويح (قوله بحسب تكرار المعلق به) أي من الشرط والصفة لا التكرار على وجه الدوام بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ماعدا أوقات الضرورة فالنهي عند عدم التعليق أضيق منه عند التعليق ومن التعليق بالشرط إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول فيؤخذ منه استحباب إجابة كل مؤذن سمعه وهو المنقول عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام والمسئلة خلافية واستظهر المصنف في شرح المنهاج

(٦١ - عطار - اول) مستفاد من الأمر وذلك نحو إن زنى فاجلدوه (قول المصنف وقيل للتكرار ان علق بشرط) سيأتي رده بأن الكلام في الأمر المطلق عن القرينة وهذا ليس كذلك فان قلت لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره لزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال إن قت فانت طالق وليس كذلك قلت قال الصفوي بعد إيراد الجواب عنه أن الشارح إذا رتب حكماً على شرط جعله علة لذلك الحكم وكما جعله الشارح علة لشيء يعتبر في الشرع عليه لذلك الشيء بخلاف تعليل غير الشارح فانه لا يلزم اعتباره فيه ووقوع الطلاق الأول إنما هو للتعليل لا للعلة بمعنى وقوعه لاعلة لوقوع غيره لأن القيام ليس علة حتى يقع كلما وجد طلاق فليتام (قوله أي يحمل على التكرار حقيقة) فيه نظر فان المراد خصوص التكرار فكيف يكون حقيقة (قوله الأولي أن يقول الخ)

نحو وإن كنتم جنباً فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الطهارة والجلد بتكرار الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كافي أمر الحج المعلق بالاستطاعة فإن لم يعلق الأمر فللمرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى أنه مشترك بينهما أو لأحدهما ولا تعرفه قولاً فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كالحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذر من الاشتراك ولا تعرفه أو هو للتكرار لأنه الأغلب أو المرة لأنها المتيقن أو في القدر المشترك بينهما حذر من الاشتراك والمجاز وهو الأول الأرجح ووجه القول بالتكرار في المعلق أن التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرار عابه ووجه ضمه

تخريجهما على هذه المسئلة فعلى الأول يكفيه مرة قال السكال ولا نقل فيها في المذهب قال ويتفرع على هذا الخلاف أيضاً ما لو وكله بالبيع فقال بع هذا بكذا فباعه فرد بعيب أو قال بعه بشرط الخيار ففسخ بالخيار هل له البيع ثانياً وفيه خلاف حكاه الرافعي قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده ر في الرهن لكنه جزم في الوكالة بأنه ليس له البيع ثانياً اه ثم إن البيضاوي في المنهاج جزم بما اختاره الإمام الرازي في المعلق من أنه لا يقتضى التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لأن ترتب الحكم على الشرط أو الصفة بقيد عليه ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرار الحكم بتكرار ذلك لتكرار الحكم بتكرار غلته وأورد عليه أنه لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره بالقياس لسكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال إن قت فأنت طالق وليس كذلك وأجيب بأن هذا التعدير دال على أنه جعل القيام علة الطلاق ولكن المعبر تعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعليقهم في أحكام الله تعالى (قوله وإن كنتم جنباً الآية) مثال للتعلق بالشرط وما بعده للتعلق بالصفة (قوله بقرينة كما في أمر الحج) أي الأمر الدال على وجوبه وقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً إذا التقدير من استطاع فليحج أو ليحج المستطيع فالتعليق هنا بشرط وهو تكرار الاستطاعة وقضيته التكرار بتكرارها لكن قامت القرينة الدالة على المرة وهي حديث أعمامنا هذا أم الأب فقال لا بل للأبد (قوله فللمرة) الأولى أن يقول فطلب الماهية أو فليس للتكرار إلا أن يثبت أن القائل بان الأمر فيما ذكر قائل بأن المرة حينئذ مدلوله (قوله بمعنى أنه مشترك الخ) فيه أنه لا وجه لجعل هذا من الوقف وكان أشار إلى أن المراد الوقف عن عدم الاختصاص (قوله قولاً) خبر مبتدأ محذوف أي هما قولاً لأن أولهما أنه مشترك بين المرة والتكرار ثانيهما أنه حقيقة في أحدهما ولا تعرفه (قوله ومنشأ الخلاف) أي المذكور من أول المبحث إلى هنا (قوله فهل هو حقيقة فيهما) أي في المرة والتكرار فيكون مشتركاً وهذا هو القول الأول من قول الوقف وقوله أو في أحدهما الخ هو الثاني من قول الوقف (قوله أو هو للتكرار) أي مطلقاً وهو مذهب الاستاذ ومن معه (قوله أو المرة) هذا هو القول الثاني في كلام المصنف المشار إليه بقوله وقيل المرة مدلوله (قوله أو في القدر المشترك) هذا هو القول الأول المصدر به في كلام المصنف كما قال الشارح (قوله وهو الأول الأرجح من أدلته) وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعلم الاوقات كلها بعدم أو لوبه وقت دن وقت التعميم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثاني أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني كذلك وخرج بقوله لا يمكن أن يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعتراض كل من الوجهين أما الأول فلأن الاوقات

من أين له هذا وكيف يقدم الشارح على ما قال من غير نقل على أنه لو لم يكن ناقلاً لسكان ما قاله هو المتعين لأن صاحب هذا القول يقول بأن التكرار مدلول حقيقي للأمر إذا لو كان التكرار عنده من التعليق لوافق الأصح القائل بأن المدلول الماهية فإذا بطل للتكرار لعدم غلته وهو لا يقول بأن المدلول الماهية تعينت المرة إذ التكرار إنما يكون للمرة وهذا القائل لا يقول بأنها ضرورية ضرورة أنه فرع القول بأنه لطلب الماهية ولا يقول به فليتأمل (قوله وظاهر أن كلام القولين الخ) يعني أن سبب الوقف هو القول بأنه مشترك أو أنه لأحدهما لأن من قال بأنه مشترك قال لأنه لا قرينة معه لأن الكلام في الأمر المطلق فوجب الوقف

ان التكرار حينئذ ان سلم مطلقاً أى فيما إذا ثبتت عليه المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ وموافقيه حيث لا بيان لامده يستوعب ما يمكن من زمان العمر لا تنفاه مرجح بعضه على بعض فهم يقولون بالتكرار في المعلق بتكرار المعلق به من باب أولى وبالتكرار فيه إن لم يتكرر المعلق به حيث لا قرينة على المرة فلماذا قال المصنف مطلقاً (ولا لغور خلافا لقوم) في قولهم ان الامر للغور

الضرورة لقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمور خارجة عن تناول الامر بالفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلأن النسخ إنما يلزم ان لو كان الامر الثاني أيضاً مطلقاً غير مخصص ببعض الاوقات شرعاً او عقلاً ومثل هذا غير واقع في الشرع اصلاً ولو وقع لالتزم الخصم النسخ واما إذا كان الامر الثاني مخصوصاً ببعض الاوقات فلا يلزم نسخه الأول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلاً مع انه غير واقع ايضاً على الوجه المفروض لافي الشرع ولا في غيره اه سم (قوله ان التكرار حينئذ) أى حين التعليق وقوله ان سلم مطلقاً يعنى لان سلم أولاً أن التعليق بالشرط او الصفة مشعر بالعلية مطلقاً بل إنما يشعر بها إذا ثبتت عليه المعلق به بدليل خارجي مثل ان زنى فاجلدوه فان لم تثبت عليه مثل إذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدى فالتحتمل أنه لا يقتضى التكرار بتكرار معلق به ثم ان سلم اشعار التعليق بذلك مطلقاً سواء ثبت عليه المعلق به من دليل خارج عن الشرط أو الصفة أو لم تثبت بل اقتصر على فهمها من التعليق ليس التكرار مستفاداً من الامر بل اما من الخارج او من التعليق المشعر بالعلية المقتضية لوجود المعلول كلما وجدت علته أو من دليل خاص ولذلك يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة (قوله حيث) ظرف التكرار وقوله لا بيان لامده أى غايته ونهايته وقوله يستوعب خبر التكرار واحترز بقوله ما يمكن عن اوقات الضرورة كالاكل والشرب والنوم ونحوها واسم ههنا كلام لا ينبغي ان يسطر مثله فانه ترديدات مبنية على أمور فرضية ولا يخفى أن كلام الاصوليين في الاوامر الواقعة من الشارع بالفعل فلو فتحنا باب الفرض والتقدير لطال الكلام بلا فائدة إذ هذه امور ما وقعت ولم تقع فما بالناسم نفرض وقوعها وتكلم عليها (قوله فهم يقولون) أى الاستاذ ومن معه وهو تفريع على الاستيعاب (قوله وبالتكرار فيه) أى في المعلق نحو ان دخلت الدار فتصدق فيجب على هذا تكرار التصديق بمقتضى الامر وإن لم يتكرر الدخول الذى هو المعلق به لان الامر يقتضى التكرار عندهم مطلقاً قال سم لو كان المعلق به الاستطاعة ولم يتكرر بل عجز مطلقاً فينبغي عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول (قوله مطلقاً) أى في كلام الاستاذ (قوله ولا لغور) أى لا تراخ بدل عليه ما بعده وهو معطوف على قوله لا لتكرار وحاصل الكلام ان صيغة الفعل إذا قيدت بوقت مضيق او موسع كانت بحسب ما قيدت به وكذلك إذا قيدت بفوراً وتراخ وان لم تقيد بفور ولا تراخ وهو موضع الكلام هنا فمقتضى الفور أو لا وقال إمام الحرمين في البرهان الصيغية المطلقة ان قيل أنها تقتضى استغراق الاوقات بالامثال فمن ضرورة ذلك الفور والبدار واستعقاب الصيغية في موردها اقتضاء مبادرة الامثال وإذا جرى التفريع على ان الصيغية لا تقتضى استغراق الزمان فعلى هذا اختلف الاصوليون فذهب طائفة إلى ان مطلق الصيغية تقتضى الفور والبدار إلى الامثال وهذا معزى إلى ان حنيئة رحمه الله ومتبعيه وذهب ذاهبون إلى ان الصيغية المطلقة لا تقتضى الفور وإنما مقتضاها الامثال مقدماً أو مؤخراً وهذا ينسب إلى الشافعى رحمه الله واصحابه وهو اللائق بتفريعاته في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول وأما الواقعية فقد تميزوا بحزبين فذهب غلاتهم إلى المصير إلى الوقف إلى أن الفور والتأخير إذالم

(قول الشارح فهم
يقولون بالتكرار في المعلق
الح) أى لوجود التعليق
الدال عليه ويلزم استثناء
اوقات الضرورة هنا أيضاً
لتقييد القائل بالامكان
مع عموم قوله للتعليق

(قول المصنف أو العزم) أي لا نه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب انه يطبع بالفعل خاصة ويجب العزم من حيث هو من أحكام الايمان وقد مر (قول المصنف ومن وقف) أي بعضه فان بعض الواقفين قال لو بادر عد ممثلا بناء على توقفه في انه للفور أو القدر المشترك ولذا بين الشارح الوقف بقوله بناء الخ تدبر (قوله) ومحل كونه الخ الأولى حذفه لأن الكلام في الأمر المطلق (قوله المنع المذكور الخ) الأولى القول بالمنع مردود ثم انه لا وجه له فان الصفي الهندي نقله عن بعض من قال الأمر لا يقتضي الفور فيبعد الاتفاق على انه لا يقتضي الفور واختلفوا فقال بعضهم وهو الاكثر ولا التراخي وهو مذهب الشافعي وقال الاقل يقتضي التراخي فالمبادر غير ممثل ونقله المصنف أيضا عن ابن الصباغ في عدة العالم ونقل عنه فيه أنه قال ان قائله خارق للاجماع (قوله لأن القائلين بالتراخي الخ) ان أراد أنهم جوزوا التراخي وغيره فوقوا فهو لا غير قائلين

أي المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون للتكرار (وقيل للفور أو العزم) في الحال على الفعل بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخي أي التأخير (والمبادر) بالفعل (يمثل خلافا لمن منع) امثاله بناء على قوله الأمر للتراخي (ومن وقف) عن الامتثال وعدمه بناء على قوله لا نعلم أوضع الأمر للفور أم للتراخي ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الايمان وأمر الحج يتبين أحدهما ولم يتعين بقرينة فلو وقع المخاطب ما خوطب به عقب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممثلا وجوز أن يكون غرض الأمر فيه أن يؤخر وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون من الواقفية إلى ان من بادر أول الوقت كان ممثلا قطعا فان آخر وأوقع الفعل اقتضى في آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الأمر وهذا هو المختار عندنا وذهب القاضي أبو بكر رحمه الله إلى ما شرع عن الشافعي رحمه الله من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر وهذا بعيد عن قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتحميله من لا يراه وما يتعين التنبيه له أمر يتعلق تنهيد العبارة فان المسئلة مترجمة بأن الصيغة على الفور أو على التراخي فأما من قال انها على الفور فهذا اللفظ لا بأس به ومن قال انها على التراخي فلفظه مدخول فان مقتضاه ان الصيغة المطلقة يقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقدا أحد فالوجه ان نعر عن المذهب الأخير المعزى إلى الشافعي والقاضي رحمهما الله بأن يقال الصيغة تقتضي الامتثال ولا يتعين لها وقت اه (قوله أي المبادرة الخ) قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه إذ لو جاز تركه في الزمن الأول من أزمته الامكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وفي فصول البدائع ان القول بالفورية ينسب إلى بعض الحنفية وعليه فلو أخر عصى اه (قوله بالفعل) متعلق بالمبادرة و آخره ثلاث يتوهم عو الضمير على الفعل لو قدمه (قوله ومنهم القائلون بأنه للتكرار) وذلك لأن التكرار يستلزم الفورية لأنه لا إيقاع في جميع ما يمكن من أزمته العمر ومن جملتها الزمان الأول (قوله بعد ظرف) للفعل أي يعزم في الحال على ان يوقع الفعل بعد قال سم وهو معمول به عندنا في الصلاة فانه بدخول الوقت تجب المبادرة إلى الفعل أو العزم عليه بعد في الوقت (قوله أي التأخير) دفع به توهم أن يراد بالتراخي مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة إلى التلبس به (قوله والمبادر بالفعل) أي الذي لم يقيد بوقت ولا بفور ولا تراخي ولا فهو بحسب ما قيد به (قوله خلافا لمن منع ومن وقف الخ) أشار المصنف إلى قولين آخرين في المسئلة بينهما الشارح بقوله بناء في الموضعين وهما القول باقتضائها التراخي والقول بالوقف بمعنى عدم العلم وقد علمت ما نقلناه عن ابن هان سابقا ان القائلين بالوقف فرقان ما ذكره الشارح هنا أحدهما مظهر كلام المصنف ان القائل بالتراخي يوجب حتى تكون المبادرة ممنوعة وان الامتثال على البدار غير معتد به وهو قضية قول الشارح لامتناع التقديم وقد أنكر ذلك إمام الحرمين والشيخ أبو حامد وأبو إسحق وابن القشيري وقالوا انه لم يصح أحد إلى ذلك ومعنى كونه على التراخي انه يجوز تأخيرها لأنه يجب أن أحد الا يقول ذلك وأما القائلون بالوقف فان البعض منهم متوقف عن القطع بكون المبادر ممثلا خارجا عن العهدة لجواز إرادة التراخي قال ابن الصباغ في العدة وقائل هذا لا يجوز فله على الفور لكنه خالص الاجماع وقال الغزالي في المستصفي أما المبادر فممثل مطلقا ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر اه قال الكمال وكان معتمد المصنف في قوله خلافا لمن منع ومن وقف هو هذان القلان ونقل ابن الصباغ ان منع المبادرة بالفعل مبني على القول بالوقف عن القطع بكون المبادر ممثلا كما دل عليه كلامه لا مقابل له كما وقع في عبارة المصنف فاللائي ان يقال خلافا لمن منع المبادرة هنا على الوقف أي عن القطع بكون المبادر ممثلا اه وهذا يتضح لك اتجاها ما اعترض به الكوراني قائلا الحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه لأن القائل بأنه للتراخي لم يقل به وجوبا

بالتراخي وإن أراد أنهم قالوا بالاشتراك فكيف يمنعون الامتثال

وإن كان التراخي فيه غير واجب فهل هو حقيقة فيهما الآن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذر من الاشتراك ولا نعرفه أو هو للفور لأنه الاحوط أو التراخي لأنه يسد عن الفور بخلاف العكس لا متنازع التقديم أو في القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الأول الراجح أى طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ (مسئلة) قال أبو بكر (الرازي) من الخفية (و) الشيخ أبو إسحق (الشيرازي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الامر) بشيء.

(قول الشارح وإن كان التراخي فيه غير واجب) أى والقائل به يوجهه فينظر له مثال آخر (قول الشارح أو في القدر المشترك بينهما) هذا هو الراجح فهو لا يدل على فور ولا على تراخ بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزيا لأن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وهما من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما وغالب أدلة أقوال هذه المسئلة كالتى قبلها فتأمل

بل جوازاً صرح به المحققون على أن عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ما ذهب إليه طائفة من الواقعية ثم قول المصنف ومن وقف عظماء على من منع ليس على من ينبغي أيضاً إذ الواقعية طائفتان الخ ما تقدم وحاول سم رد ما عترض به الكوراني مفرعاً على كلام نقله المصنف في شرح المنهاج فيه حكاية الأقوال التى ذكرها أن ما نقله ابن الصباغ في العدة وإن كان خارجاً للإجماع هو قول ثابت ولا يمنع ثبوته خرقه للإجماع ولا يثبت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه ألا ترى إلى قول المستصفي ومنهم من غلّا فقال يتوقف في المبادر وقول المصنف يعنى في شرح المنهاج الذى صدر كلامه بعبارة وإن بادر بفعله أول الوقت لا تقطع بكونه ممثلاً مع قول الاسنوى حكى ابن برهان عن غلاة الواقعية إننا لا تقطع بأماثله بل تتوقف فيه الخ فاشار المصنف في المن إلى الأول بقوله خلافاً لمن منع وإلى الثانى بقوله ومن وقف هذا زبدة كلامه الذى أطاله جداً وزاد ما هو ديدنه من الخطيئة على الكوراني بتجويز أن المصنف اطلع على نقل آخر يوافق مادات عليه عبارته بما قد فرغنا من التنبيه على أن مثل هذا الكلام لا طائل تحته ثم أنه قد رجع الامر في كلامه لما قاله الكمال من البناء على قولى الوقف وقوله إن المذهب الخارجى للإجماع ثابت نحن لا نمنع ثبوته ولا ينكر ثبوته أحد وليس النزاع فيه إنما النزاع في البناء عليه مع عدم التنبيه على خرقه للإجماع فربما اعتقد الواقف على الكتاب صحته لاسيما وقد قرره الشارح بقوله بعد لا متنازع التقديم ومن هنا يتوجه على الشارح مؤاخذه في عدم التنبيه على ذلك ولو أن العلامة سم اقتصر على نقل عبارة الصفى الهندي لكان في ذلك مقنع وغنية عن التطويل - قال في نهايته ما نصه وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أى إلى أن الامر لا يقتضى الفور وهؤلاء اختلفوا فذهب الأكثر منهم عن الشافعى ومعتظم اصحابه وجماعة من الاشاعرة وعدد جمعاً من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به مبادراً أو مؤخراً كان ممثلاً وذهب الأقلون منهم إلى أنه يقتضى التراخي فعلى هذا لا يكون المبادر ممثلاً وقد قيل أنه خلاف الإجماع فنسبوا فيه إلى خرق الإجماع وأما الواقعية فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف اللادورية وهؤلاء انقسموا إلى غلاة ومقتصدة أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو ممثل أم لا ونسبوا أيضاً إلى خرق إجماع السلف فانهم كانوا قاطعين إلى أن المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة أما المقتصدون فهم الذين قطعوا بامتنال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو ممثل أم لا ثم منهم من قال بتأيمه ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بأنه ممثل اصل المطلوب اه (قوله حذر من الاشتراك) أى لو قيل بالوضع لكل واحد (قوله أو هو) أى الواحد الذى هو حقيقة فيه (قوله لأنه الاحوط) فيه نظر مع احتمال التراخي (قوله لأنه يسد الخ) لأنه يكون قضاء عنه (قوله من فور الخ) أى من ذى فور الخ لأن الوقت ليس هو الفور والتراخي لأن الفور المبادرة والتراخي التأخير (قوله من الخفية) يؤهم كلامه انفراداً بذلك وليس كذلك فقد قال به غيره بل المنقول في التلويح وغيره أنه لجمهورهم حتى قال الكمال بن الهمام في تحريره أنه المختار عندهم (قوله الامر بشيء الخ) لم يقيد باللفظ كما فعل فيما تقدم لأن ما هنا يصلح للامرين ولا ينافى ذلك قوله بامر

(قول الشارح اذا لم يفعل) ليس ظرفا للقضاء ولا الاستلزام لفساده أما الاول فلأن وقت عدم الفعل ليس وقتا للقضاء وأما الثاني فلأن الامر مستلزم مطلقا بل هو ظرف للوجوب المقدر إذ المعنى يستلزم وجوب القضاء له وقت عدم فعله يدل عليه قول الشارح لاشعار الامر بطلب استدراكه وقد يقال بصحة ظرفيته للقضاء والمعنى يستلزم القضاء وقت تحقق عدم الفعل في وقت الاداء وبصحة ظرفيته للاستلزام بالنسبة لما تضمنه لأن معناه يطلب لزومه وقت عدم ولاشك أن لزومه فيه تدبر (قول الشارح لاشعار الامر بطلب استدراكه لأن (٤٨٦) القصد الخ) أى لاشعار الامر به في ذلك الوقت بطلب قضائه وفعله

خارجة لانه وإن كان المطلوب الفعل في الوقت المعين لكن لما كان الوقت المعين إنما طلب لكونه مصلحة للفعل به كماله فالقصد أى المقصود الاصل هو نفس الفعل فاذا فات كماله بقي الوجوب مع نقص فيه وبه يظهر وجه الاستلزام للاشعار المذكور المعطل بالقصد إذ لولا ذلك القصد لاحتمل أن يكون الطلب المتعلق بالفعل خاصا بذلك الوقت فليتامل (قوله أى مطلقا) أى بواسطة أنه المطلوب بالذات وطلب الوقت لكماله (قوله وشرح ذلك ما قاله ابن الهمام الخ) لاختفاء في انا اذا تعلقنا صوما مخصوصا وقلنا صم صوم يوم الخميس فقد تعلقنا أمرين وتلفظنا

مؤقت يستلزم القضاء) له إذا لم يفعل في وقته لاشعار الامر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل (وقال الاكثر القضاء بأمر جديد) كالامر في حديث الصحيحين من نسي الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفي حديث مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها

جديد لان الامر النفسى يوصف بالتجدد والحدوث من حيث التعلق بالتنجيزى الحادث (قوله مؤقت) خرج بالمؤقت المطلق وذو السبب إذ لا قضاء فيهما اه زكريا (قوله يستلزم القضاء) أى الامر به (قوله اذا لم يفعل) قال الناصر ظرف يستلزم لا للقضاء لفساد المعنى يعرف بالتأمل اه ووجهه ان القضاء لم يقع في وقت عدم الفعل في الوقت فان وقت عدم الفعل في الوقت هو الوقت الذى مضى من غير فعل والقضاء في وقت بعده وفيه أن تعلقه بالاستلزام فاسد أيضا لان الاستلزام ذاتى للأمر لأنه في وقت عدم الفعل اللازم على الظرفية فالاقرب انه متعلق بالقضاء وفي الظرفية تسمح من حيث أن القضاء يتصل بآخر وقت عدم الفعل أو ان يقال المراد وقت الحكم بعدم الفعل في وقته ولاشك ان وقت الحكم بعد الفعل متأخر عن وقت الاداء (قوله لاشعار لامر) أى اعلامه ووجه كونه اشعارا انه دلالة اللفظ على لازم معناه وفيها خفاء بالنسبة إلى الدلالة المطابقة لتوقعها على الانتقال من الملزوم إلى اللازم (قوله بطلب استدراكه) أى استدراك الفعل إن لم يقع في وقته والقائل بأن القضاء بأمر جديد يمنع ذلك ويقول القصد من الامر الاول الفعل في الوقت لا مطلقا وقد ذكره الشارح بعد اه زكريا (قوله لان القصد منه الفعل) أى مطلقا سواء كان في الوقت أو خارجه قال سم وشرح ذلك ما قاله ابن الهمام ان نحو صم يوم الخميس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه في يوم الخميس فاذا عجز عن الثاني لفواته بقى اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الامرين بقوله والقصد من الامر الاول الخ (قوله وقال الاكثر) قال الشيخ خالد في شرحه وهو الاصح ونقله امام الحرمين عن الشافعى وقال به أكثر أصحابه (قوله بأمر جديد) أى وجوب القضاء بأمر جديد لا بالاول ثم ان الامر يكون جديدا بالاضافة إلى الامر الاول لا إلى عدم الفعل (قوله كالامر في حديث الصحيحين الخ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان وثانيهما على حكم الرقاد والفضلة التي هي أعم من النسيان ويبقى حكم الترك عمدا قصدا ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لانها اذا وجب القضاء مع العذر رفع عدمه أولى اه سم (قوله فليصلها) وجه

الدلالة

بلفظين وأما ان المأمور به هو هذان الامران

أو شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب إلى الاول جعل القضاء بالامر الاول لأن المأمور به شيان فان انتهى أحدهما بقى الآخر ومن ذهب إلى الثاني جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس في الوجود إلا شيء واحد فاذا انتهى سقط المأمور به ثم اختلافهم في هذا الاصل وهو أن المطلق والقيد بحسب الوجود شيان أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى اختلاف في أصل آخر وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو مجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان

قلنا بالثاني وهو الحق كانه بحسب الوجود شيئا واحدا كذا ذكره المحقق التفاتنا في حاشية العنود وحاصل الجواب حيث اننا سلمنا ان السكون في الوقت مصاحبة للفعل به كماله لكن انما يبقى الوجوب مع النقص اذا انفرد به الطلب وليس كذلك بل المطلوب شيء واحد وقد انتهى بانتفاء جزئه فليتام (قول المصنف والاصح ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء) مع قول الشارح بناء على ان الاجزاء هو الكفاية في سقوط الطلب وقد فسره به الامام فخر الدين وتبعه عليه شارحاه الاصفهاني والقرافي وصوبه الاسنوي في شرح المنهاج قال لانه مدلول الاجزاء قال الجوهرى في الصحاح اجزأى الشيء كمانى أما الفقيه كما قال في منع الموانع فيفسره باسقاط القضاء فبناء على الاول الاصح عند الاصولي الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء اما على مقابلة فلا يستلزمه وسقوط الطلب عن صلي ظانا للطهارة وهو غير متظهر لانه مخاطب بالاتيان بهامع ظن الطهارة وقد فعل هذا وقد اختار (٤٨٧) المصنف في منع الموانع ان المجزئ هو المعنى عن القضاء لانه

إذا ذكرها والقصد من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقا والشيرازي موافق للأكثر كما في معناه وشرحه فذكره من الأقل سهو (والاصح أن الاتيان بالمأمور به) أى بالشئ على الوجه الذى أمر به (يستلزم الاجزاء) للمأتى به بناء على أن الاجزاء الكفاية

الدلالة ان قوله فليصلها أمر جديد غير الأمر الاول وهو أقيموا الصلاة فلو كان الأمر باثباته على حاله لم يحتاج إلى هذا الثاني (قوله إذا ذكرها) فيه اكتفاء أى أو استيقظ أو أن الذكريع النوعين والمعنى إذا ذكرها بعد النسيان أو النوم لان النائم لا تذكر له (قوله والقصد من الأمر الاول) رد لقول الاول لان الفصد منه الفعل بمنع كون مقتضاه وجود الفعل مطلقا (قوله لا مطلقا) إذ لو كان القصد الفعل دون كونه في الوقت المخصوص لم يفد التحديد بالوقت وقد يقال غرض الاول ان الفعل هو المقصود أولا بالذات وأما الوقت فبطريق التبع فاذا فات الوقت بقى الفعل المقصود ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال بمجرد لا يستلزم كون القضاء بامر جديد ويمكن أن يقال انه لم يذكر هذا الاستدلال قصد ابل على سبيل التبع والتتمة للاستدلال بالحديثين المذكورين الدالين على ان القضاء بامر جديد (قوله أى بالشئ على الوجه الخ) أحوجه إلى هذا المأمور به اسم لذات الفعل ومجرد الاتيان به لا يلزمه الاتيان بالوجه المأمور به فأفاد أن تعليق الحكم بالوصف يشعر بان الحكم على الذات من حيث الوصف ثم ان هذا القيد ما خوذ من كلام المصنف معنى فانه لا يكون آتيا بالمأمور به الا إذا أتى به على الوجه الذى أمر به لانه إذا أوقعه على غير الوجه الذى اوجبه الشارع لا يكون آتيا بالمأمور به فلا يقال ان المصنف لم يقيد الاتيان بالمأمور به على الوجه الذى اوجبه الشارع ولا بد منه وما أورده الناصر من ان هذا التفسير يقضى إلى ان الامر يتعلق بالوجه لا بالفعل أجاب عنه سم بان من لازم الامر بالوجه الامر بذى الوجه لعدم استقلال الوجه بل لا يفهم من قولنا الاتيان بالشئ على الوجه الذى أمر به إلا ان الشئ مأمور به أيضا على معنى ان امره به امر بايقاع الفعل عليه ومعه فالأفداء الذى ادعاه ممنوع (قوله على الوجه الذى أمر به) أى ولو في ظنه أخذنا من كلامه بعد (قوله بناء على أن الاجزاء الكفاية) حاصله بناء الخلاف في المسئلة على الخلاف

هو المعنى عن القضاء لانه المطلوب حقيقة وقال ان المختار عندنا الآن هو هذا وإن جرينا في مسئلة الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء على خلافه فمن لا تغنى صلاته عن القضاء لم يأت بالمأمور به فان المأمور به بالذات العبادة المجزئة المغنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وكون ما أتى به مأمورا إنما هو لمعارض أى معارض له من ظنه الطهارة أو فقده الطهورين واما ما يقال من انه أت بالمأمور به الان ووجوب القضاء بأمر آخر فطريقة ضعيفة لاننا لا نغنى بالمأمور به الا ما طلب أولا وبالذات واشتغلت الذمة به فاذا صرف عن فعله صارف أى كظن

الطهارة مع فقدها وطلب الشارع تعريضه لاعتدال الدوام بل في وقت الصارف إلى ان ينتهى لم يكن المطلوب حيث هو المأمور به المعنى بانه هل يجزئ فعله اه وأنت إذا تأملته وجدت الاجزاء على ما اختاره لم يخرج عن كونه الكفاية في الطلب إنما الكلام في ذلك الطلب هل هو الطلب الاصلى أو المعارض وهو مجرد اصطلاح نعم يبنى على ما اختاره ان القضاء فمل ما سبق له مقتضى حقيقة لا فعل مثله وان القضاء الحقيقي أى فعل العبادة خارج الوقت بطلب جديد لكن لما قالوه من أنه أتى بالمأمور به في الوقت وهو الفعل بظن الطهارة مثلا بل لما تقدم في المسئلة قبل هذا من فوات المطلوب بفوات جزئه وهو كونه في الوقت بخلاف الاعادة في الوقت عند تبين الحدث فيه مثلا فانها بالطلب الاول اما على قول غيره فكل ذلك بطلب جديد ومن تأمل قول الشارح بان يحتاج الى الفعل ثانيا علم ان المراد بالقضاء ما يشمل الاعادة لا طلاه عن كونه بعد الوقت

(قول الشارح بناء على أنه إسقاط القضاء) اعلم أن القضاء له معنيان استدراك ما فات من مصلحة الاداء والاتبان بمثل ماوجب أولاً بطريق اللزوم والاول للأصوليين والثاني للفقهاء فان جرينا على الاول فالراجح ان فعل المأمور به كإمران صلى بطن الطهارة مثلاً مسقط له إذ مصلحة الاداء وقعت لأنه يؤمر بغير ذلك وتسمية الثاني قضاء حينئذ مجاز لأنه ليس الاول بل مثله فيلزم أن لا يوجد معنى حقيق للقضاء ولو وجد لكان للفجر مثلاً فرض غير الاداء والقضاء وإن جرينا على الثاني لم يلزم شيء من ذلك وكان فعل المأمور به كما أمر لا يسقطه جزمًا (٤٨٨) ولهذا فرع الشارح العلامة المسئلة عليه وأشار له بقوله بأن يحتاج إلى

الفعل ثانياً في تأمل (قوله) والذي قاله غيره (الخ) الذي قاله غيره في الخلاف فيها المبني على القول الاصولي في إسقاط القضاء أما الخلاف فيها المبني على قول الفقهاء في رأسه إسقاط القضاء فهو مفرع على القولين (قوله) وانت خبير (الخ) فيه انه لو عرفت على هذين القولين لكان عدم الاستلزام مقطوعاً به على الضعيف بخلاف ما إذا فرعت على الضعيف فانه يكون مرجوحاً فليتأمل في هذا المقام فانه من المزالق (قوله) ولم يقل بذلك احد) يعني انه متفق عليه كما في العنصر (قوله) فيه ان اللازم (الخ) هذا غلط منشؤه عدم فهم الموضوع فان حاصله ان امر الأمر المكلف بان يأمر غيره بشيء هل هو امر من الأمر لذلك الغير فالكلام في أمر من أمر السيد سواء أمر السيد

في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم وقيل لا يستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا لا يسقط المأمور به القضاء بان يحتاج إلى الفعل ثانياً كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه (و) الاصح (ان الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بالشيء) نحو وأمر أهلك بالصلاة (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أي بالشيء وقيل هو أمر به وإلا فلا فائدة لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الاصح (ان الأمر) بالمد (بلفظ يتناولها) كما في قول السيد لعبد أكرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه (داخل فيه) أي في ذلك اللفظ ليتعلق به ما أمر به وقيل لا يدخل فيه لبعد أن يريد الأمر نفسه وسيأتي تصحيحه في مبحث العام

في تفسير الاجزاء والذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر أن الخلاف فيها إنما هو على تفسير الاجزاء بانه إسقاط القضاء أما إذا فسر بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار فالاتبان يستلزم الاجزاء بلا خلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خير بأن معنى قولهم بلا خلاف أي عند القائل بهذا التفسير كما أنه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك عليهما معاً كما قرره الشارح اهـ زكريا (قوله) بأن يحتاج (الخ) فيه إشارة إلى أنه ليس المراد بالقضاء ما فعل خارج الوقت (قوله) وقيل هو أمر به) رد بانه يلزم عليه القائل لغيره مر عبدك بكذا متعدد لكونه أمراً للعبد بغير إذن سيده وأنه لو قال للعبد بعد ما ذكر لا تفعل يكون مناقضاً لنفسه ولم يقل بذلك أحد وأيضاً يلزم أن يكون الصبي مأموراً من قبل الله بالصلاة والصوم لأنه أمر وليه بان يأمره بالصلاة والصوم فيكون مكلفاً ولم يقل بتكليفه أحد (قوله) وإلا فلا فائدة فيه) أجيب بان القاعدة فيه امتثال أمر المخاطب لا الأمر الاول (قوله) وقد تقوم قرينة (الخ) قال الكمال القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب أن الأمر بالرجعة لا يزيد على الأمر بابتداء النكاح وهو أمر ندب فلا مره بامثله اهـ قال سم ولك منع قوله لا يزيد لجواز أن يكون الاساءة بالطلاق في هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبراً لهذه الاساءة ألا ترى أنه يجب الرجعة على الصواب المعتمد فيما إذا ظلم إحدى نسائه باعطاء نوبتها لغيرها منهن ثم طلقها قبل وفاتها حقها (قوله) من احسن (الخ) فان من من صيغ العموم فيتناول الأمر وجعل من من لفظ الأمر ليعمل الأمر بها (قوله) وسيأتي تصحيحه (الخ) اعتذاره بهذا عن الاعتراض بالتناقض يا باد ما اجاب به المصنف في منع الموانع من حمل ما هنا على الانشاء مطلقاً وما هناك على ما يعم الانشاء والخبر من غير مبلغ بخلاف المبلغ كالنبي صلى الله عليه وسلم الأمر عن الله تعالى والوزير الأمر عن الأمير وقال الزركشي ولا يخفى ما فيه من التعسف مع

وروده

عبد اولاً (قوله) لاضراب (الخ) هذا إن لزم على عدمه التناقض والفرض انه متفق على عدمه كما مر

(قوله) قلت قد يقال (الخ) فيه انه ليس مأموراً من الأول حتى يمثل امره والمحشى بنى كلامه كله على ان الموضوع ان الغير يكون مأموراً بأمر بواسطة تدبر (قول الشارح) وقد تقوم قرينة (الخ) أي كما في أمر الله رسوله عليه الصلاة والسلام أن يأمرنا فان القرينة انه مبلغ عنه (قول الشارح) مأموراً بذلك الشيء) المراد بالشيء متعلق الأمر وهو الرجعة

بحسب ما ظهر له في الموضوعين وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كما في قوله لعبدته تصدق على من دخل دارى وقد دخلها هو (و) الأصح (أن النية تدخل المأمور) به ماليا كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه (إلا لما منع) كما في الصلاة وقالت المعتزلة لا تدخل البدن لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنية تنافي ذلك إلا للضرورة كما في الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة (مسئلة قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (والمقاضى) أبو بكر الباقلاني

وروده في الصورة التي يجتمعان فيها قال ولو جمع بينهما حمل ما هنا على خطاب شامل له نحو أن الله يأمرنا بكذا وحمل ما هناك على خطاب لا يشمل له نحو إن الله يأمركم أن تدبوا بقرة كان أولى واستشكله تليذه البرماوى بأن الخطاب إذا لم يكن شاملا له فليس من محل الخلاف فلماذا سلم الشارح تنافيهما واعتذر عن المصنف بما ذكره وبالجمل فالشهور ما هناك وهو ما صححه الامام والآمدى وغيرهما وقال النووى في الروضة أنه الأصح عند أصحابنا في الأصول اهـ ذكرى (قوله بحسب الخ) متعلق بمحذوف والتقدير والتصحيحان كائنان بحسب الخ (قوله تصدق الخ) فان السيد لا يقصد التصديق من عبده عليه لأنه هو وما في يده ملك له (قوله والأصح أن النية الخ) هذه المسئلة مبسوطه في كتب الفروع في الصوم والوكالة والاجارة وغيرها لبيان حكمها الشرعى وذكرها الآمدى وغيره لبيان الجواز عقلا فذكرها المصنف هنا تبعا لهم وقد علمت أن جهة البحث مختلفة ولا مانع من دخول مسئلة تحت علمين باعتبار اختلاف جهة البحث فالفقيه يبحث عنها من جهة الجواز الشرعى والأصولى من جهة الجواز العقلى إلا أن قوله إلا لما منع إنما يناسب الفقيه دون الأصولى لأن الاستثناء لا يصح في الدلائل القطعية ولا يقال إنما نحن فيه ليس قطعيا وإن كان عقليا لأن استثناء المانع إنما يناسب الوقوع دون الجواز العقلى وكذا يقال في التقييد بالشرط في قوله كما في الحج بشرطه لأن هذا الاشتراط إنما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلى المهم إلا أن يقال المسئلة مفروضة فيما يشمل الجواز والوقوع اثبت الخلاف فيهما كما صرح به قول الصنفى الهندى اتفقوا على جواز النية في العبادة المالية ووقوعها كتفرقة الزكاة واختلفوا في البدنية فذهب أصحابنا إلى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم اهـ وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كنى المانع بالنظر اشق الوقوع (قوله ماليا كالزكاة الخ) الصحيح باعتبار المجموع من المالى والبدنى ولا فدخل النية في المالى متفق عليها فلا يرد اعتراض الكمال بأن قول المصنف المأمور به أعم فتناوله المالية وليس من محل النزاع قال واعلم ان ابن عبد السلام قال في أماليه الطاعات يعنى البدنية لا تدخلها النية إلا الحج والصوم لأن القصد بها الاجلال والاثابة ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل اهـ ومقصوده بيان القاعدة الفقهية ومقصود شيخه الآمدى بيان الجواز العقلى فلم يتوارد على محل فليس كلامه معا كسالكلام شيخه كما فهمه أبو زرعة تبعاً للزركشى اهـ (قوله بشرطه) أى شرط قبوله النية أو بشرط الاستثناء وهو العجز أو الموت (قوله إلا لما منع) فاذا اتنى المانع جازت بدون ضرورة عند نادون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة (قوله كما في الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح أن يكون هو منافاة النية للمقصود من كسر النفس وقهرها لأن هذا هو حجة المعتزلة في البدن مطلقا وقد ردنا نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كإدله عليه نصوص الشرع وذلك لا يحصل مع النية وإن حصل معها مطلق الكسر والقهر اهـ سم (قوله من بذل المؤنة) إن كانت النية

(قوله على الانشاء مطلقا)

أى عن التقييد بكونه من غير مبلغ والمقصود منه أحد الشقين وهو ما إذا كان من مبلغ لأنه حينئذ لا يكون أمر نفسه الذى هو وجه الاستبعاد بخلاف ما إذا كان من غير مبلغ فاندفع قول الزركشى مع ورود الخ لأنه مبنى على أن يراد من الاطلاق صورتان

(قول المصنف مسألة الامر النفسى الخ) قال العضد ليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا فى اللفظ إنما النزاع فى ان الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر بهى عن الشئ المعين المضاد له أولاً فاذا قال تحرك فهل فى المعنى هو بمثابة أن يقول لا تكن اه وقوله نهى عن الشئ المعين صريح (٤٩٠) فى ان خلاف القاضى فى الضد الوجودى وقد صرح به القاضى نفسه حيث قال الامر

(الامر النفسى بشئ معين) لإيجاباً أو ندياً (هى عن ضده الوجودى) تحريماً أو كراهة واحداً كان الضد كضد السكون

بعوض وقوله أو تحمل المنسأة أى ان كانت بلا عوض (قوله الامر النفسى) قال الكمال استشكل تصور هذه المسئلة بأنه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فإنه سبحانه وتعالى عليم بكل شئ وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحيث أن الأمر لله تعالى بالشئ عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لا تعلق له به فكيف يأتى فيه الخلاف بين اهل السنة ولذا قال الغزالى فى المستصفى هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فإنه واحد هو أمر ونهى وورعدو وعيد فلا تتطرق الغيرية اليه فليفرض فى كلام المخلوق اه وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذوله عن الضد مطلقاً كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام فى التعلق والمعنى هل تعلق الامر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن ضده ان كان واحداً أو اضداده ان تعددت بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين هما فعل الشئ والكف عن الضد فباعتبار الاول هو امر وباعتبار الثانى هو نهى او ان متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل والكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كما علم المتعلق بأحد شيئين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فإنه يستلزم تعلقه بالآخر اه ومحصل الجواب ان التعلق التجيزى ماخوذ فى مفهوم الامر كما تقدم فى الكلام على الحكم الشرعى وبه يصح التعدد فحاصل أصل الكلام هل تعلق الامر بشئ نوعين تعلقه بالنهى الخ ويرد عليه ان التعلق فى الامر مضاف للفعل وفى النهى مضاف للترك وذلك يقتضى التغاير مفهوم ما فكيف يصح الحكم بان أحدهما هو الآخر وأجيب بمنع المغايرة إذ مبتناها على اعتبار دخول الفعل والترك فى مفهومهما وليس كذلك بل كل منهما عبارة عن مجرّع الطلب والتعلق نظير ما حققه السيد فى قولهم العمى عدم البصر بأن حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن الحقيقة (قوله معين) نيه به على أنه لا خلاف فى تغاير مفهومى الامر بشئ معين نهى عن ضده لاختلاف الاضافة قطعاً ولا فى لفظيهما كما ذكره بعد بل فى ان الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن ضده أو مستلزم له بمعنى ان ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له اه ذكرنا (قوله لإيجاباً أو ندياً) أخذه من المقابل الاق فى قوله وقيل أمر الوجوب فان الايجاب والوجوب متلازمان كما مر والقول بان الشارح اشار الى انه كان الاولى للمصنف ان يبرر بالايجاب لان الكلام فى الصدور من الامر لا فى التعلق بالشئ المأمور به فيه نظر لقول المصنف الامر بشئ الخ (قوله نهى عن ضده) أى يكون عين النهى عنه قال امام الحرمين وهو قول عرى عن التحصيل فان القول القائم بالنفس الذى يعبر عنه بأفعل يغير القول الذى يعبر عنه بلا تفعل ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعدم باهتاه (قوله الوجودى) إشارة الى انه ليس المراد بالضم مطلق المنافى وليس لبيان الواقع كما قيل قال فى فصول البدائع ليس المراد بالضم الذى تعلق به النهى أو الامر الضمندان ترك المأمور به كما ظن أو ترك المنهى عنه والابصار النزاع لفظياً ويلزم كون النهى نوعاً من الامر ولا مطلق الضد لانه غير معين بل اضداده

بالسكون نهى عن الحركة قال السعد على قوله لاختلاف الاضافة الخ فان الامر مضاف الى شئ والنهى الى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما النزاع فى الاول امر الجزئية بمعنى ان ما يصدق عليه أنه أمر بشئ هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام ومعنى كونه نفسه انهما حاصلان بمجعل واحد لم يحصل كل منهما بطلب على حدة اه ومنه قال الشارح بمعنى ان الطلب واحد الخ وبه يظهر فساد كل ما كتبه سم هنا فإنه مبنى على عدم تحرير معنى العينية (قول الشارح لإيجاباً أو ندياً) أى بناء على ان معناهما طلب الفعل مع المنع من الترك جازماً أو لا فالمنع من الترك جزء والايجاب أو التذب المقصود بالطلب أما لو بنينا على انهما الطلب جازماً أو لا فلا يكون غير الوجودى خارجاً عن محل النزاع وقد قيل به كما يأتى فليتأمل (قول المصنف عن ضده الوجودى) المراد بالوجودى الافراد

التي يتحقق بها ترك المأمور به الذى هو الكف عنه لا عدم فعله وبالعدمى هو ذلك الكف كما نص عليه السعد فى حاشية العضد الجزئية ولذا فسر الشارح فيما ساقى بالترك وقال فيما تقدم أول مبحث الامر المراد بنحو كفى ترك ودع ولا شك ان المطلوب بالامر هو الفعل فاندفع بحث العلامة الآتى وبه يظهر ان النهى تارة يكون طلب كفى عن فعل غير كفى وتارة يكون طلب كفى عن فعل هو كفى فان الشارح سماه

نهيها عن ضد غير وجودي وهو الكف فاندفع استبعاد سم ذلك الآتي في مبحث النهي واعلم أن الاضداد في هذه المسئلة ثلاثة ضد وجودي معين كالقيام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف وضد وجودي غير معين كأى واحد من أضداد ما موربوا أحدها غير معين ولا خلاف في أن الأمر بأحدها ليس نهياً عن ضده منها وضد معين غير وجودي وهو الكف عن ما موربه ولا خلاف في أن الأمر بالشئ نهى عنه أو يتضمنه لانه جزء من الإيجاب كما مر وإنما سمى ترك لما مور غير وجودي لعدم تحققه إلا مع تلبس بضد وجودي فليتأمل (قوله) فليس محل النزاع أن الأمر بالشئ نهى (الخ) صوابه لاجل الرد على ما في المنهاج أن يقال فليس محل النزاع أن الأمر بالشئ يتضمن الخ وبعد ذلك هو من محل النزاع كافي المختصر وشرحه العضدي والثاني لكونه يتضمنه بناء كافي العضد على أن المنع من الترك ليس من معقول الإيجاب بناء على أنه الإقتضاء الجازم فيجوز أن يطلب طلباً جازماً من غير خطوط المنع من الترك بالبال وإن لم يمتد في الواقع نعم هو على كلام المصنف خارج عن محل النزاع بناء على أنه لا معنى للإيجاب إلا لطلب الفعل مع المنع من الترك كما نص عليه السعد في التوضيح وقال أنه المفهوم من كلامهم (قوله قلت الرادخ) لا ردفه فان الترك هو الكف وقد صرح بالاتحاد (٤٩١) بينهما العضد نقلاً عن وقوع منه

النزاع هنا وهو ضد لانه ليس رفع شئ بل أمر وجودي فليس التعبير بال ضد مخرجاً له (قول الشارح لم يتحقق الخ) فيه اختصار للدليلين بيان

أى التحرك أو أكثر كضد القيام أى القعود وغيره (وعن القاضى) آخر أنه (يتضمنه وعليه) أى على التضمن (عبد الجبار وأبو الحسين والامام) الرازى (والآمدى) فالأمر بالسكون مثلاً أى طلبه متضمن للنهى عن التحرك أى طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهى كما يكون الشئ الواحد بالنسبة إلى شئ قرباً وإلى آخر بعدا ودليل القولين أنه لما يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده

الاول لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف فالكف مطلوب وطلبه إما طلب الفعل أو مثله أو ضده أو خلافة والثلاثة الاخيرة باطلة لانها لو كانت ضدتين أو مثلين لم يجتمعان في محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الأمر بالشئ والنهى عن ضده معاً ضروري ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافة كما يجتمع

الجزئية المعينة كأن يكون الأمر بالصلاة نهياً عن الأكل والشرب وكلام البشر وغيرها مما هو أضداد الشرائط والاركان المعترضة شرعاً أو عقلاً أو عرفاً (قوله أى التحرك) أى الحركة بناء على أن الحركة أمر وجودي (قوله وعن القاضى) أى ونقل عن القاضى والناقل له إمام الحرمين قال في البرهان وأما الذى ذكره القاضى آخر من أن الأمر بالشئ ليس عين النهى ولكن يقتضيه ويتضمنه فالمعنى بالاقضاء على رأيه أن قيام الأمر بالشئ بالنفس يقتضى أن يقوم بالنفس معه قول هو نهى عن أضداد المأمور به كما يقتضى قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ولا معنى لما قال غير هذا وباطل قطعاً فان الذى يأمر بالشئ قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به اما الذهول أو إضراب فلم يستقم الحكم بان قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهى اه (قوله أى طلبه) لان الكلام في الأمر النفسى (قوله أو هو) أى الأمر بالسكوت نفسه أى نفس النهى عن التحرك (قوله بمعنى أن الطلب الخ) أى لا بمعنى اتحاد الصيغة الدالة عليهما أو اتحاد مفهوما (قوله قرباً) أى ذاقرب أو قريباً وهذا على أن المراد بالشئ الموصوف اما على أنه الصفة وهو السكون في حيزه فلا حاجة إلى ذلك (قوله ودليل القولين أنه) أى الشأن لما لم يتحقق بفتح أوله أى يوجد ولا يخفى أن توقف الشئ على الشئ دليل على الاستلزام المقتضى للغيرية لا على العينية فلا يتم الاستدلال به على القول بالعينية بل على التضمن بمعنى الاستلزام اه (قوله انه لما لم يتحقق الخ)

السواد هو خلاف الخلاوة مع الحوضه ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك محال لانهما نقيضان وتكليف بالحال وبيان الثاني لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف كأن طلبه طلباً للكف لان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وحاصل الجواب أن المأمور به يتوقف على عدم فعل الضد أما طلبه فلا يتوقف على طلب الكف عن الضد إذ قد لا يكون ذلك الضد محظراً بالبال نعم الواجب ان يكون محظراً بالبال هو الضد غير الوجودي اعني ترك المأمور رأى الكف عنه وقد قلنا ان الأمر بالشئ نهى عن ضده غير الوجودي او يتضمنه وهذا ظهر كونه دليلاً على العينية كما قاله القاضى وقرر دليله هكذا فتدبر (قوله لا يتوقف طلبه على ملاحظة الخ) فيها أنه حينئذ يكون طالباً بشئ لا يشعر به ولا يعقله وهو غير معقول مع منافاته لو حدة جعلهما وطلبهما كذا في العضد وكفاية المطلوب بالقصد إنما هي في استلزام وجوبه وجوب ما يتوقف عليه كما تقدم في مقدمة الواجب لاني كون طلبه طلبه او يتضمنه وبه اندفع ما نقله عن الصفي الهندي فان ما قاله في المدلول التزاماً ولا يضر تعقله بخلاف معنى اللفظ أو جزئيه وكل هذا بناء على أن معنى التضمن في الضدي الوجودي الاستلزام وتبعه الحواشي وهو خطأ بل المراد بالتضمن في المسئلة كلها حقيقة كما أنه عليه الشارح آخر وإن خصه سم بما هنا

وعبارة المختصر مع شرحه العضدي (٤٩٣) القائلون بالتضمن قالوا أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه ولازم إلا على فعل

لأنه المقدور وما هو هنا
إلا الكف عنه أو فعل
وكلاهما ضد للفعل والذم
بأيهما كان فهو يستلزم
النهي عنه إذ لازم بما لم
ينه عنه لأنه بمعناه الجواب
أنه مبنى على أن الذم من
معقول الإيجاب فلا ينفك
عنه تعقلاً وأما من يجوز
الإيجاب وهو الاقتضاء
الجازم من غير خطور الذم
بالتكليف على البال وإن لزمه
في الواقع فلا يلزمه ذلك
أه فانظر قوله في الجواب
أنه مبنى على أن الذم من
معقول الإيجاب فان معناه
أنه من جملة معناه المعقول
منه على أن تتضمن واحد
في الوجودي والعدمي وهو
في العدمي على حقيقته
فليكن في الوجود كذلك
ولو كان معناه في الوجودي
الاستلزام لما ساغ
للمصنف التقييد بالوجودي
لأن العدمي متضمن حقيقة
لا مستلزم فعلم من هذا أن
القاضي ومن معه قالوا
بالتضمن في الضدين جميعاً
فوافقهم المصنف في العدمي
وخالفهم في الوجودي
وغيره خالفهم فيهما معاً
بناء على ما مر وفي بعض
حواشي العضد أن من قال
بأن الأمر منهي أو يتضمن
النهي يقول إن ترك المأمور

كان طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظ ساغ
للمصنف نقل التضمن فيه عن الأولين وإن كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى (وقال إمام
الحرمين والغزالي) هو (لا عينه ولا يتضمنه) والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال
الأمر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أى دون أمر الندب فلا
يتضمن النهي عن الضد لأن الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب

ولذلك قال الكمال عن شيخه ابن الهمام في تحريره أنه لا بد في تحرير محل النزاع من أحد أمرين أما تقييد
الأمر بالأمر الفوري الذي قامت القرينة على إرادته منه ليكون التلبس بضده مفهوماً لا أمثالاً وأما تقييد
الضد بالمفوت مع إطلاق الأمر عن كونه فورياً وإلا فلا يتوقف تحقق المأمور به على الكف عن
ضده لجواز أن يفعل الضد ولا ثم بآني بالمأمور وقد يقال لا حاجة لذلك لأن المراد الأمر بالشيء منهي عن
ضده على الوجه الذي يحصل به المأمور لا دائماً وهو يصدق عليه أنه منهي عنه في الوقت الذي يحصل به
الأمثال فالضد منهي عنه في الجملة قال الكمال وفائدة الخلاف في هذه المسئلة أنه إذا خالف هل يستحق
العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي أو يستحق العقاب بارتكاب
الضد أيضاً (قوله كان طلبه الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك العينية (قوله ولكون النفسى) أى عندنا
(قوله هو الطلب المستفاد) أى وهو ثابت باتفاق من أهل السنة والمعتزلة غير أن أهل السنة يقولون أنه
الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا أمر عندهم إلا اللفظي (قوله فيه) أى في الأمر النفسى
(قوله ساغ للمصنف) لأنهم قائلون بالنفسى غاية الأمر أنهم يردونه للإرادة فلا يردان يقال إن موضوع
المسئلة عندهما الأمر والنهي اللفظيان وموضوع المسئلة في المتن الكلام النفسى فكيف يحكى عنهما
ما حكى عن الإمام والأمدى من أن الأمر النفسى بشئ يتضمن النهي عن ضده قال الكمال وجواب
الشارح يرجع حاصله إلى أن النزاع في إثبات النفسى نزاع في التسمية لأن حاصله أن الأمر اللفظي يقيد
طلباً وذلك لا شك فيه وإن ذلك الطلب هو حقيقة الأمر النفسى وأنه يتعلق بترك الضد لكنهما لا يسميان
ذلك طلباً نفسياً ونحن نسميه ولا يخفى ضعفه لأنه يلزم على هذا أن الخلاف لفظي مع أنه معنوي لرد كل
أدلة الآخر كما هو مقرر في الأصول وفيه نظر بل الخلاف في التسمية تابع للخلاف في الحقيقة وإنما الموفق
عليه ثبوت مطلق الطلب إلا أن أهل السنة يقولون أنه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا شك
أن الصفتين مختلفتين تعلقاً هذا هو معنى كلام الشارح خلافاً لمن قال أن مراد الشارح أنه أطلق النفسى وأراد
اللفظي فانه خلاف قوله أما اللفظي فليس الخ (قوله والملازمة في الدليل) أى دليل القولين ممنوعة أى
لا نسلم الملازمة بين عدم تحقق المأمور به بدون الكف عن ضده وبين كون طلبه طلباً للكف أو متضمناً
لطلبه وقوله لجواز الخ سند الباع فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة من الدليل أى يجوز عدم
حضور الضد بذهن الأمر بأن يأمر بالشيء من غير شعوره بضده ويمتنع أن يكون الإنسان
طالباً بالمالا شعوره به وفيه أنه لا يظهر في أمر الله تعالى الذي لا يغيب عنه شيء وأجيب بأن المراد بالحضور
ما يشمل حضور الاعتبار بأن لا يتوجه الطلب للمخاطب وقال سم أن طلب الشيء إنما يكون فرعاً عن
ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوباً بالقصد لا بالتبعية كما هنا فطلب الفعل يتوقف
على ملاحظته لا كونه قصد ياولاً كذلك ترك الضد فانه يكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد (قوله مطلوب
الكف به) أى في الأمر (قوله فقط) محله بعد الوجوب أى أمر الوجوب فقط لأمر الندب (قوله
لأن الضد فيه) أى في الندب (قوله لا يخرج به) أى بالندب وفيه أنه إن أراد لا يخرج عن أصله بالمرّة

وهو عين فعل أحد أضداده وبين التضمن بأن ذلك الترك جزء معنى الإيجاب أه وهو ماخوذ من كلام العضد
المتقدم فليتأمل (قوله لم يجوز أن يقال الخ) وهو جائز لكنه ليس مدعى أحد (قول الشارح لجواز أن لا يحضر الضد الخ)

يعني أن التوقف انما هو على الكف عن الضد خارجا لا على حضوره في علم الأمر (٤٩٣) وقت الامر ضرورة أن المنع عن الضد الوجودي ليس مأخوذا في مفهوم الايجاب الذي هو مدلول الامر بل المأخوذ فيه المنع من ترك الأمور وإذا جاز أن لا يحضر عند المخلوق وقت أمره علم أنه ليس عين الامر ولا يتضمنه وان حضوره عند الله لا لتوقف الامر عليه بل الاستحالة أن لا يحيط به عليه فتبين عموم المنع على أن المدعى الكلية فيكنى في منعها الجزئية فاندفع ما يتخيل من كلام المحشى هنا تأمل (قول الشارح لاقتضائه الذم على الترك) أى ترك المأمور فيه أن اللازم أن يتضمن النهى عن ترك المأمور لا عن الضد الوجودي تدبر (قوله واحترز عن النظر إلى مفهومه) أى فان الامر بالنظر إلى القدر المشترك فيه الخلاف هل هو عين ضده أو يتضمنه أولا بخلاف ضده العدمي فانه عينه أو ضده قطعا (قوله الذى هو عدم الفعل) قد علمت انهم صرحوا هنا بأن المراد بالترك الكف نعم يكون النهى هنا طلب كف عن كف عن شيء مع قولهم انه طلب كف عن فعل لكن قد تقدم ان

لاقتضائه الذم على البرك واقتصر على التضمن كالآدمى وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون التدب العين أيضا أخذنا بالمحقق واحترز بقوله معين عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر إلى ما صدقه نهيا عن ضده منها ولا متضمنة له قطعا وبالوجودى عن العدمى أى ترك المأمور به فالأمر نهى عنه أو يتضمنه قطعا والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء (أما الامر (اللفظى فليس عين النهى) اللفظى قطعا

ففيه نظر لانه كان مستوى الطرفين فيخرج إلى الكراهة وان أراد لا يخرج به عن أصله من الجواز إلى الحرمة فهذا لا يخلصه فان التدب يقتضى مرجوحية الضد (قوله العين) مفعول شمل أى عين النهى عن ضد متعلق الامر (قوله أخذنا بالمحقق) لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من القائلين بالتضمن من خص فيساوى ما هنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فاخذ المصنف بالمحقق قاله الناصر قال سم وبقي احتمال أن المراد ان من القائلين بالعين من يخص الوجوب ولا يمكن هذا الاحتمال مطلقا وغاية ما يدعى بعده لكنه يمنع التحقق اللهم إلا أن يراد بالتحقق الظهور ظهورا قويا أو يكون قد ثبت بدليل خارجي ما يمنع هذا الاحتمال كشبوت انه لا قائل به وبقي بحيث آخر وهو أن يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضى الاقتصار على التضمن فهلا عبر بعبارة تشمل العين أيضا كابن الحاجب فان ذلك أحوط في الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فانه لا يخرج يقينا عن هذه العهدة بل يوهم تحقق انتفاء قول العين اللهم إلا أن يقال المراد أخذنا بالمحقق عند ايثار طريق التعيين اه (قوله عن المبهم الخ) أى فى الواجب الخير (١) فان الامر على التخيير قد يتعلق بالشئ وضده فليس الامر بالشئ المبهم من أشياء منها ضدان فاكثر نهيا عن ضده من تلك الاشياء ولا متضمنة له (قوله بالنظر إلى ما صدقه) أى فردة المعين وهو احتراز عن النظر إلى مفهومه وهو الاحد الدائر بين تلك الاشياء فان الامر حينئذ نهى عن الضد الذى هو ماعدا تلك الاشياء اه سم (قوله وبالوجودى عن العدمى) أى ترك المأمور به فليس محل النزاع أن الامر بالشئ نهى عن ضده الذى هو ترك ذلك الشئ خلافا لما ذهب اليه في المنهاج مستدلا عليه بما استدلت به القاضي من ان المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وأورد الناصر أن النهى لكونه تكليفا لا يتعلق إلا بفعله أى فلا يستقيم قول الشارح فالأمر نهى عنه أى عن ترك المأمور به المقتضى ذلك أن النهى يتعلق بالعدم وأجيب بان الشارح جرى على بعض الاقوال هنا اعتمادا على بيان المعتمد فيما يأتى من أن النهى مقتضاه فعل وهو الكف أو انه عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره كالصنف والاسنوى في شرحيهما على المنهاج (قوله يعبر عنه بالاستلزام) أى فيقال الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده بدل قولهم يتضمن النهى عن ضده وتعليل الشارح له بان الكل يستلزم الجزء يوهم أن النهى عن الضد جزء معنى الامر فيقتضى ان التعبير بالاستلزام مجاز وبالتضمن حقيقة مع ان الامر بالعكس وان النهى خارج عن حقيقة الامر وحينئذ فراد القائل الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده انه لازم له وعبر عنه بالتضمن تنزيلا لما لزم الشئ منزلة الموجود في ضمنه توسعا هذا ما قرره الحواشى وأما العلامة سم فحاول رد هذا الكلام وتصحيح الجزئية بما أثر التكلف عليه ظاهره المناقشة

(١) قوله أى فى الواجب الخير كخصال الكفارة اه كاتبه

كف عن الكف أمر وما ذاك إلا لا يكون الكف فعلا فيكون النهى مثله تدبر (قوله خارج عن حقيقة الامر قطعا) فيه ان مدلول الامر الايجاب وحقيقته طلب الفعل مع المنع من تركه والمنع من الترك هو طلب الكف عنه وهو النهى وسيأتى ذلك بعد

(قول المصنف ولا يتضمنه على الاصح) اى لان تحقق السكون وإن توقف عن الكف عن التحرك إلا ان التحرك قد لا يخطر بالبال عند الأمر نعم ترك السكون وهو الضد العدمى واجب خطوره لانه جزء الايجاب وهو مفاد بالامر وحيثئذ فلا حاجة للقول يتضمن لفظ الامر لفظ النهى لكفاية ما أفاده معنى الامر من المنع من ترك الأمور وبهذا يظهر أن من قال يتضمن لفظ الامر لفظ النهى غير من قال بأن الطلب النفسى يتضمن النهى عن الضد العدمى فقط أو والوجودى إذ لا حاجة له مع القول بأن النهى عن الضد جزء الطلب فتأمل (قول المصنف فليل هو أمر بالصد الخ) وحيثئذ فيجزى في هذا النهى بناء على ذلك الخلاف المتقدم فى (٤٩٤) الامر لان معناه معنى الامر فيقال أنه عين النهى عن ضده الوجودى أو

(ولا يتضمنه على الاصح) وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلاً فكأنه قيل لا تحرك أيضاً لانه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك (وأما النهى) النفسى عن شيء تحريماً أو كراهة (فليل) هو (أمر بالصد) له إيجاباً أو ندباً قطعاً بناء على أن المطلوب فى النهى فعل الضد وقيل لا قطعاً بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الأول وتركه المصنف لقوله أنه لم يقف عليه فى كلام غيره (وقيل على الخلاف) فى الأمر أى أن النهى أمر بالصد أو يتضمنه أولاً ولا وأنهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر لما سبق والصدان كان واحداً كصد التحرك فواضح أو أكثر كصد القعود أى القيام وغيره فالكلام فى واحد منه أياً كان والنهى اللفظى يقاس بالأمر اللفظى (مسألة الأمران) حال كونهما

فى أمثال ذلك خصوصاً مع التطويل من ضيق الفطن (قوله على الاصح) لأن تضمن شيء لشيء معناه أن يكون مشتملاً عليه ولا شك أن الأمر اللفظى غير النهى اللفظى وأما القائل بأنه يتضمنه فليس على معنى الاشتمال بل فى قوة المشتمل عليه لشدة التلازم بينهما ولذا قال فكأنه وفيه أن الأول يقال بالكناية فيرجع الخلاف لفظياً (قوله وقيل لا قطعاً) أى ليس أمر بالصد قطعاً أى اتفاقاً فمما طريقان متنافيان فى النقل ومن شأن الشارح فى هذا الشرح أن يعبر عن الاتفاق بالقطع قاله النجاشى وإنما جرى القطع فى جانب النهى دون جانب الأمر لأنه أهم لكونه دفع مفسدة بخلاف الأمر لأنه جانب مصلحة لا يقال الأمر يتضمن النهى لانا نقول ولكن المقصود فى جانب الأمر بالذات الفعل دون الترك وأما النهى فالمقصود منه بالذات الترك (قوله فواضح) أى ذلك الضد هو محل الخلاف فى كون النهى عن ضده أمر به أو على الخلاف (قوله أياً كان) أى واحد منهم فهو كاف فى ترك المنهى عنه بخلاف ما مر من أن الأمر بالشيء الذى له أكثر من ضده عن أضداده كلها إذ لا يتأتى الاثبات بالأمور به إلا بالكف عنها كلها (قوله والنهى اللفظى يقاس الخ) أى فيجوز فيه الخلاف المتقدم فيه (قوله حال كونهما الخ) فهو حال من المبتدأ ويصح أن يجعل أحالاً من الضمير فى غير أن لانه بمعنى مغيران فهو متحمل للضمير لكونه صفة مشبهة على أن منع مجيئ الحال من المبتدأ محله إذالم يكن المبتدأ فى معنى الفاعل والأمران هنا فى معنى الفاعل إذ التقدير تغاير الأمرين وعلة المنع عندهم أن ابتداء ضعيف فلا يعمل الرفع فى المبتدأ والنصب فى الحال

يتضمنه أولاً ولا أما الضد العدمى فعينه أو يتضمنه قطعاً وحيثئذ فهو نهى صورة تضمن نهياً حقيقياً إن لم يقل هذا القائل أن النهى الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضاً وإلا كان النهى أمراً بالصد والأمر بالصد متضمناً نهياً عن تركه هو أمر بفعل ضده وهو الفصل فليتامل (قول الشارح بناء على أن المطلوب فى النهى فعل الضد) ولم يقولوا بذلك فى الأمر لأن الداعى له فى النهى عدم ظهور كون الكف فعلاً بخلاف الأمر (قول الشارح وقيل لا قطعاً) أى ليس أمر بالصد ولا العدمى لما عرفت من أنه كف عن الترك والمطلوب هنا عدم الفعل (قول

الشارح أى أن النهى أمر بالصد أو يتضمنه) احتجوا عليه بتمسكى القاضى فى

ان الأمر عين النهى أو يتضمنه والجواب الجواب والظاهر انه لا يقال هنا أن النهى أمر بالصد العدمى أعنى ترك الكف عن الكف لان معنى النهى طلب الكف مع المنع من الترك للكف وهذا نهى كما تقدم فى الأمر لا أمر فان سماه أمراً كان مجرد اصطلاح تدبر (قول الشارح أولاً ولا) نعم يستلزمه لان طلب الكف عن الفعل يستلزم الاشتهال ولا يتأتى إلا مع فعل ضده إذ لا يتصور الكف إلا مع الاشتغال بفعل ما من حركة أو سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئاً ما لانه تكليف بالحال (قول الأمران)

وقوله

(غير متعاقبين) بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتأثلين أو متخالفين (أو) متعاقبين (بغير متأثلين) بعطف أو دونه نحو اضرب زيدا واعطه درهما (غيران) فيعمل بهما جزما (والمتعاقبان بمتأثلين ولا مانع من التكرار) في متعلقهما من عادة أو غيرها (والثاني غير معطوف) نحو صل ركعتين صل ركعتين (قيل معمول بهما) نظراً للأصل أى التأسيس (وقيل) الثاني (تأكيد) نظراً للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتماهما (وفي المعطوف التأسيس أرجح) لظهور العطف فيه (وقيل التأكيد) أرجح لتماثل المتعلقين (فان رجح التأكيد) على التأسيس (بعادى) وذلك في غير العطف نحو اسقنى ماء اسقنى ماء وصل ركعتين صل ركعتين فان العادة

اعلم أن الشارح رحمه الله
شرح المتن في هذه المسئلة
على مقتضى ما في المختصر
وشروحه والمحصل
وشرحه وغيره فلا عبرة
بما أطال الكلام به الكمال
(قول الشارح بعطف أو
دونه) متعلق بمتأثلين أو
متخالفين أو بغير متأثلين
فهمه ست صور وبقي
صورتان ذكرهما
المصنف في قوله والمتعاقبان
فقول المحشى ان يعطف
متعلق بمتعاقبين سهو
(قوله مفهوم قوله ولا
مانع من التكرار)
هذا سهو أيضاً فان قوله
فان رجح الخ محترز قوله
ولا مانع وقوله وان منع
عطف في المعنى عليه

وقوله بمتأثلين متعلق بالامران وأو متخالفين عطف عليه وأو متعاقبين عطف على غير متعاقبين
وقوله بعطف متعلق بمتعاقبين وقوله غيران خبر الامران وقد اشتملت هذه المسئلة على اثني
عشر صورة لان الامرين اما بمتخالفين او بمتأثلين وفي القسم الاول أربعة لانها اما متعاقبان
أولا وعلى كل اما بعطف أولا وفي القسم الثاني ثمانية لانها اما متعاقبان أولا وعلى كل اما
بعطف أولا وعلى كل اما أن يمنع من التكرار أى التعدد مانع أولا ولا يقال مثل ذلك في
المتخالفين لانها لا يكونان إلا متغايرين فقوله والامران إلى قوله غيران يشمل ست صور
لان قوله بعطف أولا راجع للثلاثة قبله ويشمل قوله والمتعاقبان الخ أربع صور لان قوله
والمتعاقبان إلى قوله وقيل بالوقف صورة وقوله وفي المعطوف إلى قوله وقيل التأكيد صورة
وقوله فان رجح التأكيد بعادى قدم والا فالوقف صورتان وبقي صورتان لم يشملهما كلامه
وهما إذا منع من التكرار مانع والامران غير متعاقبين وحكمهما كحكم المتعاقبين فيقال ان كان
المانع عادياً رجع به التأكيد عند عدم العطف ويتوقف عند العطف تأمل (قوله نحو اضرب زيدا واعطه
درهما) ومثال ما لا يعطف فيه اضرب زيدا اعطه درهما (قوله ولا مانع الخ) الجملة حالية والمراد بالتكرار
العدد (قوله أو غيرها) من العقل والشرع واما التعريف فمن العادة كما للأمدى وابن الحاجب
والعضد وبأقوال الشارح المروور عليه فلم يرد بالغير هنا التعريف حتى يكون مقابلاً كما هو طريقة الرازي
في المحصول كما فهم الكمال فاعترض على الشارح بأنه خلط الطريقتين بالمرور أولاً على مال الرازي
وثانياً على ما غيره (قوله قيل معمول بهما) أى ويكون المطلوب بهما اربعاً وعلى الثاني ركعتين
(قوله نظراً للظاهر) فان الظاهر مع اتحاد المتعلق عند التعاقب التأكيد (قوله وقيل بالوقف)
فيفيد طلب ركعتين في المثال ويتوقف عن الآخري ثم ان المصنف لم يرجح شيئاً من الأقوال الثلاثة وقد
نقل في شرح المختصر الاول عن الأكثر منا ومن غيرنا لكن لا ترجيح في مثله من النظريات إلا بوجه نظرى
لا بالنقل عن الأكثر (قوله لظهور العطف فيه) أى في التأسيس لان العطف يقتضى المغارة والظاهر
أن هذا في العطف بالحرف غير المرتب وإلا فهما غيران يعمل بهما (قوله وقيل التأكيد أرجح) قال
الزركشى في حكاية المصنف الخلاف هنا نظر فقد صرح الصفي الهندي وغيره بأنه لا خلاف في أنه
للتأسيس لأن الشيء لا يعطف على مثله ولم يحك ابن الحاجب القول الثاني (قوله لتماثل المتعلقين) بفتح
اللام ونظر فيه بأنه معارض بالأصل في العطف من المغارة والتأسيس (قوله بعادى) أى بامر يمنع عادة
من التكرار مثل التعريف واندفاع الحاجة بمرة كما في المثالين فبحث العادة قسمان العادة بحسب

(قول المصنف النهي)
اقتضاء كف عن فعل الخ
قال السيد النهي لطلب
معنى حرفي ملحوظ بتبعية
الغير وهو الكف الجزئي
المدلول للالتأهية ولا يقال
له فعل وإن اتحد ذاته
بالفعل ألا يرى أن الابتداء
فعل ولا يقال وضع من
للفعل اه وحينئذ فقول
المصنف عن فعل مخرج
لمعنى كف لأن المطلوب
فيه ذات الكف لا الكف
عن شيء وفي قولك كف
عن الزنا الكف عن شيء
مستفاد من حرف الجر لا من
كف بل مفاده الكف
فقط كما تقدم عن عبد الحكيم
فقوله لا يقول كف كان
المناسب أن يزيد فيه عن
كذا ليكون له فائدة إذ
المطلوب بكف الكف
فقط لا الكف عن شيء
فلا يدخل ومعنى قوله
لا يقول كف أنه غير
مؤدى بهذا القول حقيقة
وحكما فان النهي الأزلى
لا يصح أن يؤدى بكف
فحصل التمايز بين الأمر
والنهي أزلا واندفع
إشكال سم (قوله قلنا
المقابلة الخ) تقدم رده
فتذكر (قول الشارح إلى
آخره) حينئذ يكون فيه
حزازة تأمل (قوله

باندفاع الحاجة بمرة في الأول وبالتعريف في الثاني ترجح التأكيذ (قدم) لتأكيذ لرجحانه (ولا)
أى وإن لم يرجح التأكيذ بالعادى وذلك في العطف لمعارضته للعادى بناء على أرجحية التأسيس حيث
للعادى (فالوقف) عن التأسيس والتأكيذ لاحتمالهما وإن منع من التكرار والنقل نحو اقتل زيدا
اقتل زيدا أو الشرع نحو اعتق عبدك فالناتى تأكيذ قطا وإن كان بعطف (النهي) النفسى (اقتضاء
كف عن فعل لا يقول كف) ونحوه كذر ودع فان ما هو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء
الجازم وغيره ويحد أيضا بالقول المقتضى لكف الخ كما يحد اللفظى بالقول الدال على ما ذكر
ولا يعتبر في مسمى النهي مطلقا علو ولا استعلاء على الأصح كالأمر

الرى كما في اسقنى ماء فان العادة جرت بحصول الرى في أول شربة والعادة بحسب اللسان والاستعمال
فان الاستعمال أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت غير أو المعنى أنه وإن وجد ما منع عادى يمنع من أن يكون
المطلوب بالآخر الثاني شيئا آخر غير المطلوب بالأمر الأول وليس مطلوباً به التكرار قدم التأكيذ
فقوله فان رجح الخ راجع لقوله ولا مانع من التكرار (قوله باندفاع الحاجة) وهى العطش في المثال
المذكور وهو متعلق بالعادة بمعنى الاعتياد أو بمحذوف أى الجارية وقوله ترجح خبر إن ولو قال المصنف
فان وجد ما منع من التكرار عادى قدم التأكيذ لكان أظهر وإنما خص المصنف المانع بالعادى مع
أنه يقدم كذلك مع العقلى والشرعى لأن في التقديم مع المانع العادى خلافاً وأما في المانع القياسى والشرعى
فلا خلاف فيه (قوله وإن لم يرجح التأكيذ بالعادى) أى وإن كان العادى موجوداً فمحط بالنفي الترجيح
ثم إن عدم رجحانه صادق بمساواته للتأسيس وبأن يكون التأسيس أقوى منه وهذه الصورة الثانية منتفية
هنا لأجل قول المصنف لمعارضته للعادى (قوله لمعارضته) أى العطف للعادى فان ورود التأكيذ بواب
العطف لم يعمد أو هو قليل جداً (قوله بناء على أرجحية الخ) أما على أرجحية التأكيذ فالعادى مؤكد له
فلا يعارضه العطف إذ لا يقوى قوتها (قوله وإن منع من التكرار العقل) كان عليه أن يقدمه عند قول
المصنف فان رجح التأكيذ ليمتصم مفهوم قوله ولا مانع من التكرار لأنه من جملة قول المصنف ولا
مانع الخ (قوله نحو اقتل زيدا) فان إزهاق الروح شيء واحد فازهاقه ثانياً تحصيل للحاصل (قوله
اعتق عبدك الخ) فان المانع من العتق ثانياً أو الشرع وأورد أن فيه تحصيل الحاصل للمانع من التكرار
العقل وأجيب بأنه يمكن أن يلحق بدار الحرب فيحارب ويستترق فانه يجوز تكرار العتق وفيه ان الشرع
لا يمنع من ذلك أيضاً وأيضاً أقل زيدا يمكن نفخ الروح فيه فلا يمنع العقل قتله ثانياً فالأولى أن المراد
التكرار في آن واحد والعقل لو خلى ونفسه في اعتق عبدك اعتق عبدك لا يمنع بخلاف الشرع (قوله
لا يقول كف) متعلق باقتضاء والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد ونحوهما وأورد عدم شمول التعريف
قولنا لا تكف عن هذا الأمر فانه لطلب كف عن كف لا كف عن فعل وأجيب بأن المراد بالفعل
ما يشمل الكف فدخلت هذه الصورة ولكن مقابلة الفعل بالكف في كلام المصنف تدل على أن الفعل
لا يشمل الكف (قوله ونحوه) تنبيه على أن الأوضح أن يقول في التعريف لا بغير نحو كف إلا أن زيادتها
ليست ضرورية لو ضوح أن ليس المراد خصوص كف بل مثلها ما يشاركها فيما تدل عليه (قوله أيضاً)
مقدمة من تأخير والتقدير ويحد أيضاً بالقول أى النفسى كما يحد بما ذكر في المتن (قوله كما يحد الخ)
وجه الشبه تصدير كل منها بالقول (قوله على ما ذكر) أى على الاقتضاء والقول المقتضى (قوله مطلقاً)

(قول المصنف وقضيته الدوام) أى لازم مدلوله وهو المنع من إيجاد حقيقة الفعل التى هى مدلول المصدر إذ لو وجد فرد وجدت فى ضمنه بخلاف الامر فان المطلوب به حقيقة الفعل وهى توجد فى فرد قال العضد النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرة وبما ذكر علم انه لا حاجة لجعل الدوام لازماً للامثال كما قاله سم فان قلت الكلام فى النهى المطلق فكان مقتضاه أنه لمطلق الكف من غير دلالة على الدوام أو المرة كما تقدم فى الامر وقد قال به هنا طائفة قلت الفعل فى قوة النكرة وهى فى سياق النهى تعم وهذا ما أشار اليه سم وأقول لا حاجة اليه بل هو مضر فانه إذا كان الكلام فى النهى المطلق وهو طلب الكف عن الحقيقة من حيث هى سواء كانت فى ضمن فرد أو افراد فالمطلوب الكف عن القدر المشترك على وزان ما تقدم فى الامر من انه موضوع للقدر المشترك والمرة ضرورية والقدر المشترك لا يتحقق هنا إلا بترك المرة والمرة إذ يتحقق فى كل منهما نعم لو كان المطلوب الكف عن القدر المشترك من حيث كونه فى مرة لكن المرة والمرة (٤٩٧) بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجى فيجب

ان لا يحصل الامثال إلا بانتفائها جميعاً يدل على ما قلنا إننا قطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول لا تضرب ضرباً قليلاً أو كثيراً ومكرراً وغير مكرراً فيفيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شئ منها وإذ ثبت ذلك فعنى لا تضرب طلب الكف عن ضرب ما غير مقيد بمرة أو تكرار وبالجملة فلا اعتراض بالاطلاق هنا لا اشتباه الكف المطلوب بالفعل المطلوب الكف عنه فالكف يتحقق بمرة وتلك المرة لا تتحقق إلا بترك جميع افراد الفعل لأن المطلوب

وقضية الدوام) على الكف (مالم يقيد بالمرأة) فان قيد بها نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضية الدوام (مطلقاً) والتقييد بالمرأة يصرفه عن قضيته (وترد صيغته) أى لا تفعل (للتحريم) نحو ولا تقربوا الزنا (والكراهة) ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون (والارشاد) لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم (والدعاء)

أى نفسياً كان أو لفظياً (قوله وقضيته الخ) لم يقل معناه أو مدلوله لان هذا لا يقال إلا فى اللفظ والكلام فى النفسى وأيضاً الدوام لازم له للزومه للامثال وإنما كان قضيته الدوام لانه لا يقتضى الامتناع عن ادخال ماهية الفعل فى الوجود فوجب الامتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالنهى عنه مرة لزم دخوله فى الوجود وهو خلاف مقتضى النهى ويلزم من ذلك أيضاً الفور ولانه فى قوة النكرة الواقعة فى حيز النفي وذلك يقتضى انتفاء جميع الافراد (قوله مالم يقيد بالمرأة) كان الأولى ان يقول مالم يقيد بغير الدوام ليشمل المرتين والأكثر وقد يقال ان ذلك مستفاد من المرة بطريق المقايسة (قوله نحو لا تسافر) أى فى سفر طويل لا يمكن تحصيله فى أقل من يوم وإلا فلا يقتضى المرة (قوله كانت قضيته) اسم كان ضمير مستتر يعود للمرة وقضيته نصب على الخبرية والجماء جواب ان قيد أى كانت المرة لازمة له نظر للزوم العرفى ولا يكون الدوام مفاده حينئذ (قوله يصرفه عن قضيته) وهو الدوام فهو مجاز للقرينة الصارفة بخلافه على الاول فانه حقيقة (قوله ولا تيمموا الخبيث) أى الردى فيكره التصديق به إذا قصد ولم يتيسر غيره ويستعمل الخبيث بمعنى الحرام كما فى آية ويحرم عليهم الخبائث وليس مرادها هنا ولا كانت الصيغة للتحريم (قوله والارشاد) الفرق بينه وبين الكراهة ان المفسدة المطلوبة درؤها فيه دينية وفى الكراهة دينية والحق كما قال الزركشى ان الصيغة هنا للتحريم لان المراد تسؤمكم فى دينكم (قوله والدعاء الخ) الغرض تعديداً بما أتى له النهى من المعانى المسمى بعضه بالدعاء فى بعض الاصطلاحات فلا

(٦٣ - عطار - اول) تحقيق ماهية الكف عن ماهية الفعل المتحقق فى المرة والمرة فليتلأمل (قوله فيه ان اليوم الواحد الخ) فيه ان المراد المرة النوعية والعجب ان مراد الشارح بقوله إذ السفر الخ دفع هذا الايراد (قول الشارح كانت قضيته) أى ولا تناقض لما علمت انه للقدر المشترك وهو يجمع التقييد من خارج (قول المصنف وقيل قضيته الدوام مطلقاً) هذا القول هو ما اختاره ابن الحاجب حيث قال مسألة النهى يقتضى الدوام ظاهر اقولوا نهيت الحائض عن الصلاة والصوم ولا دوام قلنا لانه مقيد اه يعنى انه دال على طلب الكف عن الحقيقة فى ضمن جميع الافراد فيقتضى لزوم ذلك ظاهراً وقيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صادقة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها فعنى ان قضيته الدوام مطلقاً ان ذلك لازم معناه الظاهر منه ولومع التقييد وهذا المعنى صرح به ابن الحاجب والعضد فى مواضع وبقرير هذا الموضع على هذا الوجه يظهر للناظر ما فى الحواشى هنا من التخليط والخطب الفاحش (قوله ممنوع) فيه ان معنى كونه مقتضاه انه لازم معناه وهو على كلامه أيضاً كذلك (قوله يتحقق بالامتناع عنه فى الجملة) فيه ان مدلول الصيغة المنع عن الماهية ولا يتحقق إلا بالامتناع من جميع الافراد إذ المرة والتكرار خارجان عن المدلول كما مر

ربنا لا نزع قلوبنا (وبيان العاقبة) ولا تحسن الذين قتلوا في سبيل أمواتنا بل أحياء أى عاقبة الجهاد الحياة لا الموت (والتقليل والاحتقار) ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم أى فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود في الآية وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (والياس) لا تعتذروا اليوم (وفي الإرادة والتحريم ما) تقدم (في الأمر) من الخلاف قليل لا تدل الصيغة على الطلب إلا إذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على أنها حقيقة في التحريم وقيل في الكراهة وقيل فيهما وقيل في أحدهما ولا نعرفه (وقد يكون) النهى (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد) جمعا كالحرام الخير) نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما فالحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط (وفرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزع إحدهما فقط فهو منهى عنه أخذا من حديث الصحيحين لا يمشين أحدهم في نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا فيصدق أنهما

يقال أن هذا ينافي ما تقدم له من أنه لا يشترط في النهى علو ولا استعلاء (قوله أى عاقبة الخ) فيه أن هذا ليس من ذات الصيغة وإنما هو مما اقترن بها (قوله والتقليل والاحتقار) الأول يرجع للكم والثاني للكيف (قوله ومن اقتصر على الاحتقار الخ) حاصل ما سلكه أنه جعل التقليل والاحتقار شيئا واحدا بناء على تلازمهما غالبا لكن شيخه البرماوى غير بينهما فجعل التقليل متعلقا بالمنهى عنه ومثله بالآية وجعل الاحتقار متعلقا بالمنهى ومثله بقوله تعالى لا تعتذروا قد كفرتم احتقارهم ثم قال فن يجعلهما واحدا ويمثل لهما بالآية كالاردبيل وشيخنا البدر الزركشى فليس بجيد والشارح مثل لا تعتذروا اليوم لليأس فاما أن يفرق بينهما وبين لا تعتذروا قد كفرتم أو يقال يمكن أن يعتبر فيه لكل ما يناسبه وإن كان واحدا بالذات مع أن البرماوى ترك اليأس من ألفيته لكنه ذكره مع زيادة في شرحه ومثله بلا تعتذروا ثم قال وقد يقال أنه راجع للاحتقاراه زكريا (قوله المأخوذ من البرهان) جزم بذلك مستند عنده وإلا لجاز أن يكون نقل عن غير البرهان (قوله سبق قلم) لأن الذى في البرهان التقليل بالقاف فرسمه هو بالعين (قوله والياس) أى إيقاع اليأس ولو عبر بالياس لكان أولى (قوله وفي الإرادة والتحريم خبر مقدم وما تقدم مبتدأ مؤخر والجملة استثنائية أى وفي اشتراط الإرادة بلفظ النهى ودلالة النهى على التحريم فاشار بالاول إلى ما ذكره في الأمر بقوله واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب وإلى الثانى إلى ما ذكره فيه بقوله والجمهور على أنه حقيقة في الوجوب (قوله والجمهور على أنها حقيقة في التحريم) أى لغة أو شرعا أو عملا كما مر في الأمر وعلى ما اختاره المصنف ثم فهم حقيقة في الطلب الجازم لغة وفي التوعد على الفعل شرعا ثم انه لم يستوف جميع الأقوال السليقة في الأمر إذ منها أنه حقيقة في القدر المشترك وغير ذلك فقوله ما تقدم أى في الجملة (قوله جمعا) تمييز محول عن المضاف أى عن جمع متعدد وكذا يقال في قوله وفارقا أى وقد يكون النهى عن تفريق المتعدد (قوله كالحرام الخير) أى الخير في أفرادها فيخرج بترك واحد منها عن عبدة النهى (قوله لا بفعلهما) إلا أن تقوم الرتبة على أن المراد النهى عن كل واحد نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا (قوله يلبسان الخ) استئناف لبيان الجائز (قوله ولا يفرق بالتخفيف) لأنه من التفريق وإن كان بين الأجسام إلا أن المراد من حيث اللبس وعدمه (قوله فهو) أى بلبس أحدهما أو نزع (قوله لا يمشين أحدهم في نعل واحدة) فيه اكتفاء والتقدير ولا ينزع نعلا حتى يكون النهى عن متعدد إذ النعل الواحد لا تعدد فيها وبهذا التأويل صار متعددا معنى وهو منهى عنه من جهة التفريق (قوله لينعلهما الخ) هذا هو محل الأخذ لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده

منهى عنهما البس أو نزاعاً من جهة الفرق بينهما في ذلك لا لاجمع فيه (وجميعاً كالزنا والسرقة) فكل منهما منهى عنه فيصدق بالنظر اليهما ان النهى عن متعدد وإن كان يصدق النظر إلى كل منهما انه عن واحد (ومطلق نهى التحريم) المستفاد من اللفظ (وكذا التنزيه في الاظهر للفساد) أى عدم الاعتداد بالمنهى عنه إذا وقع (شرعاً) إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع (وقيل لغة) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ (وقيل معنى) أى من حيث المعنى وهو أن الشيء لما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضى فساداً (فباعتدال المعاملات) من عبادة وغيرها مما له ثمره كصلاة النفل المطلق في الاوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه في الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالأظهر وكالوطء زناً فلا يثبت النسب (مطلقاً) أى سواء رجع النهى

فصح قوله أخذاً من الحديث (قوله لا لاجمع فيه) عطف على الفرق وضمير فيه يعود للبس والنزع (قوله وجميعاً) أى وقد يكون النهى عن متعدد جميعاً سواء نظر لكل على انفراده أو له مع الآخر (قوله فيصدق بالنظر الخ) جواب عما يقال ان الزنا والسرقة منهى عن كل منهما على حدته فإين النهى عنهما جميعاً وحاصل الجواب ان النهى لما كان متعلقاً بكل منهما فان نظر اليهما صدق ان النهى عن متعدد وإن نظر إلى كل منهما على حدته صدق بان النهى عن واحد (قوله ومطلق نهى التحريم) أى الذى لم يقيد بما يدل على فساد أو صحة كما يؤخذ مما يأتى للشارح (قوله المستفاد) بالجر نعت لنهى التحريم وبالرفع نعت لمطلق (قوله وكذا التنزيه) أى وكذا مطلق نهى التنزيه والتنزيه يستفاد من صيغة لا تفعل بواسطة قرينة صارفة له عن الحقيقة ووجه اقتضائه الفساد أن المكروه مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل شرعاً فيتناهيان (قوله أى عدم الاعتداد) فسر الفساد بلازم فسيده السابق في خطاب الوضع وهو مخالفة الفعل الذى ألوجبه وقوع الشرع لانه المقصود من الحكم بالفساد اه زكريا (قوله لفهم أهل اللغة ذلك) القائل بالاول يمنع بان معنى صيغة النهى لغة إنما هو الزجر عن المنهى عنه لاسلب أحكامه وآثاره اه زكريا لا يقال ان اللغة ليس لها بحث في النهى النفسى لانا نقول انه لما كان مدلول اللفظى كان الحكم فيهما واحداً ولذلك قال الشارح المستفاد من اللفظ (قوله وقيل معنى) أى عقلاً يعنى بحسب المعنى الذى يقتضيه العقل ويحكم بواسطة فرجع إلى ان الفساد بالعقل (قوله إذا اشتمل على ما يقتضى الخ) أى وإذا وجد مقتضى الفساد لزم ثبوت الفساد وهو عدم الاعتداد (قوله وغيرها) كالإيقاعات من وقف وهبة والوطء زناً (قوله عاله ثمره) بيان الغير قال شيخ الاسلام لك ان تقول ما فائدته إذ كل ما نهى عنه له ثمره اه وأجيب بان المراد بالثمره شىء يقصد حصوله من المنهى عنه فيمتنع حصوله منه كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فينتقى حصول ذلك من الوطء زناً وهذا غير متحقق على الإطلاق كما فى شرب الخمر والقذف ونحو القتل فتل هذه لا ثمره لها إذ لم يقصد معها معنى يترتب عليها (قوله النقل المطلق) أى غير المتبدل بسبب (قوله كما تقدم) أى فى مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ (قوله وكذا التنزيه) كذا حال والتنزيه بالجر عطف على التحريم أى والتنزيه للفساد حالة كونه كذا فى الاظهر لكنه يلزم عليه تقديم الحال على صاحبها فالاولى الرفع مبتدأ وخبر أى وكالنهى عن الصلاة حاقباً او حاقناً او حافراً فانه مكروه هو شامل له مطلق كراهة التنزيه بقطع النظر عن الفساد وعدمه فمطلق نهى التنزيه يشمل افراد كثيرة من جملة ما ذكر وإن كان النهى فيها لا يقتضى الفساد لان النهى فيها لا مخرج (قوله فى الصحيح) مراده به اقتضاء الفساد لانها مكروهة كراهة تنزيه فان معتمد مذهبنا ان الكراهة تحريرية فيها (قوله الشمول) أى شمول مطلق نهى التنزيه لجميع الافراد (قوله وكالوطء زناً) مثال لغير العبادات (قوله مطلقاً) راجع لقوله ما عدا المعاملات (قوله أى سواء رجع الخ) فيه انه إذا فسر الإطلاق بهذا كان لافرق

(قول المصنف وكذا التنزيه الخ) لان العبارة مطلوبة والمنهى مطلوب عدمه وكذا المعاملات قل مراتبها الا باحق والمنهى مطلوب الترك فتناقضاً ان الكراهة من جهة النهى انما تقتضى خصوص الفساد فلا منافاة بين التنزيه وحرمة التلبس كما توهم (قوله مع الايهام المذكور) أى ايهام الفرق بين المعاملات وغيرها (قوله لم يتضح له الخ) كلام ابن عبد السلام فى موضع شامل وفى آخر خاص بالمعاملات فكان المصنف جعل الخصوص قاضياً على العموم لكن فى التلويح وحاشيته والعصد وحاشيته السعدية ان الشافعى يقول بان النهى عن عبادة او غيرها يقتضى الفساد ما لم تقم قرينة على انه خارج وهو صريح فى دخول صورة الاحتمال (قوله قال قضية الخ) قد يقال يدفع ذلك الفصل والافلا وجه له (قوله أى بنية) لان الاعراض قهر النفس بسبب الصوم كذا يؤخذ من التلويح (قوله على حقيقته) أى اقتضائه الفساد

فيما ذكر إلى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيها) أى فى المعاملات (ان رجع) انتهى إلى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيع أى ما فى البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو ركن من المبيع (قال ابن عبد السلام) او احتمال رجوعه إلى أمر داخل فيها تغليبا له على الخارج (أو) رجع إلى أمر (لازم) كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة

بين المعاملات وغيرها وسأوى الاطلاق التفصيل الآتى فان المراد بالداخل ما كان داخل في نفسه بان كان جزءا منه فلامعنى للغايرة بينهما وأجاب شيخ الاسلام بأن المصنف إنما فصل المعاملات لمخالفة ابن عبد السلام الآتية ونظر فيه بأن هذا لا يقتضى الافراز وأيضاً ابن عبد السلام حكى الكلام مطلقاً وقال بعد ذلك وسكتوا عما شك فيه أداخل أو خارج ولم يقصر الكلام على المعاملات ففهمه المصنف على غير الصواب ثم ان معنى رجوع الشيء إلى كذا افادة العلية فالرجوع اليه هو علة انتهى فاذا قلنا رجع انتهى إلى النفس كان معناه ان النفس علة النهي والمراد بالعين ما يشمل الجزء وباللازم اللازم المساوى واما اللازم الاعم فسيأتى (قوله فيما ذكر) أى ما عدا المعاملات وفيها بالشرط المذكور (قوله كصلاة الحائض) أى ان ذات هذه الصلاة اقتضت الحرمة فالنهي عنها لنقصها أى أو جزأها كصلاة بدون ركوع (قوله أم لازمة) أى المساوى فان صوم يوم النحر لا ينفك عن الاعراض والاعراض لا ينفك عنه والاعراض عن ضيافة الله معناه أن يقهر نفسه ويمسكها بسبب الصوم فلا يوجد الاعراض مع الامساك من غيرنية لان المراد اعراض مخصوص (قوله وكالصلاة) عطف على كصوم يوم النحر وقوله لفساد الاوقات علة للنهي عنها أى لفساد الصلاة الواقعة في الاوقات المكروهة وقوله اللازمة نعت الاوقات وقوله لها أى للصلاة فكلما وجدت الصلاة في الاوقات المكروهة وجدت الاوقات وكلما وجدت الاوقات المكروهة وجدت الصلاة لان الاوقات المكروهة لا يقال لها مكروهة بالصلاة فيها لان معنى كون الوقت مكروها ان الصلاة مكروهة فيه فاستناد الكراهة إلى الوقت مجازى (قوله داخل فيها) أى جزء منها أو عينها فى التعبير بالدخول مسامحة أو فيه تغليب الجزء على الكل فثال الثانى بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بها يبعاً قائماً مقام الصيعة ومثال الاول بيع الملاقيع واما اللازم فسيأتى مثاله (قوله لانعدام المبيع) أى عدم تيقن وجوده وإلا فهو موجود احتمالاً وفيه ان الانعدام ليس داخلًا والجواب أن المراد برجوع النهي إلى أمر داخل أعم من أن يرجع إليه نفسه أو إلى متعلقه وهنا قد رجع النهي إلى شيء متعلق بالمبيع وهو انعدامه ثم ان ما ذكر فى الداخل حقيقة واما الداخل احتمالاً فقد أشار له المصنف بقوله قال ابن عبد السلام (قوله أو احتمال رجوعه) عطف على رجوعه وقوله إلى أمر داخل تنازعه رجوعه (قوله تغليبا له على الخارج) أى على احتمال الخارج احتياطاً ولما فيه من حمل لفظ النهي على حقيقته وهو الحرمة ومثلاً ذلك ببيع الطعام قبل قبضه فانه يحتمل أن النهي لامر داخل ان كان الركن هو المبيع المقبوض فاذا انعدم صار النهي لامر داخل ويحتمل انه لامر خارج إن كان الركن ذات المبيع في حد ذاته (قوله أو رجوع إلى أمر لازم الخ) أشار بقوله أو رجوع إلى ان هذا ليس من كلام ابن عبد السلام وانه معطوف على مقدر قبل كلامه أى ان رجوع إلى أمر داخل فيها أو لازم لها وحيث قد ذكر المصنف الاطلاق فيما تقدم لا معنى له وقد علمت ما فيه (قوله) كالنهي عن بيع درهم الخ فيه ان المبيع هو الدرهمان فالزائد جزء من المبيع فهو لامر داخل وأجيب بأن الدرهمين في حد ذاتهما صالحان للعقد عليهما وإنما جاء الفساد من حيث زيادتهما على مقابلتهما الذى هو الدرهم وهو قريب مما يقال ان النهي للزيادة بالمعنى المصدري وهو معنى خارج عن المعقود عليه

بالشرط (وفاقا للأكثر) من العلماء في أن النهي للفساد فيما ذكر أما في العبادة فلنساقفة النهي عنه لأن يكون عبادة أي مأمورا به كاتقدم في مسألة الأمر لا يتناول المكروه وأما في المعاملة فلا استدلال الأولين من غير تكبير على فسادها بالنهي عنها وأما في غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والامام) الرازي للفساد (في العبادات فقط) أي دون المعاملات ففسادها بفوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهي ولا نسلم أن الأولين استدلوا بمجرد النهي على فسادها ودون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضا (فإن كان) مطلق النهي (الخارج) عن المنهي عنه أي غير لازم له (كالوضوء بمغسوب) لا تلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا كالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا كالصلاة في المكان المكروه والمغسوب كما تقدم (لم يفد) أي الفساد (عد الأثر) من العلماء لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الامام (أحمد) مطلق النهي (يفيد) الفساد (مطلقا) أي سواء لم يكن لخارج أو كان له لأن ذلك مقتضاه فيفيد الفساد في الصور المذكورة للخارج عنده قال

وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله لا شتماله على الزيادة اللازمة (قوله بالشرط) أي الحاصل بوقوع العقد على ذلك فالمراد الشرط الضمني (قوله أما في العبادة) أي أما بيان اقتضاء النهي الفساد في العبادات وكذا يقال فيما بعده (قوله فلنساقفة النهي) أي النهي المعهود وهو ما إذا كان لداخل أو لازم (قوله الأولين) بصيغة الجمع والمراد بهم السلف (قوله وأما في غيرهما) أي غير العبادات والمعاملات (قوله فظاهر) أي ظاهر فساد لعدم ترتب ثره عليه (قوله وقال الغزالي الخ) مقابل قول الأثر أكثر (قوله ففسادها) مبتدأ خبره عرف وقوله بفوات ركن أي كانه عدم المبيع في بيع الملاقيح وقوله أو شرط كانه عدم طهارة المبيع (قوله ولا نسلم الخ) هذا على لسان الغزالي والامام (قوله بمجرد النهي) أي بل مع مقتضى الفساد وهو رجوع النهي إلى داخل أو خارج لارم (قوله ودون غيرها) عطف على دون المأمورات (قوله فإن كان مطلق النهي الخ) هذا قسم قوله مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله للخارج أي في المعاملات وغيرها كما يدل عليه التمثيل وكان الأولى أن يقدم قوله كالصلاة الخ على قوله وكالبيع الخ لأنه من أمثلة العبادة (قوله أي غير لازم) أشار إلى أن المراد بالخارج ما ليس بداخل ولا لازم بقرينة جعله قسما لها والمراد غير لازم مساو سواء كان ذلك الخارج غير لازم أصلا ولا زما أعم وقد مثل الشارح للثنتين (قوله الحاصل بغير الوضوء أيضا) إشارة إلى أن المراد بالزوم المنفي الزوم المساوي ولا ينافي أن تلاف المال لازم للوضوء لكنه أعم هذا هو الحق خلافا لقول السكالك بعدم التلازم من الطرفين لوجود الوضوء بدون تلاف المال فإن النهي ليس عن مطلق الوضوء (قوله في المكان المكروه) كالحمام ومعاطن الابل (قوله لأن المنهي عنه الخ) أي فالصلاة لم يتعلق بها ذلك النهي وأورد عليه أن هذا التحليل يجري في اللازم المساوي فإنه خارج واجيب بأنه لما لم ينفك عن الملزوم كان طلب تركه طلبا لترك ذلك الملزوم إذ لا يتأتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فإنه يوجد بدون الملزوم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا لترك الملزوم لاستقلاله بالنظر لذلك الملزوم الخاص فكان النظر إليه بانفراده (قوله أي سواء) أي في الكف والفساد لم يكن الخ السرفي تقديم النفي هنا وتأخير في قول أبي حنيفة الآتي تقديمه للأقوى لأن أبا حنيفة قال بعدم الفساد أصلا وعدم أولى بأن يكون للخارج لا بالداخل وأحمد قال بالفساد وهو أولى بالداخل واللازم لا بالخارج والقاعدة أن ما كان ظاهرا يجعل أولا والاخفى ثانيا لأنه كالمبالغ عليه كذا قالوا وفيه أن هذا خلاف قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فإن عدم إيمانهم على عدم إنذارهم أظهر (قوله في الصور المذكورة) أي الأربعة وهي الوضوء بماء مغسوب والبيع وقت نداء الجمعة والصلاة في المكان المكروه أو المنصوب (قوله للخارج) متعلق بالمذكورة وقوله عنده متعلق بالفساد (قوله قال) أي الامام

(قول الشارح لأنه لم ينتقل عن جميع موجهه) أي ولا يكون مجازا إلا حينئذ وجه ذلك أنه وإن زال بعض موجهه للدليل لكنه باق على استعماله في البعض الآخر لكن لا باستعمال غير الاستعمال الأول ووضع غير وضعه الأول بل بهما إنما طرأ وعدم الدلالة على الفساد والمجاز لا بد وأن يكون باستعمال ثان ووضع ثان ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون في الموضوع له والمجاز في غيره نص عليه السعد في حاشيتي العصد والتلويح في مبحث العام وسلبه الشريف وباقي الحواشي (قول الشارح فهو كالعام الذي خص فانه حقيقة فيما بقي كإسياتي) سيأتي أن ذلك طريق الحنابلة في العام المخصوص هل هو حقيقة في الباقي وحجتهم أن اللفظ كان متناولا له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير إنما طرأ عدم تناول الغير والقول بأنه كان يتناول مع غيره ولا يتناول وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له غلط لأنه ليس موضع النزاع ما إذا استعمل اللفظ العام في الباقي استعمالا مبتدأ غير الاستعمال الذي ورد عليه التخصيص بل موضع النزاع العام إذ ورد ثم خص وأريد به الباقي بدلالة التخصيص أي أريد بذلك العام الذي ورد أولا مع ملاحظة الاستعمال الأول ولو كان بطريق الحكاية له الباقي هل هو حينئذ حقيقة أو مجاز وأما جواب العصد عنه (٥٠٢) بأن كونه لا يتناول غيره أو يتناول لا يغير صفة تناوله لما يتناول له فغير موجه لادعاء

(ولفظه حقيقة وإن انتفى الفساد لدليل) كافي طلاق الحائض للامر بمراجعتهما كاتقدم لأنه لم ينتقل عن جميع موجهه من الكف والفساد فهو كالعام الذي خص فانه حقيقة فيما بقي كإسياتي (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهي (لا يفيد) الفساد (مطلقا) أي سواء كان الخارج لم يكن له

(قوله أحمد ولفظه حقيقة) فيه أنه مستعمل في بعض موجهه وهو ليس معناه الموضوع له فيكون مجازا ويجاب بأنه حقيقة قاصرة كاتقدم نظيره فتذكر (قوله كافي طلاق الحائض) فإن الامر بمراجعتهما دل على انتفاء الفساد فيقع الطلاق في حال الحيض فهذا النهي الخاص لا يخرج النهي المطلق عن كونه باقيا على حقيقته (قوله عن جميع موجهه) أي مقتضاه ومدلوله (قوله فهو كالعام الخ) فيه أن الباقي في العام جزئي لأن دلالة العام كلية والباقي هنا جزء لا يتحقق فيه الكل لأن حقيقة المركب تنتفي بانتفاء بعض الأجزاء وأيضا العام المخصوص مستعمل في جميع أفراد غير أن الحكم لا يشملها كلها فهو مستعمل في جميع معناه غاية أن الحكم غير شامل للجميع ولا يقدح ذلك في كونه حقيقة وهنا قد استعمل اللفظ في بعض معناه واجيب عن هذا بأننا نجعله مثل العام المخصوص بأن نقول اللفظ مستعمل في الكف وفي الفساد إلا أن الدليل أخرجه حكما لا تناولا وعن الأول باعتبار أن كل ما ندرج تحته شيء فالعام يندرج فيه جزئياته والكل تندرج فيه أجزاؤه وبه صح التنظير وبعد هذا كله فقد قال العلامة البرماوى في شرح الفيتة اطلاق النقل عن الامام أحمد ليس بجيد فانه إنما قال ذلك في بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع وقت النداء والصلاة في المخصوص والإفهام موافق على وقوع الطلاق في الحيض وفي طهر جامعا فيه وأرسال الثلاث ونحو ذلك نعم إذا قلنا في هذا النوع أنه يقتضى الفساد كما يقول الامام أحمد وءه فقام الدليل في موضع على أنه لا يقتضى الفساد هل يكون اللفظ باقيا على حقيقته لأنه لم يخرج عن جميع موجهه فيصير كالعام الذي خرج عنه فانه يبقى حقيقة فيما بقي على المرجح أو يبقى مجازا والخروج عما يقتضيه في الأصل فيه خلاف حكاه ابن عقيل في الواضح وهو مبنى على أن لفظ النهي يدل على الفساد بصيغته أما إذا قلنا يدل عليه شرعا أو معنى فليس فيه إخراج بعض مدلول اللفظ ولعل هذه المسئلة هي فائدة الخلاف في كونه لغة أو شرعا أو معنى اه (قوله وقال أبو حنيفة الخ) حاصل ما نقله عنه أن النهي عن الشيء عنده

ذلك القائل أنه استعمال في الباقي وقد كان كونه حقيقة لاستعماله في الكل لا لتناوله للباقي فالحق في الجواب هو أن ذلك العام إنما كان حقيقة في الباقي لأنه لم يرد منه باستعمال ثان بل الاستعمال الأول لم يتغير إنما الذي تغير هو تناوله للغير ولا شك أن المجاز لا بد فيه من استعمال ثان غير الاستعمال الأول في المعنى الحقيقي ولم يوجد فلم يوجد هذا وسيأتي أن المصنف يختار هذا القول تبعاً لوالده ولا يشكل بقوله قبله أن الفرد الخارج بالمخصص مراد تناولا لا حكما إذ على هذا هو بعد التخصيص حقيقة في الكل لا الباقي لأن هذا الذي اختاره إنما

هو على القول بأنه بعد التخصيص لا يعم الفرد الخارج فرجح بناء على هذه الطريقة لا يفيد ذلك أما على طريقته هو تبعاً لبعض آخر من الأصوليين كما نقله العصد في مبحث العام فلا حاجة إليه وإنما بادرت بذلك هنا حرصاً على تحقيق مراده ودفعاً لحيرة الحواشي هنا وهناك والله يتولى هدانا وهذا (قوله بأن ذلك مستعمل في جميع معناه الخ) هذا على ما هو مختار المصنف وليس الكلام فيه بل الكلام فيما إذا كان مراداً منه والباقي فقط الذي هو رأى الحنابلة هنا وهناك (قوله فيه أن يقال الخ) هذا مبنى منه على تسليم أن العام مستعمل في الباقي (قوله واستعمال اللفظ في جزء معناه مجاز) فيه أن هذا إنما هو فيما ليس بالاستعمال الأول بل باستعمال جديد (قوله وإطلاق العام على جزئياته) فيه أن العام موضوع للجميع من حيث هو جميع كما يأتي عن العلامة وقد سلبه فلو كان باستعمال آخر في الجزئيات لوجب أن يكون مجازاً (قول المصنف وقال أبو حنيفة لا يفيد الفساد) أي للفعل وإن أقام فساد الوصف ثم إن عدم إفادة الفساد لا تستلزم إفادة الصحة فقد لا يفيد فساداً ولا صحة كما في النهي عن الحسى كالزنا كما يأتي

(قول المصنف ففساده عرضي الخ) فالنهي حقيقة مازال غير مفيد للفساد (قول الشارح أما غيره) أي غير المشروع وهو الحسي لان الفعل ان كان له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتفقت بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة فشرعي وإلا بأن كان له تحقق حسي فقط كالزنا فغير شرعي بل حسي فقول سم ان مسألة الحسي متروكة في الكتاب وهم (قول الشارح فالنهي فيه على حاله) أي لا يفيد فساده أي عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحته وهي مقابل هذين وإنما لم يفد بطلانه (٥٠٣) لان معنى اللفظ لا يختلف باختلاف

لماسيأتي في افادته الصحة قال (نعم المنهي) عنه (لعينه) كصلاة الحائض وبيع الملاحيق (غير مشروع ففساده عرضي) أي عرض للنهي حيث استعمل في غير المشروع مجازا عن النفي الذي الاصل أن يستعمل فيه اخبارا عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع أما غيره كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج (ثم قال والمنهي) عنه (لوصفه) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة (يفيد) النهي فيه (الصحة) له لان النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده وإلا كان النهي عنه لغوا كقولك للأعشى لا تبصر فيصبح صوم يوم النحر عن نذره لا يفيد بالوضع فسادا بل يفيد الصحة ان رجع إلى وصفه ولا يفيد صحة ولا فسادا لذاته فلا ينافي قول المصنف ففساده عرضي ان رجع إلى غير وصفه (قوله لما سيأتي) أي في قوله لأن النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده (قوله نعم المنهي الخ) جواب عما يقال ان أبا حنيفة يقول ان النهي لا يفيد الفساد مع انه قائل بالفساد في صلاة الحائض وبيع الملاحيق المنهي عنهما وحاصل الجواب ان الفساد ليس من النهي بل عرض للنهي حيث استعمل مجازا عن النفي فقولنا لا اتصل الحائض بمعنى لا صلاة لحائض فيكون النهي مستعملا في معناه المجازي وهو النفي وبهذا خرج عن حقيقته (قوله لعينه) أي لذاته أو جزئه (قوله حيث استعمل) أي النهي بمعنى صيغته (قوله مجازا) بعلاقة المشابهة من حيث أن كلا مقتض لعدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الاصل هكذا قيل وفيه نظر لان وجه الشبه يكون أخص أو صاف المشبه به وما هنا ليس كذلك فتأمل (قوله اخبارا) علة ليستعمل ان جعل مفعولا له أو على وجه الاخبار ان كان تميزا (قوله لانعدام محله) فمحله الصلاة المصل الطاهر ومحل البيع المبيع الموجود والمراد الانعدام الشرعي لا الحسي (قوله بالزاي) احتراز عن الربا بالرأفان منه ما هو مشروع وهو العقد ولم يجعل الزنا ما مشروع لان النكاح حقيقة في العقد (قوله على حاله) أي من غير سبق مجاز (قوله يفيد الصحة له) أي للنهي عنه بدون وصفه لامع وصفه فانه مع وصفه فاسد كما صرح به الصدوق وأما إليه الشارح (قوله لان النهي عن الشيء) أي الباقي على حقيقته فلا يرد النهي لداخل فانه تقدم انه بمعنى النفي (قوله يستدعي امكان وجوده) أي شرعا (قوله وإلا لكان النهي عنه لغوا) لأنه منع الممتنع ومنع الممتنع عبث واجيب بانه غير ممتنع بهذا المنع وإنما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل (قوله فيصبح صوم يوم النحر)

متعلقه وقد دل الدليل في النهي على فساد الوصف على انه لا يدل على فساده فكذلك هنا ولم يجعل النهي فيه بمعنى النفي لوجود حقيقته وبما ذكر من معنى الصحة والفساد هنا كما بينته الشارح أول البحث اندفع ما يترجم من مخالفة ما هنا للتلويع من أن النهي عن الحسيات يقتضي قبها لعينها إذ الفعل الحسي لا دلالة فيه على أن النهي عنه لغيره إذ الكلام هنا في ترتب الثمرة وعدمها لافي القبح وعدمه فخلاف أبي حنيفة هذا غير ما في التلويع * فان قلت الزنا عند الحنفية يترتب عليه ثمرته من ثبوت النسب والمصاهرة فهو معتد به * قلت ذلك

انما ترتب اصاله على الولد ثم أقيم الوطء مقامه كما أقيم السفر مقام المشقة في الترخص والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة فالقائم مقامه يعتبر بصفات الاصل لا بصفاته هو والحاصل ان الزنا من حيث هو زنا لا يترتب عليه الآثار بخلافه من حيث هو مجرد وطء ومن أراد زيادة البيان فمليه بالتلويع والتوضيح (قول الشارح يستدعي امكان وجوده) أي شرعا بأن لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عن المكلف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي هو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد (قوله بغير هذا المنع) أي الذي صار ممتنعا (قول الشارح فيصبح صوم يوم النحر عن نذره) لان فيه جهة طاعة وهي ترك المفطرات وجهة معصية وهي الاعراض عن

الضيافة تلك الايام والضد الاصل للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة إلى الاضداد التي هو الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة إلى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا بأصله لا بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قول الشارح عن نذره) أى فالنذر صحيح لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرنا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ولذا قالوا إذا اتصلت به المعصية ذكرنا بان صرح بذكر المنهى عنه بان قال الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره فصوره ما قاله الشارح أن يندر صوم يوم الاثنين مثلا وكان يوم النحر (٥٠٤) ثم إذا صام لا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية وتحقيقه

كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لأن النهى عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور إذا أسقطت الزيادة لامطلقا لفساده بها وإن كان يفيد بالقبض الملك الخبيث كما تقدم واحترز المصنف بطلاق النهى عن المفيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به في ذلك اتماقا (وقيل ان نفي عنه القبول) أى نفيه عن الشيء يفيد الصحة له لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد

تفريع على قوله يفيد الصحة وقوله عن نذره أى صوم يوم النحر لان النذر أخرجه عن وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ونظر لجرد العبادة (قوله لا مطلقا) أى لا من مطلق النذر فيما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر وليس المراد مطلقا عن النذر وغيره لانه يصح صومه عندهم تطوعا وإن كان ياثم به والفرق بين ما إذا نذر صوم يوم النحر فيصح وبين ما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر انه في الاول التزمه ناقصا فجاز أن يؤديه كذلك بخلاف مسألة الاطلاق فانه لا يتأدى الناقص عن السكامل وبه تعلم ما في كلام الشارح والخواشي هنا فتبصر (قوله لان النهى عنها لخارج) فيه أنه لازم فلا فرق بين الصلاة في الاوقات المكروهة وصوم يوم النحر والجواب ما أفاده من التلويع أن بينهما فرقا وهو أن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها (قوله وإن كان يفيد الخ) أى ان المفيد للاعتداد هو القبض للبيع فلا يقال العقد الفاسد لا يترتب عليه شيء ومعنى كون الملك خبيثا أنه لا يحل الانتفاع بالبيع فيجب فسخه ورأيت منقولاً عن بعض أفاضل الحنفية أنه لا يصح البيع المذكور وإن سقطت الزيادة ونقله عن الزيلعي (قوله أى نفيه) حول العبارة لان هذا بحث مستقل غير مرتبط بالنهي لانه في النفي فكان الاولى بالمصنف أن يعبر بما يفيد كائن يقول أما نفي القبول فقيل دليل الصحة وقيل الخ (قوله لظهور النفي) أى نفي القبول (قوله في عدم الثواب) ولا يلزم من نفي الثواب عدم الصحة كالصلاة في المغصوب (قوله دون الاعتداد) كما حمل عليه حديث من أتى

أن النذر لإيجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز المشروع والمنهى عنه والشروع لإيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين (قول الشارح لا مطلقا) متعلق بقوله عن نذره أى لاعتنا مطلق النذر بان قال الله تعالى على أن أصوم يوما وصام عنه يوم النحر فلا يصح لانه التزمه تاما فلا يؤديه ناقصا ومثله ما إذا نذر ركعتين ولم يقيد بالوقت المكروه لما مر أما صوم يوم النحر فلا فيصح لكن ياثم به ولا يجب إتمامه مع وجوب إتمام النفل غنده لان هذا معصية (قول الشارح فتصح مطلقا) أى ولو نذر الصلاة في ذلك الوقت المكروه لان النهى عنها

عراقا

لخارج لان الوقت ليس معيارا لها لانها لم تتقدر به بخلاف

الصوم فانه معيار له ومقدر به وليس معنى الاطلاق أنها تصح وإن نذرت نذرا مطلقا غير مقيد بذلك الوقت لان ما التزم كاملا لا يؤدي بناقص (قوله أو أطلق النهى عنه الخ) في التوضيح أنه إن لم يدل الدليل على أن النهى للعين أو الوصف يكون صحيحا عند أبي حنيفة باصـله غير فاسد الوصف (قوله من البعد والضعف الخ) من تأمل ما حاوله سم وجدده لضعفه فيه ولا بعد فانظره (قول الشارح يفيد بالقبض الملك الخبيث) فالمفيد للملك هو القبض دون البيع لانه فاسد لا يترتب عليه ثمرة وفائدة الملك عدم الضمان عند التلف (قوله العام) هو من جملة مباحث الاقوال المترجم بها أول الكتاب واعلم أن العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى تناول

وإفادة اللفظ للشيء. وهذا أمر سببه الوضع فالذى يوصف به على الحقيقة (٥٠٥) هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية

وهي كون الشيء إذا حصل في العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا الاول والاخرج الجمع المعروف إذ لا شيء فيه شركة وكذلك اسم الجمع لان أحادهما أجزاء لعدم صدق كل منهما على كل واحد كيف ولولا اعتبار الوضع في العموم لما إفادته النكرة المنفية إذ معناها واحد لا بعينه وهي مع النافي موضوعة بالوضع النوعي الاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد بشرط الاجتماع لان التركيب لا تنفاه فرد مبهم واتفاؤه باتفاه كل فرد وتارة يقع بمعنى الشمولى وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعا لكن لما كان البحث هنا عن العام الذى هو سن الفاظ وجب أن يكون العموم معناه التناول كما قاله الشارح هنا وسيأتى عند القول بان المعنى يتصف بالعموم يفسره الشارح بالشمولى فتصحيح أنه من عوارض الالفاظ بناء على ان معناه التناول وكان مقابله باطلا لان الكلام في العموم للالفاظ الذى معناه التناول دون العموم بمعنى الشمولى والاول لا يعرض للمعنى وقول المصنف ويقال

(وقيل بل النفي دليل الفساد) لظهوره في عدم الاعتداد (ونفى الاجزاء كنفي القبول) في أنه يفيد الفساد او الصحة قولان بناء للاول على ان الاجزاء الكفائية في سقوط الطلب وهو الراجح والثاني على أنه إسقاط القضاء فان مالا يسقطه بان يحتاج إلى الفعل ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين (١) (وقيل) هو (اولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن وعلى الفساد في الاول حديث الصحيحين لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره لا تجزى صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (العام) لفظ

عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوما وحديث إذا أبق العبد من مواليه لم تقبل له صلاة حتى يرجع اليهم رواهما مسلم وحديث من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحا رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما والظاهر أن نفي القبول في هذه الاحاديث ونحوها لكون إثم المعصية المتوعد عليها يعدل ثواب الصلاة تلك المدة فكأنه أحبطه وذلك لا ينافي كون الصلاة في نفسها صحيحة لاستجماعها شرائط قال الكمال فعلم أن لا تلازم بين الصحة والقبول بل القبول أخص منها ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقيل بينهما تلازم فاذا انتفى أحدهما انتفى الآخر قال العلامة البرمارى وهذان القولان متكافئان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لان نفي القبول ورد تارة في الشرع بمعنى نفي الصحة وأخرى بمعنى نفي القبول مع وجود الصحة وبعدم الترجيح يشعر كلام ابن دقيق العيد (قوله) وقيل بل النفي دليل الفساد (كتب العلامة أحمد الغنيمي انظر هل يأتى فيه ما تقدم من كون النفي ورد على العين أو الجزء أو اللازم إلى غير ذلك من كونه عبادة أو غيرها وقضية كلام العلامة البرماوى في شرح ألفيته أنه يأتى جمع ما سبق في النهى لانه بمعناه (قوله الاول) وهو إفادة الفساد (قوله في سقوط الطلب) وإن لم يسقط القضاء (قوله والثاني) وهو إفادة الصحة (قوله انه) أى الاجزاء (قوله قد يصح) قد يقال صحته ان حصلت فمن خارج فلا يفيدها نفي الاجزاء كما هو المدعى اه ناصر قال سم لعل مراد هذا القائل بأنه يفيد الصحة أى يجامعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقدر يصح لانه تصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لا توجد ومعلوم أن ما هو كذلك لا يدل على أحد الامرين بخصوصه فاندفع الايراد المذكور (قوله العام لفظ الخ) الظاهر ان لفظ العام ترجمة أى هذا مبحث العام وقوله لفظ خبر مبتدا محذوف أى هو لفظ ويصح أن يجعل العام مبتداً خبره لفظ الخ وأفاد كلامه أن العموم من عوارض الالفاظ على ما صححه بقوله فيما سياتى والصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ ومختار الكمال في تحريره تبعاً لطائفة انه من عوارض المعانى وعليه فيقال في تعريفه أمر يستغرق وقد فرع عليه الشارح قوله فيما سياتى فالعموم شمول امر الخ ثم أن اللفظ شامل للاسم وهو ظاهر وللحرف فقد قال القرا في ان ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى إلا ما دمت عليه قائماً وكذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجنى

(١) قوله كصلاة فاقد الطهرين أى على أحد الأقوال الأربعة فيه عندنا المنظومة في قول بعض أفاضل المالكية

ومن لم يحد ماء ولا متيمماً * فاربعة الأقوال يحكيان مذهبا

يصلى ويقضى عكس ما قال مالك * وأصبح يقضى والآداء لاشبهها

وذلك القول هو أنه يصلى ويقضى اه كاتبه

(٦٤ - عطار - أول) للمعنى أعم أى اشتمل لللفظ عام أى متناول فلا منافاة بين ما هنا وما هناك فتدبر حق التدبر

من حيث الآحاد كرجلين ومن العام اللفظ المـ تعمل في حقيقته أو حقيقة مجازة أو مجاز؛ على
الراجح المتقدم من صحة ذلك وية دق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى
واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (والصحيح دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة)
وإن لم تكن نادرة من صور العام (تحت) في شمول الحكم لهما

لا حصر فيها إذ الجع لا أحد لا كثره قاله سم وقد يقال أن هذا ظاهر بالنسبة إلى جمع الكثرة على أن
الجمع فيه حصر باعتبار مدته فظهر أن اسم العدد ليس من العام سواء نظر إلى أحاده أم لا وكذا
النكرة المثناة وأما النكرة المجموعة فهي داخلة في العام لكن من حيث أفراد الجمع لا من حيث أحاد
المجموع (قوله ومن العام الخ) بناء على الصحيح الآتي في قوله وأنه قد يكون مجازاً قال الكمال فيه
تنبيه على أن مازاده الأمام واتباعه في الحد من قولهم بوضع واحد دخل بالحد فقول الأبهري أن زيادته
لا خارج ما ذكر إنما هو على غير الصحيح (قوله في حقيقته) كقولك رايت العين مریداً بها الباصرة
والجارية والحقيقة والمجاز كجاء الأسد وترید الحيوان المفترس والرجل الشجاع والمجازين نحو
رايت البحر وترید الرجل العالم والرجل الجواد (قوله المتقدم) أي في مسألة المشترك يصح إطلاقه على
معنائه (قوله ويصدق عليه الحد) أي وإن كان مختلف الحقيقة لأن العام على قسمين لكن المصنف في
شرح المختصر قال إن المشترك عند الشافعي كالعام وليس بعام لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها
(قوله كما يصدق الخ) أي فلا حاجة لزيادة القيد لادخاله (قوله على المشترك) نحو عندى عين انفقتها
فانه صادق بالذهب والفضة فيقال له عام ويصدق على غيرهما (قوله في أفراد معنى واحد) التقييد
بالمعنى الواحد لأجل أنه المتوهم من عدم صدق التعريف عليه الذى دفعه الشارح بقوله لأنه مع قرينة
الواحد الخ وإلا فلا فرق في المشترك من حيث المعنى بين أن يستعمل في معنى واحد أو معنائه والحاصل
أن العموم باعتبار استغراق مفهوم فإن لم يرد به في محل الاستعمال سوى مفهوم واحد كان عاماً
باعتباره إن دخل موجب العموم كاللام مثلاً وإن أريد به المفهوم أو المفاهيم ودخله الموجب عم
بالنسبة إلى أفراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك في قولك العين أى يحب قاله الكمال بن الهمام (قوله لأنه مع
قرينة) دفع به ما يقال كيف يكون عاماً مع أنه كما يصلح لهذا المعنى يصلح لغيره وهو غير مستغرق لذلك
الغير الصالح له فلا يكون عاماً وحاصل الدفع أنه مع القرينة لا يصلح لغيره وقصد الشارح بهذا التورك
على الرازي ومن تبعه في زيادتهم في التعريف قيد بوضع واحد لادخال المشترك لأن المشترك إذا استعمل
في أفراد معنى واحد صدق عليه أنه مستغرق باعتبار وضع واحد لا باعتبار أوضاعه وحاصل رد الشارح
أنه لا حاجة لزيادته مع القرينة فإن اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذى نصبت له
القرينة واعترضه سم بأن القرينة غاية ما تمنع إرادة المتكلم ولا تمنع صدق اللفظ في حد ذاته إلا
أن يقال مرادهم الصالح من حيث الصدق وهو بعيد وفيه أنه لا بعد لما تقدم إن فائدة قوله الصالح
الإشارة إلى أن اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له من معنائه (قوله وغير المقصودة) أي التي لم
يعلم قصدتها في الواقع (قوله وإن لم تكن نادرة) قد يتوقف في هذه الغاية من جهة أن ما قبلها أولى
بالحكم ما بعدها وقد يجاب بأن الجملة الحالية ثم إن فيه إشارة إلى أن غير المقصود أعم من النادرة
خلافاً لمن توهم اتحادهما لأن شأن النادر أن لا يقصده وأوردناه لأفائدة في ذكر هذا الخلاف لأن
النادرة وغير المقصودة إن كان اللفظ صالحاً لهما دخلاً فيما تقدم وإلا فلا كذا الأورد الكوراني وفيه نظر
ليس المقصود مجرد الحكاية الخلاف بل الخلاف من حيث الشمول في الحكم كما اشار له الشارح لأن
حيث مجرد تناول في اللفظ فالخلاف من حيث الحكم على كل فرد على أنه لو سلم أن الخلاف من حيث
تناول اللفظ فله فائدة أيضاً وهو أن المراد الصلاحية لا باعتبار الغالب خلافاً لمن قال بذلك (قوله لهما)
أي للنادرة وغير المقصودة التي لم تخطر ببال المتكلم فلم يتعرض لها بنى ولا باثبات وبينهما عموم وخصوص

(قوله بالنظر إليه) أى
بمجرد النظر إليه (قوله
أو لأنه لا حصر فيها من
جهة الآحاد) لكننا
خارجة باستغراق الصالح
لأنها إذا تناولت مرتبة ما
فهي صالحة لغيرها إلا أكثر
منها أفراداً فلم تستغرق
كل ما يصلح لها ولذا كان
الأصح أنها ليست من صيغ
العموم (قوله وقد يكون
لقرينة) فيه أن القرينة
إنما هي لعلم عدم القصد
لعدم القصد

نظراً للعموم وقيل لا نظراً للمقصود . مثال النادرة الفيل في حديث أبي داود وغيره لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل فانه ذو خف والمسابقة عليه نادرة والاصح جوازها عليه ومثال غير المقصودة وتذكر بالقرينة ماله وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به فالصحيح صحة الشراء أخذاً من مسئلة ماله وكله بشراء عبيد فاشترى من يعتق عليه وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعاً وقصد انتفاء صورته لم تدخل قطعاً (و) الصحيح (انه) أي العام (قد يكون مجازاً) بأن يقترب بالمجاز أداة عموم

من وجه كما صرح به المصنف في منع الموانع وكذلك البر ماوى فان غير المقصودة قد تكون نادرة وقد تكون غير نادرة والنادرة قد تكون مقصودة وغير مقصودة وظاهر الشارح ان بينهما عموم مطلقاً لانه إنما عم في الثاني إلا ان يقال حذف من الاول دلالة الثاني فقول له دخول النادرة أي وإن لم تكن مقصودة (قوله نظر للعموم) أي باعتبار تناول اللفظ (قوله نظر للمقصود) أي ما يقصده المتكلم بالعام عادة ولم تجر العادة بقصد النادرة وأورد ان هذا لا يظهر في كلام الشارع فانه لا يخفى عليه خافية هو واجب بانه وإن كان كذلك إلا انه أجرى الدلالة في موارد كلامه على أسلوب العرب وإن كان فيه ما هو محال بالنسبة له ومادة العرب لا يريدون إدخال النار قال العلائي في قواعد دخول الصورة النادرة في الألفاظ العامة في خلاف اصولي وقل من تعرض له لاسمافي كتب المتأخرين وكان السرفيه عدم خطورها بالبال غالباً فهذا لا يتمشى في خطاب الله تعالى ولا تردد فيه قطعاً واما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم فاخر اجها من صيغة العام مبنى على ان دلالة الصيغ على موضوعاتها تتوقف على الإرادة وهو قول مرجوح ثم خرج على ذلك فروعا كثيرة منها مس الذكر المقطوع والصحيح انه ينقض نظر إلى عموم اللفظ وقيل لا نظراً إلى الندرة ومنها مس العضو المبان من المرأة الصحيح عدم النقص والظاهر ان ذلك ليس لعدم دخول النادرة في العام إلا انه ليس مظنة الشهوة ولذلك طردوا الخلاف في مس الشعر والسن والظفر ومنها النظر إلى العضو المبان من الاجنبية وفيه وجهان اصحهما التحريم للعموم ووجه الثاني ندرة كونه محل الفتنة والفرق عشرين هذه التي قبلها في التصحيح (قوله لا سبق) بفتح الباء الموحدة المال المأخوذ في المسابقة ويصح ان يكون اسم مصدر بمعنى المسابقة (قوله الاخف) أي ذى خف يشير له قول الشارح فانه ذو خف (قوله والمسابقة عليه نادرة) إشارة إلى أن المراد الشمول من حيث الحكم لا من حيث مجرد تناول اللفظ وأورد أن الاستثناء من النفي إثبات والنسبة في سياق الإثبات تعم عموم ما بدليا لا شموليا والكلام فيه فلا يصح دخول الفيل في الحديث من العموم الشمولي واجب بان الكلام على معنى الشرط أي إلا ان كان النخ والنسبة في سياق الشرط تعم عموم شموليا كالنفي وبعيد قول الكمال انه مثال لمطابق العموم في حد ذاته وإن لم يكن شموليا فانه خروج عما الكلام فيه وكذا قول سم انه مثال للندرة في حد ذاته (قوله والاصح جوازها النخ) فيه إشارة إلى انه كان المناسب للمصنف ان يعبر بالاصح ليفيد أن المقابل له صحيح لا فاسد (قوله وتذكر بالقرينة) جملة معترضة بين المبتدأ والخبر وأورد انه إذا لم يكن مقصوده كيف يتناولها الحكم والجواب ان الحكم إنما ينافيه قصد الانتفاء بان يقصد ان لا يشتري من يعتق عليه من فلان ولا ينافي انتفاء القصد ان لا يقصد من يعتق عليه لا بإثبات ولا بنفي فهو قد تناوله اللفظ وقصد منه وإن لم يتناوله الحكم (قوله وفيهم من يعتق عليه) فالقرينة هنا العتق وقوله ولم يعلم ي الموكل علم الوكيل اولا (قوله أخذاً من مسئلة النخ) فيه ان المأخوذ منه غير اقرب من المأخوذ بل الامر بالعكس والشرط ان يكون المأخوذ منه اقرب فان المأخوذ منه الضرر فيه أشد فانه في كل الصفقة وقد يقال ان الاخذ كما يكون بطريق الادنى يكون بطريق الاولى (قوله وان قامت قرينة الخ) بين بذلك ان محل الخلاف عند انتفاء القصد واما في قصد الانتفاء او الدخول فلا خلاف (قوله) بان يقترب بالمجاز) كال الاستغرافية وأورد أن هذا قاصر على ما يحتاج للاقتراح ولا يشمل نحو من وما فانهم لا يصلحان

(قوله قلنا نص عليهما لبيان الخلاف الخ) فيه أنه لا خلاف في تناول اللفظ كما يفيد قول الشارح نظراً للعموم فالامكان محاله (قوله في اقتصار الشارح الخ) فيه تأمل (قوله أو القرينة العتق) الظاهر أنهما معا القرينة (قوله بأن الظاهر من قيد الشارح الخ) هو الظاهر من كلام السعد في التلويح أيضا وقد يقال كلام الشارح فيما ذكره صريحا

(قول الشارح كالمقتضى) بكسر الصاد اسم فاعل فاذا كان هناك تقدير متعده يستقيم الكلام بكل منها فلا عموم له في مقتضاء فلا يقدر الجميع بل واحد بدليل فان لم يوجد دليل يتعين لاجله أحدها كان مجعلا بينها وأما المقتضى بالفتح إذا تعين بدليل فهو كظهوره إذ لا فرق بين الملقوظ والمقدر في إفادة المعنى إن كان ظاهره عاما فهو عام وإلا فلا وذلك أيضا مما اختلف فيه فقل لا عموم له لأن العموم من عوارض الألفاظ والمقدر ليس بلفظ وأجيب بمنع المتقدمين كذا ذكره العضد ثم علل عدم العموم بقوله لنالو أضمر الجميع لأضمر مع الاستثناء واللازم باطل أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع ببعض دون الآخر وأما الانتفاء اللازم فلأن الأضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر بقدرها (قوله بأن المقتضى لم يقترن الخ) عبارة السعد نقل عن بعض الشافعية أن المجاز لا يعم كالمقتضى وأجيب الخ ما نقله عنه قال هذا في مسألة نقل عن بعض الشافعية أن المجاز لا يعم كالمقتضى وقال في مبحث تقسيم الدلالة إلى اقتضاء وغيره ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول أي اللازم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له إذا كان تحته أفراد لا يجب اثبات جميعها لأن الضرورة ترفع باثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعمومه إلى الشافعي وتحقيقه أن المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده (٥٠٩) ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى

اسم مفعول فان وجد تقدير متعده يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقول واحد بدليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين دليل فهو كالمذكور لأن الملقوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون إثباته ضرورياً لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه إذا

فيصدق عليه ما ذكر كعكسه المعبر به أيضا نحو جاءني الأسود الرماة إلا زيدا وقيل لا يكون العام مجازاً فلا يكون المجاز عام إلا أن المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه وهي تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها لا بقرينة كما في المثال السابق من الاستثناء وهذا أي أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضى وهم نقلوه عن بعض الشافعية

لذلك وأجيب بأن الباء بمعنى كاف التشبيه (قوله فيصدق عليه) أي على المجاز المقترن به أداة عموم ما ذكر أي من قولنا العام قديكون مجازاً كعكسه أي كما يصدق عليه عكسه وهو قولنا المجاز قديكون عاما والمقصود من هذا الكلام التنبيه على أن ما اعترض به الزركشي في شرحه من أن عبارة المتن مقبولة وإن الصواب أن يقال والمجاز يدخله لعموم مردود فان كلاما من العبارتين صحيح (قوله إلا زيدا) الأول حذفه ليكون هذا مثالا للمجاز المختلف في عمومه لأنه مع وجود القرينة على العموم وهي الاستثناء هنالم يختلف في عمومه كما أشار إليه الشارح بقوله فلا يراد به جميعها إلا بقرينة (قوله على خلاف الأصل) لأن الأصل في الكلام وهو الحقيقة لا أن وضع الألفاظ للأفهام والمجاز محل بذلك فكان الأصل أن لا يجوز استعماله (قوله لا حاجة إليه) إن اراد حاجة المتكلم لم يظهر بالنسبة لكلام الشارح وإن اراد حاجة المخاطب لم ينتج قوله وهي تندفع الخ ولذلك كان هذا القول غير مرضي (قوله في المقترن بأداة عموم) أي التي شأنها أن تفيد العموم وإن كانت في المجاز ليست له كما هو المدعى (قوله ببعض الأفراد) فيه نظرا ما أولا فكفاية البعض في دفع الحاجة أن تعلق الغرض بمطلق المعنى إيمان احتيج إلى معنى مخصوص لا يفاد إلا بالعموم فلا معنى لدفعها بالبعض وأما ثانياً فهذه أمثالت في كل عام لو سلم فيلزم هدم قاعدة العموم (قوله أي أن المجاز لا يعم) هذا عكس ما قاله المصنف وذكره الشارح لأنه تعبير الأكثر (قوله كالمقتضى) ضبطه فيما

عرفت هذا عرفت أن ما نقله المحشي عن السعد إنما هو في المقتضى بالفتح عند عدم تعينه بدليل لأنه حينئذ لا يقدر له لفظ حتى يقترن بدليل عموم ولو حمل المقتضى في كلام الشارح على ذلك أي كونه بصيغة اسم المفعول لوافق المنقول عن بعض الشافعية في كلام السعد على ما حرره ولم يخالف قول الشافعي بالعموم لأنه عند التعيين والأول عند عدمه وأما حمله على المقتضى اسم فاعل فهو وإن كان صحيحا إلا أنه لا يساعده عليه كلام السعد وبالجملة فكل من المقتضى اسم فاعل أو اسم مفعول قيل أنه يعم وقيل لا يعم والقائلون بأن المقتضى اسم مفعول لا يعم اختلفوا فقال بعضهم إن لم يعين وقال بعضهم ولو عين لأنه ليس بلفظ هذا ولك أن تقول قد تبين أن عموم المقتضى اسم فاعل أو مفعول واحد وهو تقدير الجميع فساغ بيان عدمه في أحدهما ببيان في الآخر للزومه له وإن لم يلزم من عموم المقتضى بالفتح المعين كما إذا قدر أثم الخطأ فإنه عام في كل اسم عموم المقتضى بالكسر في مقتضياته فليتامل (قوله ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا الخ) ليس النزاع في ذلك إنما النزاع إذا لم توجد قرينة العموم كإثباته عليه المحقق رحمه الله قال السعد بعد ما نقله المحشي فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المستطوع في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد ومراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطراب إلى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام

(قول المصنف والصحيح أنه من (٥١٠) عوارض الالفاظ الخ) نقل السعد عن شارح مختصر ابن الحاجب أن النزاع لفظي لانه

بأننا عليه ماروى لا يتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين أى ما يحل ذلك أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من أن علة الربا عندنا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاول يخص عمومهما بما اثبت عليه الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجص ونحوه والحديث في مسلم عن ابي سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا صاعى تمر بصاع ولا صاعى خنطة بصاع ولا درهما بدرهمين (والصحيح أنه)

سياق بكسر الصاد تبع الضبط ابن الحاجب بخطه كما نقله المصنف في شرح المختصر اى اللفظ الذى يدل على المعنى دلالة اقتضاء وهى التى يتوقف فيها صحة الكلام على تقدير كما تقدم ونقل فيه فتحها عن بعضهم اى كالدلول الذى يتوقف انفعاله على تقدير وذكر اكل منهما مرجحا وليس المقصود التشبيه فى نقل القول بنى العموم فيهما عن بعض الحنفية فان القول بنى عموم المقتضى قد نقله المصنف فى شرح المختصر عن جماهير أصحابنا إنما القصد التشبيه فى نفي العموم لان الحاجة فى تصحيح الكلام تندفع بتقدير لفظ يحصل ذلك فلا حاجة إلى تقدير زائد عليه وقرق الصحيح بان المقتضى لم يقتض دليل عموم لانه ليس بملفوظ وإنما يقدر لصحة الملفوظ فيقتصر على القدر الضرورى بخلاف المجاز المقتضى بذلك اذ لو لم يحمل على العموم لزم منه الغاء دليل العموم (قوله بانيا عليه) حال من بعض الشافعية قال فى التلويح والقول بعدم عموم المجاز بما لم يجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع فى صحة قولنا جاء فى الاسود الرماة الا يزيد أو تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربا على عدم عموم المجاز (قوله اى ما يحل) بضم الحاء من الحلول وفيه اشارة الى انه مجاز مرسل من اطلاق اسم المحل على الحال ويحتدل انه اشار بحذف المضاف الى انه مثال للمقتضى (قوله بعض المكيل) وليس المراد جميع المكيل مطعوما وغيره كالجص مثلا حتى يكون من باب عموم المجاز بل المراد منه البعض وهو المطعوم لما ثبت إلى اخر ما ذكره الشارح فاندفعت الحاجة إلى عموم المجاز بارادة بعض الافراد منه وهو المطعوم خاصة فى الحديث المذكور (قوله لما تقدم) اى فى التعليل لقول من قال ان المجاز لا يكون عاما والتعليل هو ان الحاجة تندفع بارادة بعض الافراد (قوله وعلى الاول) اى القول الاول وهو ما قاله المصنف من ان المجاز لا يكون عاما (قوله بما ثبت) وبفتح الهمزة اى بدليل اثبت ان علة الطعم وهو حديث لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اخرج معناه الامام الشافعى فى مسنده فلم يبق غيره مرادا فصار المراد بالصاع الطعام فسلم عموم الطعام لا تنفاه علية الكيل فى الحديث وتعين الطعم للعلية لان الطعام مشتق من الطعم وهو اسم لما يؤكل وترتب الحكم عليه يدل على علية ما خذله لذلك الحكم كفى قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزانى (قوله فيسقط تعلق الحنفية الخ) المقرر عندهم ان المجاز يعم فيما تجوز به فيه فقه قوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين يعم فيما يكال به فيجوز الربا فى نحو الجص بما ليس مطعوما ويغيد مناظر الربا لان الحكم علق بالمكيل فيفيد فيه بعلية الاشتقاق فزمت المعارضة بين علية وصف الطعم وكونه يكال وترجح الاعم كونه يكال فانه اعم من الطعم لتعديده الى ما ليس بمطعوم وذلك من أسباب ترجيح الوصف وهذا تعلم ما فى قول الشارح فيسقط الخ ولا يتعرض للبناء على القول بعدم عموم المجاز عند الحنفية لما ان ذلك ضعيف جدا حتى انكره بعضهم بالكلية (قوله والحديث) اى المشار اليه بقوله ماروى الخ (قوله فى مسلم) اى اصله فيه ولا فلفظ رواية مسلم خاص بالتمر والخنطة (قوله الجمع) اى التمر الردى والشارح ساق هذا الحديث لانه يخصص لذلك فى الجملة لان فيه التمر والخنطة وذاك فيه عموم وهذا لا يؤخذ منه العلية لانه ليس فيه تعليق الحكم بمشتق لانه لم يقل لا صاعى مطعوم بصاع مطعوم حتى يقال تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق فالعلة ما خذوة من دليل اخر (قوله ولا صاعى تمر الخ) اى لا يتبعوا صاعى تمر (قوله والصحيح الخ) اشار به الى انه مدخول

إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الأصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وإن أريد شمول امر متعدد عم الالفاظ والمعانى وإن أريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعانى اه وقد عرفت سابقا ان الكلام الآن فى مباحث الاقوال وحينئذ فالعموم بالمعنى الاول فراد المصنف الرد على من قال فى هذا المقام ان العموم من عوارض المعانى لان العموم فيه هو الاستغراق ولا يعرض للمعنى وقدره الشارح المحقق على ذلك بتفسير الاستغراق هناك بالتناول والعموم هنا بالشمولى كما تقدمت الاشارة الى ذلك وقال العضدان الخلاف مبنى على اثبات المعانى الذهنية فمن اثبتها اثبت عروضه للمعانى ومن نفاه نفاه بناء على ان العموم هو شمول امر واحد متعدد وينافيه قول الشارح ذهنيا كان أو خارجيا فانه يفيد أن المخالف يمنع عموم المعنى الخارجى ايضا فراد الشارح الرد عليه أخذنا من حكاية المصنف هذا القول مقابلا

أى العموم (من عوارض الالفاظ) دون المعانى (قيل والمعانى) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كعنى الانسان أو خارجيا كعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر متعدد (وقيل به) أى بروض العموم (فى الذهنى) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر والخصب مثلافى محل غيرهما فى محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازى وعلى الاول استعماله فى الذهنى مجازى أيضا وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ.

الصحيح المتقدم وعلى هذا يقرأ أنه بالفتح خلا للزركشى حيث قال أنه مستأنف ويقرأ أنه بالكسر لأنه لو كان من مدخول الصحة المتقدم لاقتضى أن وصف الالفاظ بالعموم فيه خلاف مع أنه لاخلاف فيه والجواب ما أشار اليه من أن مصب التصحيح هو المعانى بقوله دون المعانى أى أنه لاخلاف فى أن العموم من عوارض الالفاظ وإنما الخلاف فى أنه هل هو من عوارض المعانى أيضا ولا هذا وقد قال البرماوى حكى فى المسئلة مذاهب أخرى ضعيفة منها أنه حقيقة فى المعانى دون الالفاظ وهو بعيد فان ثبت فهو قاذح فى حكاية كثير الاتفاق على أنه حقيقة فى اللفظ كما سبق (قوله أى العموم) أى المأخوذ من قوله العام لفظ الخ ولم يقل أى العام وإن كان هو المحدث عنه لأن العام لفظ فيكون المعنى عليه واللفظ العام من عوارض اللفظ العام وهو فاسد (قوله دون المعانى) أخذه من المقابل فى قوله قيل والمعانى فانه يعلم منه أن الاول يخص اللفظ (قوله قيل والمعانى) وصححه ابن الحاجب فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وقيل مشترك لفظى قال شيخ الاسلام وليس المراد المعانى التابعة للالفاظ فانه لاخلاف فى عمومها لعموم لفظها بل المعانى المستقلة كالمقتضى والمفهوم اه ويبيده قول الشارح كعنى الانسان الخ (قوله حقيقة) أى اصطلاحية كما هو المناسب للمقام فانه للبحث عن الامور الاصطلاحية وقيل لغوية ثم هو نصب على الحال من العموم بمعنى العام أى حال كون استعمال العام فى المعنى حقيقة (قوله ذهنيا) فيه تصريح بالقول بالوجود الذهنى وقد قال به الحكماء وبعض محققى المتكلمين وأنكره أكثرهم وقد أوضحنا ذلك فى حواشى المقولات الكبرى (قوله كعنى الانسان) أى حقيقته السكلية بناء على أن السكى الطائعى لا وجود له خارجا والمسئلة مبسطة فى حواشينا على الخبيصى وأورد أن معنى الانسان له وجود ذهنى ووجود خارجى وهو وجود أفراده وكذا المطر والخصب فلا وجه للتخصيص وأجاب سم بأنه لما كان عموم المطر والخصب أظهر بحسب الخارج خصه بالخارج ولما كان عموم الانسان بحسب الخارج غير ظاهر لانه لا يفتى فيه لسل فرد على حدته وهو لا عموم فيه خصه بالذهنى (قوله لما شاع) تعليل لقوله حقيقة (قوله من نحو الانسان الخ) أى يقال الانسان يعم الخ فالانسان مبتدأ خبره ما بعده وكذلك قوله وعم المطر الخ جملة فالية فالمطر فاعل عم والخصب معطوف عليه (قوله فالعموم شمول الخ) تفرع على أن العموم من عوارض الالفاظ وقوله أمر أى سواء كان ذلك الامر لفظا أو معنى خارجيا أو ذهنيا جوهرا كالمطر أو عرضا كالخصب (قوله حقيقة) نصب على الحال من العموم بمعنى أن اطلاق العام على المعنى الذهنى حقيقة وفى جملة حالا من عروض العموم مساحمة إذ العروض لا يوصف بحقيقة ولا مجاز (قوله وانظر والخصب) أى فليس فى الخارج أمروا واحدا شاملا لمتعدد وإنما هو أمر مشخص لا عموم فيه والعموم إنما هو باعتبار الامر السكى الذهنى (قوله غيرهما فى آخر) فالمعانى الخارجية متشخصة لأن كل موجود فى الخارج متخصص بمحل وحال مخصوص فيستحيل شموله لمتعدد (قوله وعلى الاول) أى القول بأنه من عوارض الالفاظ خاصة دون المعانى الذى هو مختار المصنف (قوله وعلى الآخرين الخ) جواب عما

ذهنيا كعنى الانسان يقتضى وضعه للمعنى الذهنى ولا ضرر فى مخالفته لما اختاره المصنف سابقا لانه اختيار الغير تدبر (قول الشارح كعنى المطر) أى افراده الخارجية تأمل (قوله إلى ما ذهب اليه بعض المحققين) هذا هو الحق وقرره عبد الحكيم فى حواشى القطب وإن قرر غيره فى موضع آخر منها متابعة للشيخ الرئيس لكن حينئذ ينظر ما معنى عموم الانسان الرجل والمرأة ولعله مطابقة صورتها الخارجية له (قول المصنف وقيل به فى الذهنى) أى فقط بناء على أنه يعزى إلى العموم بمعنى الشمول أن يكون الشامل أمرا واحدا كاللفظ والمعنى الذهنى الكلى ورد بأن ذلك لا يعتبر لغة فى الشمول (قول الشارح وعلى الاول استعماله فى الذهنى مجازى أيضا) أى تشبيها لشمول المعنى لأفراده يتناول اللفظ ما يصلح له (قول الشارح وعلى الآخرين الخ) أى وترك العام من غيره أما على الاول فلا عام سواء باصطلاح الاصوليين فى مبحث العام

(ويقال) اصطلاحاً (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ ومنهم من يقول في المعنى عام كما علم مما تقدم وخاص فيقال للمعنى المشتركين عام وأعم واللفظه عام والمعنى زيد خاص وأخص واللفظه خاص وترك الأخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك واللفظ عام المعلوم بما قد حكاية لشقى ما قيل ليظهر المراد (ومدلوله) أى العام في التركيب من حيث الحكم عليه (كلية

(قول المصنف ويقال للمعنى أعم) أى من العموم بمعنى الشمول فانه يعرض للمعنى بلا خلاف فلا منافاة بين ما هنا وبين تصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ لان ذاك في العموم بمعنى التناول وقد تقدمت اشارة اليه (قول المصنف ومدلوله كلية) قال الاصفهاني في شرح المحصول الكلية إيجاباً أو سلباً أن يكون الحكم على كل فرد فرد من الافراد اه وعلى قياسه يقال في قوله لا كل ولا كل فمعنى العبارة أن مدلول العام محكوم فيه على كل فرد فرد وهو ما قاله المصنف بلا زيادة ولا نقص غاية أن مدلول العام ليس كذلك في نفسه بل من حيث الحكم عليه فلذا زاده الشارح رحمه الله وحينئذ لا حاجة إلى جميع ما تمحلوه هنا ولا إلى تقدير ذو كما قاله سم لا غناء الحيلية عنه فتدبر

يقال الحد المتقدم غير جامع لانه لا يشمل المعنى العام لانه قال العام لفظ الخ وحاصل الجواب ان الحد إنما هو للعام من اللفظ لا للعام مطلقاً سواء كان من اللفظ أو المعنى والتعريف باعتبار وضع لا يعترض عليه بعد تناوله أفراد وضع آخر (قوله ويقال للمعنى) أى في محل وصف المعنى وكذا يقال فيما بعده فليست اللام للتبايع كما في قلت له مثلاً لانه لا يبلغ غير العاقل ثم ان المراد المعنى مطلقاً سواء كان عاماً أو غيره بدليل ما يأتي وكذا قوله واللفظ وظاهر ان قول أعم وأخص على التوزيع أى ان كان المعنى ذا عموم يقال له أعم أو ان كان ذا خصوص يقال له أخص وكذا قوله عام وخاص (قوله اصطلاحاً) زاده هنا دون ما تقدم لان ما مر مبنى على مناسبة لغوية (قوله أعم وأخص) وأورد أن أفعل التفضيل يقتضى المشاركة فيقتضى اجتماع العموم والخصوص في كل وذلك تناف وأجيب بأنهما من الأمور النسبية فلا ضرر في اجتماعهما نعم لا يظهر في نحو الانسان أعم من زيد فان زيدا جزئى لا يعقل فيه عموم والجواب الشامل ان أفعل على غير بابه (قوله لانه أهم) فانه المقصود من اللفظ وافعل يقتضى الزيادة فخص بالاشرف وهذا جواب عما يقال يمكن التفرقة بينهما بالعكس (قوله كما علم مما تقدم) أى من قوله قيل والمعاني (قوله فيقال للمعنى المشتركين) أى على الاصطلاح الثانى (قوله واللفظه عام) لم يقل وخاص كما قال في قوله قبله لعدم صحته لانه فرض الكلام هنا في لفظ المشتركين وهو ليس بخاص وفرضه ثم في اللفظ مطلقاً (قوله ولم يترك واللفظ عام) أى لم يترك قوله واللفظ عام فهو مفعول يترك وقوله المعلوم صفة لقوله واللفظ عام (قوله مما قدمه) أى من قوله العام لفظ الخ (قوله لشقى ما قيل) أى ما يقال اصطلاحاً لانه شق للمعنى وشق للفظ وليس المراد شق القولين وقوله ليظهر المراد أى مراد هذا القائل من التفرقة بين اللفظ والمعنى (قوله في التركيب) عائد للدلول اشارة إلى أن المراد الماصدق وهو الافراد فالمعنى كل فرد من أفراد العام الواقعة في التركيب المستعمل في معناه الذى لا يقبل التخصيص كجاء عبيدى كلية وفيه مساحة فان المحكوم عليه بالكلية القضية الواقعة في التركيب دون اللفظ العام فانه عبارة عن الذات واحترز بذلك عن مدلول العام بمعنى المفهوم السكلى المفاد بالتعريف السابق فانه ليس كلية بل هو معنى بسيط تبنى كبقية السكليات لا تتفاء الحكم فيه. وقد أشارح لذلك بقوله من حيث الحكم عليه فهذه الحيلية للتقييد أى من حيث اعتباره مع المحكوم به مركباً لا من حيث تصويره وانه مدلول اللفظ فانه غير كلية لعدم الحكم ولذلك أتى به بعد قوله في التركيب ولم يستغن بهذا عنه فانه قد يكون محكوماً عليه وليس واقعاً في التركيب نحو العام يقبل التخصيص فانه شامل لجميع ما صدقته وهى غير واقعة في التركيب والمراد المحكوم عليه ولو معنى من حيث تعلق الحكم به فدخل نحو المفعول نحو المشتركين في اقتلوا المشتركين واقتصر الشارح على قوله من حيث الحكم عليه لاجل قول المتن أى محكوم فيه وإلا

(قول الشارح لأنه في قوة قضايها) أي النصف عليه أئمة النحو وغيرهم من أن نحو جاء الرجال أصله جاء زيد وجاء عمرو وهكذا عبر بصيغة الجمع عن ذلك اختصارا (قوله أي ولا ينافي ذلك الخ) هذا إنما هو بعد وقوع التكليف بالأمر الممكن من كل واحد وقت التكليف به فلا يضر (قوله إلا أن يقال الخ) بقى أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال فيقتضي الأمر لكل بالقتل ولو لمقتول غيره ولا جواب إلا ما قاله القرافي تدبر (قوله والفرد المذكور جزئي) سيأتي معناه عن الآمدي (قوله وإن (٥١٣) كان جزئيا الخ) هذا هو محل السؤال

فالحق ما في الشارح (قوله) أو الدلالة على ما هو في قوة الخ) هذا غير المعنى الآتي ويحتاج إلى مزيد تكلف (قوله ومن هنا تعلم الخ) لا حاجة إليه بعد تفسير الكلية بما مر (قوله من حيث هو جميعها) لا لكل واحد صرح التفتازاني بأنه موضوع لتناول كل واحد كما يدل عليه التخصيص بالاستثناء وإلا فلو كان موضوعا للجميع من حيث هو جميع لم يصح استثناء الواحد لأن شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء ومعنى قولهم شمول العام دفعي أنه يتناول الكل دفعة لا كل واحد بدل الآخر وهذا لا يقتضي عدم وضعه لتناول كل واحد واحد المؤدى إلى كونه في قوة قضايها بعد الأحاد بل تناول كل واحد ملحوظ في اسم الجمع أيضا إلا أنه بواسطة

أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا) خبرا أو أمرا (أو سلبا) نفيا أو نهيا نحو جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا تنهم لأنه في قوة قضايها بعد ادعاء جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم الخ وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة فها هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أي لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل

فثله المحكوم به نحو الساكن في الدار عبيدي (قوله أي محكوم فيه) أي المدلول الواقع في التركيب وفيه تسامح فإن الحكم إنما هو في القضية (قوله أو سلبا) المراد بالسلب عموم نحو لا تقتلوا النفس أو سلب العموم وهو ما كل عدد زوجا فلا عموم له إذ لا يرتفع فيه الحكم عن كل فرد فردا فإنه يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج (قوله مطابقة) حال على حذف مضاف أي دامت مطابقة (قوله لأنه في قوة الخ) علة لكون مدلول العام مطابقة (قوله وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى أنهما قضيتان بخلاف ما لو قال جاء فلان وفلان فإنه قضية واحدة (قوله وهكذا فيما تقدم) أي من الأمثلة أي وما خالف فلان الخ (قوله إلى آخره) أي إلى آخر العدد (قوله على فرد) أي فرد القضية (قوله محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أي فرد فرد وهكذا قيل الثاني صفة للاول بتناول منفرد أي فرد منفرد عن غيره (قوله دال عليه مطابقة) فلفظ اقتلوا المشتركين يدل على أفراد مطابقة بالقوة القريبة من الفعل وجواب الإصفياني عن أشكال القرافي في هذا المحل كما نقله السكال ظاهر أو صريح في أن الدال بالمطابقة على الأفراد إنما هو تلك القضايا بالدرجة بالقوة تحت ذلك العام الذي هو اقتلوا المشتركين مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا بغير المطابقة من التضمن والالتزام لأن هذه الدلالات على تلك الأقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الإصفياني وأوردنا ناصرا أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لأنه موضوع لجميع الأفراد ولذلك كان استعماله في الخاص على الخصوص مجازا وحينئذ فالمناسب أن تكون دلالاته عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية ودلالة العام عليه ظنية اه وهو قوى سبقه إليه السكال بن الهمام فإنه جعل دلالاته تضمنية ويراد بالجزء في دلالة التضمن مطلق البعض الصادق ببعض الأفراد لا خصوص ما يتركب منه ومن غيره كل (قوله لا كل) أي لا ذكر كل (قوله من حيث هو مجموع) احتراز عن الحكم عليه باعتبار كل فرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله نحو كل رجل الخ) تمثيل للمنفرد الذي حكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع ومن ذلك قوله تعالى وما من

(٦٥ - عطار - أول) أن يجي الكل لا يتصور إلا به وإلا فلا يمكن الاستثناء تأمل (قوله) فما يقال إن المجموع الخ) كان يكفي أن المجموع له معنيان الذي ذكره أولا وهذا ما قوله لا يصح الخ ففيه أن المجموع في صورة النهي بالمعنى الاول وأما إذا كان معناه الخ فيه أنه بامتناع واحد يتحقق كلف المجموع اه سم يعنى أن الكلام في طلب كلف المجموع من حيث هو مجموع وحينئذ يكون معناه لا يتجتمعو افتفعوا فيكون المطلوب الكسف عن الاجتماع في الفعل فالاجتماع جزء والمنهى عنه وليس المطلوب الكسف عن الفعل فقط من المجموع بان لا يكون الاجتماع جزء المنهى تأمل (قوله بل ينتهى إليه التخصيص) وإلا كان نسخا لا تخصيصا

في البلدي يحمل الصخرة العظيمة أى مجموعهم وإلا لتعذر الاستدلال في النهي على كل فرد لأن نهى المجموع يمثل بالتهاء بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون عليه كما في ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ونحوه (ولا كل) أى ولا يحكم فيه على الماهية من حيث هى أى من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أى حقيقة أفضل من حقيقتها وكثيرا ما يفضل بعض افرادها بعض افراده لان النظر في العام إلى الافراد (ودلالته) أى العام (على أصل المعنى) من الواحد فيها هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعى) رضى الله عنه (وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية)

دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم فانه على تقدير ما مجموع الدواب ومجموع الطيور إلا أمم أمثالكم لطابق الخبر المبتدأ (قوله وإلا) أى وإن لم يكن الحكم على كل فرد لتعذر الاستدلال به في النهي كلا كما في لا تقتلوا النفس فانه يكون المعنى لا يقتل مجموعكم النفس فاذا ارتكب بعض المخاطبين قتل النفس لا يحصل الأثم لانه لم يقتل المجموع وانتهاء واحد عن الفعل دون المجموع كاف في تحقق النهي لانه لم يصدق أن المجموع قتل وهذا فاسد ثم أن تخصيص الشارح الكلام بالنهي يقتضى انه لا يتعذر الاستدلال به في الامر وهو كذلك فانه لو فرض ان دلالة العام في الامر كل لا كلية لا يتعذر الاستدلال فان قوله أقيموا الصلاة معناه حينئذ لتقم هيئكم الاجتماعية الصلاة فاذا لم يقمها واحد من المجموع لم يتحقق الامر لان الهيئة الاجتماعية من جميع الافراد لم تقمها خروج ذلك الواحد منها (قوله ولم تزل العلماء) راجع لقوله وإلا لتعذر الاستدلال (قوله به) أى بالعام عليه أى كل فرد واورد الناصر ان هذا ظاهر إذا كان معنى نهى المجموع معناه لا تجتمعوا عن الفعل لا طلب الكف من المجموع فانه لا يتأتى إلا بكف الكل كالامر وأجاب سم بأنه لا معنى لطلب الكف من المجموع إلا بعدم الاجتماع على الفعل وفيه نظر فانه إذا كان معناه الطلب الكف لا يتأتى إلا بالكف من كل واحد ولا يحصل بكف البعض فانه إذا تخلف فرد صدق عدم كف المجموع وإن كان يصدق عليه أن الفعل لم يوجد إلا من البعض (قوله نحو الرجل) مثال للنهي (قوله من الواحد) بيان لأصل المعنى (قوله فيما هو غير جمع) فيه أنه يتناول المثني من أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد وأجيب بأنه أراد بالجمع ما يشمل المثني أو أنه قطع النظر عنه لأن المصنف لم يذكره في صيغ العام ثم هو شامل ايضا لاسم الجمع كقوم ورهط وفي التلويح انه مثله واما اسم الجنس الجمعي كتمر فالظاهر أنه كذلك (قوله أو الاثنين) على الخلاف في أقل الجمع فأول لحكاية الخلاف وظاهره ولو جمع كثرة بناء على اتحاد مع جمع القلة في المبدأ على ما هو التحقيق وإن خص المصنف الخلاف في أقل الجمع بجمع القلة فاندفع ما قاله شيخ الاسلام بأن أصل المعنى في جمع الكثرة أحد عشرو في التلويح انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات اه ويعني المقام المشار اليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق وبهذا يعلم أنه لا يحتاج أن يقال في محل من المحال هذا بما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة (قوله قطعية) لانه لا يحتمل خروجه بالتخصيص إذ لا يجوز التخصيص إلى أن لا يبقى شيء بل ينتهى اليه وإلا كان نسخا (قوله وهو عن الشافعى) خصه بالذكر مع أنه لا يخصه لانه قد اشتهر عنه إطلاق القول بأن دلالة العام ظنية وحمله إمام الحرمين على ما عدا الأقل (قوله وعلى كل فرد بخصوصه) أى من الافراد التي يتحقق فيها أصل المعنى (قوله ظنية) لانه كما يحتمل هذا المفرد المعين يحتمل غيره (قوله وهو عن الشافعية) عزاه للشافعية لانهم اخذوه من قواعد الامام

(قول المصنف وعلى كل فرد بخصوصه ظنية) فهو لا يدل على جميع الافراد قطعا ولا على خصوصية الافراد حتى أفراد أصل المعنى كذلك

(قوله مع أن أصل المعنى فيه أحد عشر) قال السعد أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمعي القلة والكثرة فدل على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله على أنه سيأتي الخ) لا علاقة له بما نحن فيه فإن القائل بأنها آحاد لا يجوز التخصيص إلى الواحد لثلاث يكون نسخا للمعنى الموضوع له (٥١٥) لا تخصيصاً والغرض أنه تخصيص

فأصل المعنى لا بد من بقاءه في التخصيص فتكون دلالة عليه قطعية ولو قلنا أن أفراد آحاد لان هذا جاء من الاستغراق العارض أما الصيغة فدالة على معناها قطعاً كما أشار له المصنف بقوله أصل المعنى ونه عليه في حواشي المطول (قوله ما عدا الأول) يفيد أنه يدل على خصوص الأول وليس كذلك (قول الشارح للزوم معنى اللفظ الخ) أي ولا اطلاع لنا على خلاف الظاهر فلا تكلف به فتقطع بالظاهر (قول الشارح فيمتنع التخصيص بخبر الواحد الخ) أي قبل التخصيص بقطعي أما بعده فيجوز لانه عام دخله شبهة (قوله وقد يقال قضية الخ) فيه بحث لان قضية تخصيص القطعي بالقطعي عندهم تخصيص الآحاد بالآحاد (قول الشارح دون الأول) لانه لما دخله الاحتمال صار غير قطعي الدلالة وإن كان قطعي

لاحتياله للتخصيص وإن لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص في العمومات (وعن الحنفية قطعية) للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياص على هذا دون الأول وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل في والله بكل شيء عليم لله ما في السماوات وما في الأرض كانت دلالة قطعية اتفاقاً (وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والباق) لأنها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أي على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم وقوله ولا تقربوا الزنا

ولم يصرح به بخلاف الأول فانه صرح به (قوله لاحتماله) أي كل فرد بخصوصه ما عدا الأول وقوله للتخصيص أي الإخراج من حكم العام (قوله لكثرة الخ) وأيضاً نفي الظهور لا ينافي الوجود مع الخفاء (قوله قطعية) واحتمال التخصيص لا ينافي القطع كاحتمال المجاز في الخاص والحكم للغائب وفيه أن هذا يتوقف على أن التخصيص في العام أغلب من بقاءه على معناه ولا دليل على ذلك (قوله للزوم معنى اللفظ) أي للزوم لإرادة ذلك عادة فلا ينافي دلالة اللفظ وضعية لا تدل على الثبوت في نفس الأمر وليس المراد للزوم العقلي (قوله أو غير ذلك) أي كالتقييد في المطلق والنسخ في المحكم (قوله فيمتنع التخصيص) أي تخصيص القرآن والسنة المتواترة لا مطلقاً لأن القطعي لا يخص بالظني وخبر الواحد والقياس ظني وقضية كون دلالة العام قطعية امتناع تخصيص الآحاد أيضاً عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضاً إلا أن يقال بأنه لا ينافي حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن (قوله وإن قام دليل الخ) تقييد لحل الخلاف (قوله وعموم الأشخاص) الإضافة على معنى في وأراد بالأشخاص أفراد العام سواء كانت ذوات أو معان كأفراد الضرب إذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام فكان ينبغي التعبير بالأفراد لان إطلاق الشخص على المعنى ليس حقيقياً لما قال ابن قيم الجوزية إن الشخص لا يكون إلا جسماً مؤلفاً سمي بذلك لان له شخوصاً وارتفاعاً وقوله يستلزم أي أنه ملازم لعموم الأحوال فيلزم من وجوده وجود لازمه بالوضع بل بطريق الاستلزام والمراد بالأحوال الأمور العارضة للذات في حد ذاتها من بياض ونحوه وإلا فالزمان والمكان من الأحوال لان السكون فيهما حال (قوله والباق) زاد البرماوى في شرح ألفيته والمتعلقات فهو عام في الأمور الأربعة كما صرح به ابن السمعاني في القواطع والامام في المحصول في باب القياص اه وأقول ذكر الأحوال يعني عنها كما لا يخفى (قوله لأنها لا غنى الخ) أي وإذا كان كذلك كانت ملازمة لها والمعنى أن جملة الأشخاص لا يجمعها حال واحد ولا زمان واحد ولا مكان واحد بل لا ينفك عن الأحوال المختلفة الموزعة عليها ولا عن الأزمنة كذلك فلو

المتن فيعادل خبر الواحد لانه قطعي الدلالة وإن كان غير قطعي المتن ثم يرجع عليه بأن في التخصيص به أعمال الدليلين (قوله من أن العام في الأشخاص مطلق) أي فاذا ورد نص في شيء خاص يفيد به العام على هذا دون الأول لانه ذكر فرد بحكم العام لا يخصه (قول المصنف وعموم الأشخاص الخ) عقد الاستلزام بين عموم الأشخاص وعموم الأحوال يقتضي أن عموم الأحوال إنما هو بسبب عموم الأشخاص فيقتضي أن اللازم عموم أحوال جميع الأشخاص إذ هو ينشأ عن عموم الأشخاص لا عموم ذلك مع عموم أحوال كل شخص

أى لا يقربه كل منكم على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وقوله فاقتلوا المشركين أى كل مشترك على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة (وعليه) أى على الاستلزام (الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى وقال القرافي وغيره العام فى الأشخاص مطلق فى المذكورات لا تنفاه صيغة العموم فيها فإخص به العام على الأول مبين المراد بما أطلق فيه على هذا

لم يستلزم عموم الأشخاص عموم هذه الامور لم يتحقق عمومها فاندفع ما قاله الشهاب البرائى أن الدليل المذكور لا يدل على استلزام العموم للعموم (قوله وخص منه المحصن) اخرج من عموم الاحوال (قوله أى لا يقربه كل منكم) وهو من باب عموم السلب لا سلب العموم فان هذه العبارة صالحة لكل منهما (قوله على أى حال) أى فى حال الذمة أو الخرابة وقوله وفى أى زمان ومكان أى فى الاشهر الحرم وغيرها وفى الحرم وغيره (قوله كأهل الذمة) ادخلت الكاف المعاهد والمستأن من (قوله فى المذكورات) أى الاحوال والازمنة والباق فقولوا اقتلوا المشركين يتناول كل مشترك لكن لا يعم الاحوال حتى يقتل فى حال الذمة والهدنة ولا خصوص المكان حتى يدل على المشركين فى أرض الهند مثلاً ولا الزمان حتى يدل على القتل يوم الاحد مثلاً كذا فى شرح أبى زرععة العراقي على المتن (قوله لا تنفاه صيغة العموم) لأن العام فى شىء بلفظ لا يكون عاماً فى غيره إلا بلفظ يدل عليه بل مطلق وقد يقال إننا ندع العموم بطريق الوضع بل بطريق الاستلزام فلا يحتاج لصيغة ويرد على جعله من قبيل المطلق لزوم عدم العمل بالأدلة العامة فى هذه الازمان لأنه قد عمل بها فى زمن ما فان المطلق يكتفى فى العمل به بمره لانه لا يستغرق وأجيب بأن محل قولهم يكتفى بالعمل فيه بمره واحدة إذا لم يخالف الاقتصار عليه مقتضى صيغة العموم فى غيره وإلا قيل بالعموم محافظة على الصيغة لا من حيث ان المطلق يعم وترك بقية الافراد هنا مخالف للعموم فى الأشخاص فانه لو قيل بعدم العمل فى الازمنة المتأخرة لزوم عدم تناول الأشخاص وذلك لا يصح (قوله بما اطلق فيه) أى بأحوال أو أمكنة وأزمنة وذكر الضمير فيه الرجوع إلى مارعاية للفظها والضمير فى اطلق راجع للعام فكان الاولى إبرازه لجريان الصيغة او الصلة على غير من هـ له والمعنى ما خص به العام من الامور المذكورة مبين للراد بالاحوال وما معها التى اطلق العام فيها وذلك لأن العام فى شىء لا يكون عاماً فى غيره إلا بلفظ يدل عليه مطلق وقد سمعت جوابه لكن قيل أن فى آية اقتلوا المشركين دليلاً على انه مطلق فى غير الأشخاص لا عام لقوله حيث تقتضونهم إذ لو كان عاماً لكان ذكر العموم فى حيث الزمانية تكراراً والله اعلم قال مؤلفها تاج زمانه وبهجة وانه المحقق الذكى الامعى حسن بن محمد العطار الشافعى الخلقى الازهرى هذا آخر ما يسره الله تعالى من إتمام الجزء الاول من هذه

الحاشية ونرجو منه تعالى الاعانة ومنع الموانع فى تمام ما نشرع فيه من الجزء الثانى

فانا نكتب بحسب الاقراء مع الاخوان والله المستعان وكان ذلك

فى يوم الاربعاء من ذى القعدة سنة ١٢٤٤ الف ومائتين

وأربع وأربعين أحسن الله ختامها وهى سنة شرور

وقتن وحروب وغير ذلك لطف الله بنا

وبالمسلمين بمنه وكرمه آمين والحمد لله

رب العالمين وصلى الله على

سيدنا محمد وآله وصحبه

أجمعين

تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله مسئلة وكل والذى والتى وأى

وما ومتى واين وحيثا ونحوها للعموم الخ

إذ لا دليل عليه ولا مستلزم له بل اللازم بالنسبة لكل شخص على حدته حال من أحواله وهو حصه شائعة وهذا هو المطلق كما سياتى نعم هو من قبيل العام عند القائل بعموم التكررة فى الانبات وهم الحنفية وليس ذلك مبنى كلام المصنف فالحق انه إن كان اللازم استغراق احوال جميع الأشخاص فلا استلزام هو الوجه ولا يضر عدم صيغة العموم لأننا قلنا بأن جاء من الاستلزام لامن صيغة دالة عليه وإن اريد أن اللازم استغراق ذلك وأحوال كل شخص أيضاً فمنوع فى الثانى بل هو فيه مطلق فليتامل وكلام الشارح قابل للعينين

﴿ فهرست الجزء الاول من حاشية العلامة العطار ﴾
 ﴿ على شرح الجوامع ﴾

صحيفة	صحيفة
٣٥٤ مسألة قال القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي لا تثبت اللغة قياسا الخ	٢ خطبة الكتاب
٣٥٧ مسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن منع تصور معناه الشركة لجزئ الخ	٤١ الكلام في المقدمات
٣٦٨ مسألة الاشتقاق رد لفظ إلى آخر الخ	٢١٦ مسألة الحسن المأذون الخ
٣٧٩ مسألة المترادف واقع خلافا لثعلب الخ	٢١٨ مسألة جائز الترك ليس بواجب الخ
٣٨٤ مسألة المشترك واقع خلافا لثعلب والابهرى والبلخي مطلقا الخ	٢٢٧ مسألة الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لا بعينه الخ
٣٨٤ مسألة المشترك يصح اطلاقه على معنيه معا مجازا الخ	٢٣٦ مسألة فرض الكفاية مهم بقصد حصوله
٣٩٣ الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء الخ	٢٤٢ مسألة الاكثر أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لادائه الخ
٣٩٩ (المجاز)	٢٥٠ مسألة المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب الخ
٤٢٦ مسألة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب الخ	٢٥٦ مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ
٤٢٧ مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو حقيقة ومجاز الخ	٢٦٩ (مسألة يجوز التكليف بالمحال مطلقا الخ
٤٣٢ مسألة السكناية لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى الخ	٢٧٣ مسألة الاكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف الخ
٤٣٦ (الحروف)	٢٧٩ (مسألة لا تكليف إلا بفعل الخ
٤٦٤ (الامر)	٢٨٥ (مسألة يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور أثره الخ
٤٦٧ مسألة القائلون بالنفسى اختلفوا هل للامر صيغة تخصه الخ	٢٨٧ (خاتمة) الحكم قد يتعلق بأمرين على الترتيب الخ
٤٨٠ مسألة الامر لطلب الماهية الخ	٢٨٩ (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال)
٤٨٥ مسألة الرازي والشيرازي وعبد الجبار الامر يستلزم القضاء الخ	٣٠٦ (المنطوق والمفهوم)
٤٨٩ مسألة قال الشيخ والقاضي الامر النفسى بشئ معين نهى عن ضده الوجودى	٣٣٠ مسألة المفاهيم إلا للقب حجة لغة الخ
٤٩٤ مسألة الامر ان غير متعاقبين أو بغير متماثلين غيران الخ	٣٣٧ مسألة الغاية قيل منطوق الخ
٤٩٦ (النهى)	٣٣٩ مسألة انما قال الآمدي وابو حيان الخ
٥٠٥ (العام)	٣٤١ مسألة من اللطاف حدوث الموضوعات اللغوية
	٣٥٠ مطلب المحكم والمتشابه
	٣٥٢ مسألة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية